



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

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

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

Правила использования

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

Мы также просим Вас о следующем.

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

О программе Поиск книг Google

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



3 2044 021 940 457



ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

при

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

— 1893 —

Т. I. — Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1893.

CP 36 3.5

**Harvard College
Library**



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

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

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

при

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Т. I. — Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1893.

CP 363.5

WISCONSIN COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
~~RICHARD CARY COLLIER~~
JUL 11 1922
Treat Fund

ОГЛАВЛЕНИЕ

СТАТІЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

❁ Т. I.—Ч. I. ❁

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности Митрополита Филарета (Дроздова) (продолженіе).— Профессора Московской духовной академіи *И. Корсунскаго* (стр. 1—28, 93—117, 221—226, 387—402 и 751—768) ¹⁾.

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму (продолженіе).—*А. Вертеловскаго* (стр. 29 46, 47—68, 199—220, 409—439 и 627—645).

Очеркъ православнаго церковнаго права (продолженіе).— Профессора *М. А. Остроумова* (въ особомъ приложеніи) (стр. 513—640) ²⁾.

Крещеніе остяковъ и вогуловъ при Петрѣ Великомъ.—Профессора Харьковскаго университета, доктора исторіи, *П. Буцинскаго* (стр. 69—92, 118—136, 440—558 и 646—678).

О славянскомъ богослуженіи на западѣ.—*К. Истомина* (стр. 137—162).

Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича и о Священномъ Преданіи.—*М. Савкевича* (стр. 163—198).

О православной и протестантской импровизаціи.—*К. Истомина* (стр. 237—274).

Отношеніе раскола къ государству (окончаніе).—*С. Г. С.* (стр. 275—312).

Э. Ренанъ и его новѣйшій русскій „критикъ“.—Свящ. *Т. Буткевича* (стр. 313—338).

Слово по освященіи храма въ Харьковской третьей мужской

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

²⁾ Тоже.

гимназіи.—Объ участіи мірянъ въ дѣлѣ церковнаго учительства.—Преосвященнаго *Амеросія* (стр. 333—352).

Письмо г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева къ Патеру В. Ванутелли.—*К. Истомина* (стр. 353—386).

Слово въ недѣлю свв. женъ Муроносицъ.—Прот. *Андрея Щелкунова* (стр. 403—408).

Рѣчь, произнесенная Благочестивѣйшему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ АЛЕКСАНДРОВИЧУ, при посѣщеніи Его Величествомъ Спасова Скита, 11-го мая 1893 г.—Преосвященнаго *Амеросія* (стр. I и II).

Къ вопросу о падшихъ въ римской и сѣверо-африканской церквахъ въ 3 вѣкѣ.—*Н. С—цаго* (стр. 559—591 и 691—710).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе).—Свящ. *І. Арсеньева* (стр. 592—607 и 679—690) ¹⁾.

Замѣтки о церковной жизни за-границей.—*А. К.* (стр. 608—626) ²⁾.

Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого.—Свящ. *Іоанна Филевскаго* (стр. 711—750).

Историческій очеркъ единовѣрія.—*Петра Смирнова* (стр. 769—806).

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

²⁾ Тоже.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Тяпографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1898 года.

Цезарь, Протоіерей *Т. Павлючъ.*

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Святитель Филаретъ, въ отвѣтномъ письмѣ своемъ отъ 21 сентября 1861 года, писалъ графу (Пуятину): „Господь да благословитъ Вашу ревность о благѣ Царя и Отечества. Господь да вставляетъ и укрѣпляетъ васъ на поприщѣ, исполненномъ трудностей, которыя приготовлены прежде васъ, но противъ которыхъ вамъ суждено выдерживать борьбу. Ихъ можно было предусматривать, и оказалось возможнымъ устранить, или не допустить, чтобы онѣ открылись такъ сильно. Вы желаете возбудить мою ревность. Можетъ быть, я имѣю въ семъ нужду. Но для моей ревности есть кругъ, очерченный моимъ призваніемъ. Сей кругъ есть церковь, или, если судить строже, епархія. Если дѣйствованіе мое въ предѣлахъ моихъ обязанностей окажется неудовлетворительнымъ, могу облегчить мою скорбь много тѣмъ, что дѣйствовалъ по необходимому долгу, при посылномъ разумѣніи. Но если произвольно выступлю за предѣлы моихъ обязанностей, и послѣдствія окажутся нежелательныя, я буду имѣть въ совѣсти сугубый упрекъ, что дѣйствовалъ не къ пользѣ, и что своею произвольною виною открылъ себѣ путь къ бесполезному. — Не мало думалъ я надъ тѣмъ, что мнѣ сообщено: и много скорбѣлъ, и много недоумѣвалъ. Что теперь требуется? Возбудить вниманіе къ опасности? Возбудить вниманіе къ потребности благоразум-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 24, 1892 г.

ныхъ и твердыхъ мѣръ? Но въ читанныхъ мною печатныхъ и письменныхъ воззваніяхъ ¹⁾ опасность такъ ярко видна, что болятъ глаза; она говоритъ сама о себѣ такимъ громкимъ и угрожающимъ голосомъ, что нельзя представить себѣ, чтобы это не возбуждало вниманія. Рука не поднимается, чтобы переписать многое изъ того, что я прочиталъ. Укажу для примѣра на одно. *Великоруссы* хотятъ отдѣлится отъ Россіи не только Польшу, но и Южную Русь, а по теоріи, на которой сіе основано, конечно, и многое другое. Можно ли не видѣть, что хотятъ разрушить Россію? Вспомните при семъ, что въ отчетѣ слѣдственной комиссіи, по происшествію 14 декабря ²⁾, упомянуто было, что тогда хотѣли раздѣлить Россію на семь республикъ. Сіе ведетъ къ заключенію, что *великоруссы* высказалъ не мимолетную мечту одной или немногихъ головъ; но что прилежная подземная работа разрушенія выходитъ наружу. Посему нельзя думать, чтобы не было возбуждено вниманіе и къ потребности благоразумныхъ и твердыхъ мѣръ. Разсуждать же о сихъ мѣрахъ я не имѣю не только призванія, но и возможности. Сіе не требуетъ доказательства.—Примѣчаю и долгъ имѣю поставлять во вниманіе себѣ и кому могу, что мы много согрѣшили предъ Богомъ охлажденіемъ къ православному благочестію, въ чемъ особенно вредные примѣры подаются изъ высшихъ и образованныхъ сословій, ослабленіемъ нравственныхъ началъ въ жизни частной и общественной, въ начальствованіи, въ судѣ, въ области наукъ и словесности, въ роскоши и даже въ скудости,—пристрастіемъ къ чувственнымъ удовольствіямъ, разслабляющимъ духовныя силы,—подражаніемъ иноземному, большею частію суетному и несродному, чѣмъ повреждается характеръ народа и единство народнаго духа,—преслѣдованіемъ частной и личной пользы преимущественно предъ общею. Умножившіеся грѣхи привлекаютъ наказаніе, по реченному: *накажетъ тя отступленіе твое* (Іер. 2, 19). Средства противъ сего: дѣятельное покаяніе, молитва и исправленіе. Недо-

¹⁾ Прокламаціяхъ, присланныхъ къ митрополиту гр. Щутинскимъ въ числѣ упомянутыхъ бумагъ.

²⁾ 1825 года. Разумѣется бунтъ декабристовъ.

статки охранителей обращаются въ оружіе разрушителей. Добродѣтели охранителей вырываютъ изъ рукъ оружіе у порицателей и возмутителей. Не время недѣятельности; да возбудится ревность; да умолкнутъ раздѣленіе и частныя виды ¹⁾; да станутъ всѣ вѣрные и благонамѣренныя, въ силѣ единства, въ крѣпкій подвигъ подѣ общимъ знаменемъ: вѣра, Царь и Россія. Вотъ что долженъ я говорить и говорю, поколику могу, имѣющимъ уши слышати“ ²⁾. За тѣмъ въ октябрѣ того же 1861 года, когда волненія между студентами усилились и въ Московскомъ университетѣ ³⁾ и когда Государь Императоръ, въ виду этого непріятнаго явленія, проѣздомъ чрезъ Москву, противъ обычая, лишь весьма недолго пробылъ въ ней, святитель Филаретъ, еще болѣе озабоченный состояніемъ Россіи, весьма печальнымъ, рѣшилъ прибѣгнуть къ особенной, чрезвычайной мѣрѣ,—къ усиленію церковной молитвы, и въ ноябрѣ составилъ особое, изъ церковныхъ книгъ выбранное, моленіе. „Вчера, писалъ святитель Филаретъ отъ 18 ноября 1861 года намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію,—въ день преподобнаго Никона, который Божіе на сторону нашу прещеніе видѣлъ и перенесъ, и разрушенное бѣдами послѣ возстановилъ, мы начали употреблять на службахъ церковныхъ дополнительное прошеніе, которое при семъ прилагается. Оно заимствовано не изъ книги молебныхъ пѣній, а изъ литіи на вечерни, гдѣ изречено полнѣе. почему и яснѣе то, что оно болѣе заимствовано, нежели составлено“ ⁴⁾. Между тѣмъ слухъ объ этомъ особомъ моленіи разнесся по всей Москвѣ и скоро дошелъ до Петербурга, гдѣ возбудилъ сильное безпокойство въ правительственныхъ сферахъ. Министръ внутреннихъ дѣлъ (впослѣдствіи графъ) П.

¹⁾ „Здѣсь былъ на сѣхъ дняхъ графъ министръ просвѣщенія, писалъ м. Филаретъ о гр. Путятинѣ отъ 29 ноября 1861 года.—Трудно ему. Государь къ нему внимателенъ. Но противоборствующихъ много; а содѣйствующихъ мало“, *Письма Филар. къ Акт. IV*, 318.

²⁾ *Собр. мѣм. и отв. Филарет. V*, 137—139.

³⁾ Срав. *Письма Фил. къ Акт. IV*, 311 и дал. О студенческихъ и гимназическихъ волненіяхъ, вліявшихъ и на духовно-учебныя заведенія того времени, см. еще тамъ же, стр. 337—341; *Собр. мѣм. и отв. V*, 25, 54 и дал. 60 и дал. и мн. др. *Русск. Старина* 1887, № 9; 1888, №№ 10, 11; 1889, № 1, 3, 4; 1890, №№ 8, 9 и др.

⁴⁾ *Письма Филар. къ Акт. IV*, 317.

А. Валуевъ ¹⁾, въ конфиденціальному отношеніи къ Московскому генераль-губернатору П. А. Тучкову ²⁾ писалъ: „Здѣсь говорятъ, что будто бы въ церквахъ г. Москвы во время богослуженія читается недавно составленная особая молитва объ избавленіи Россіи отъ того затруднительнаго положенія, въ которомъ она будто бы находится въ настоящее время. Имѣю честь покорнѣйше просить ваше высокопревосходительство почитать меня увѣдомленіемъ, насколько справедливъ этотъ слухъ, и если дѣйствительно читается какая-либо молитва, которая могла подать поводъ къ подобнымъ толкамъ, доставить мнѣ копію съ оной“. Генераль-губернаторъ отнесся по этому дѣлу къ митрополиту Филарету, и святитель Филаретъ, въ своемъ письмѣ къ нему отъ 20 декабря того же 1861 года, отвѣчалъ: „Не составлено, и въ церквахъ Москвы не читается особой молитвы о избавленіи Россіи отъ затруднительнаго положенія, въ какомъ она будто бы находится въ настоящее время. Во время общественныхъ бѣдствій, какъ на примѣръ, во время войны, на литургіи колѣнно-преклоненно произносится священникомъ особая молитва, примѣненная къ обстоятельствамъ времени. Ничего такого нѣтъ въ настоящее время въ Московскихъ церквахъ. Вѣроятно, слухъ, дошедшій до г. министра, произошелъ отъ перетолкованія дѣйствія, просто церковнаго, не соединеннаго ни съ какимъ указаніемъ на политическія обстоятельства Россіи. На всякой вечернѣ, воскресной и праздничной, на литіи (если сія не опускается для сокращенія богослуженія) между прочимъ читается слѣдующее молитвенное прошеніе: *Еще молимся о еже милостиву быти благому и чюдотколюбивому Богу нашему, обратити всякій гнѣвъ на ны движимый, и избавити насъ отъ належащаго и праведнаго своего прещенія и помиловати насъ.* Сіе прошеніе, съ присоединеніемъ не многихъ выраженій, не заключающихъ съ себѣ особаго прошенія, а только возбуждающихъ къ сердечной молитвѣ, съ нѣкотораго времени, въ моей домовой церкви, произносится діакономъ между прочими прошеніями, такъ на-

¹⁾ Скончался 27 янв. 1890 г.

²⁾ Скончался въ 1864.

зываемой, сугубой ектениі на вечернѣ, утрени и литургіи. Всѣ обыкновеніе слышать вышеозначенное прошеніе на вечернѣ воскресной и праздничной, знаютъ, что оно составлено въ древности, въ Греціи, и слѣдственно не указываетъ ни на какія необыкновенныя обстоятельства Россіи и, будучи произносимо въ радостной праздничной службѣ, не есть выраженіе какихъ-либо затруднительныхъ или скорбныхъ обстоятельствъ, а есть просто смиренное и покаянное молитвенное прошеніе. Только люди, которые не ходятъ къ праздничной вечернѣ, и мало знакомы съ церковною службою, могли принять оное за новость, и дать оному произвольное догадочное толкованіе. Записка, заключающая вышеозначенное прошеніе, была также передана мною въ кафедральный монастырь и въ кафедральный соборъ, съ разрѣшеніемъ, что оное могутъ употреблять священнослужители, поколику сознаютъ нужду особенно возбуждать себя и другихъ къ смиренной и покаянной молитвѣ. Записка отдана мною въ томъ самомъ видѣ, какъ при семъ предлагается ¹⁾, и безъ моей подписи, дабы ее не принимали за предписаніе, а могли употреблять только желающіе. Побужденіе, которое руководило мною, и которому, конечно, послѣдовало большее или меньшее число священнослужителей, есть религиозное и нравственное. Оно выражено въ началѣ вышеупомянутой записки въ слѣдующихъ словахъ: „Понеже умножились грѣхи наши, и наипаче требуется покаянная и умиленная молитва“. Если бы на сіе потребовалось объясненіе, справедливость требуетъ сказать, что съ нѣкотораго времени мысли и ученія противухристіанскія, противунравственныя и противуправительственныя особенно сильно распространяются въ литературѣ, цензурной и безцензурной, въ молодомъ поко-

¹⁾ Вотъ текстъ ея: «Понеже умножились грѣхи наши, и наипаче требуется покаянная и умиленная молитва: сего ради на вечерни, утрени и литургіи, при окончаніи сугубой ектениі, глаголи въ сіе: *Еще молимся, о еже милостию и благоутробію быти благу и челолюбивому Богу нашему, отерати всякій гнѣвъ на ны доживимый, и избавити насъ отъ належащаю и праведною своего прещенія и простити намъ всякое соуршенье вольное и невольное, и помилovati насъ недостойныхъ рабовъ своихъ, въ сердцѣ сокрушенномъ рцемъ вси: молихъся, услыши и помилуй.* Молитвенное прошеніе сіе и доселѣ употребляется въ церквахъ Московской епархіи.

лѣнни, и проникають до низшихъ слоевъ общества. За умноженіемъ грѣховъ мысленныхъ слѣдуетъ умноженіе и грѣховъ дѣятельныхъ, частію незастѣнчиво обнаруживающее себя въ прискорбныхъ зрѣлищахъ предъ глазами общества, частію примѣчаемое въ признакахъ скрытой заразы. Не думаю, чтобы это нужно было доказывать. Сдѣлаю однако немногія указанія на то, что близко вижу, или легко могу вспомнить. I. Въ „Современникѣ“ была напечатана статья, въ которой излагался и доказывался матеріализмъ.—ученіе, конечно, не дружное съ религіею и нравственностію. Бакалавръ Кіевской Академіи написалъ на сію статью опроверженіе, которому отдала справедливость основательные ученые ¹⁾. Проповѣдникъ матеріализма не умѣлъ защищаться; но не уступилъ, а отвѣчалъ насмѣшками и оскорбленіями. Матеріалистъ одинокій не былъ бы такъ смѣлъ. Такъ поступить могъ только надѣющійся встрѣтить многихъ сочувствующихъ, и во многихъ произвести сочувствіе вновь II. Студенты Московскаго университета (и, говорятъ, не одного Московскаго) долго скрытно отъ цензуры литографировали и распространяли переводы иностранныхъ противухристіанскихъ сочиненій и противуправительственныя статьи Русской заграничной литературы (не знаю, удержаны ли отъ сего нынѣ); и потомъ плоды сихъ грѣховъ мысленныхъ показали въ дѣйствіяхъ ²⁾, которыя сами, только поздно, признали погрѣшительными. III. Въ „Свѣточѣ“ (1861 г., кн. IX) въ статьѣ подъ заглавіемъ: „Петръ Великій, какъ юмористъ“, говорится о „всепьянственнѣйшемъ соборѣ“, о „сумасброднѣйшемъ соборѣ“; Бутурлинъ является „Петербургскимъ владыкою“, а Петръ Великій „протодіакономъ“. Описывается избраніе и постановленіе князя папы, и кощунственно предаются осмѣянію и поруганію не только избраніе и посвященіе папы, но также и православныя церковныя дѣйствія, и избраніе и посвященіе православныхъ архіереевъ, какъ-то: „Въ процессіи идутъ діаконъ, попы, мо-

¹⁾ Разумѣется статья проф. К. Д. А. П. Д. Юркевича, помѣщенная въ *Трудахъ Кіев. Дух. Акад.* за 1860 г. кн. IV, стр. 367—511, подъ заглавіемъ: „Изъ науки о человѣческомъ духѣ“. (По поводу статей, помѣщенныхъ въ *Современникѣ* подъ заглавіемъ: „Антропологическій принципъ въ философіи“).

²⁾ Г. е. въ упомянутыхъ выше волненіяхъ и беспорядкахъ.

нахи, архимандриты, Бахусъ, несомый монахами великой обители, ковшь, несомый отъ плѣшивыхъ.—Что убо, брате, пришелъ еси, и чесого просиши отъ нашея немѣрности?—Пьянство Бахусово да будетъ съ тобою.—Како содержиши законъ Бахусовъ?—Бахусовымъ (питіемъ) чрево свое, яко бочку, наполняю. И тако всегда творю. И учити врученныхъ мнѣ общаюсь. Инако же мудрствующія отвергаю.—Налагаютъ руки архиереи. Рукополагаю азъ пьяный сего нетрезваго. Налагаютъ шапку съ возгласомъ: вѣнецъ иглы Бахусовой налагаю на главу твою. Послѣ чего поетъ: аксіосъ“. Во всемъ этомъ явно пародируется чинъ православной архіерейской присяги и посвященія; и выраженія изъ него взяты и изуродованы. Такъ литература вдругъ оскорбляетъ и религію, и нравственность, и царскій родъ. То, что сіе основано на современныхъ письменныхъ документахъ, не служитъ къ оправданію. Нечистоты существуютъ; но ихъ выносить на улицу и показывать народу можетъ рѣшиться только лишенный здраваго разсудка, или потерявшій всякое чувство приличія. IV. Въ „Сѣверной Пчелѣ“ (1861 г. № 256) по случаю критики на одну христоматию, выписаны слова Христа Спасителя: „вы соль земли“ и проч. (Матѣ. 5, 13, 14), и послѣ критическихъ замѣчаній на нѣкоторыя слова текста, прибавлено: мы можемъ только сказать, что это издается для народа, которому, по мнѣнію г. Невскаго, логичность въ мысли совершенно излишня“. То есть, критикъ полагаетъ, что въ точныхъ словахъ Христа Спасителя совершенно нѣтъ логичности мысли. Такъ судящій Христа, видно, не имѣетъ притязанія быть и почитаться вѣрующимъ во Христа. А между тѣмъ, судя Христа, и провозглашая это въ народъ, онъ, видно, надѣется заслужить рукоплесканія за свое свободное сужденіе, и желаетъ распространить свой образъ мыслей. Между тѣмъ, какъ государственная мудрость изыскиваетъ средства законами и правительственными мѣрами преградить разрушительное вліяніе противурелигіозныхъ и противунравственныхъ мудрованій и направленій, и охранить духъ религіозный и нравственный, который есть истинная душа и сила жизни общественной: не есть ли долгъ церкви и ея служителей, при видѣ ослабленія сего духа, не тревожнымъ, но

тихимъ дѣйствованіемъ возбуждать въ народѣ сознаніе своей грѣховности и расположеніе къ смиренной покаянной молитвѣ. для избѣжанія гнѣва и прещенія Божія, и для привлеченія высшей помощи дѣлу самоисправленія и общественнаго исправленія? Не благо ли было бы, если бы такими чувствованіями дѣйствительно одушевились чада Московской церкви,—и не одной Московской¹⁾. Въ своемъ отчетѣ по епархіи за 1863 г. святитель Московскій писалъ: „Состояніе благочестія въ православной паствѣ представляетъ видъ благопріятный и свидѣтельствуется прибѣжностію къ особенно чтимымъ святынямъ, посѣщеніемъ святыхъ храмовъ, усердіемъ къ слышанію катихизическихъ поученій, пожертвованіями на устроеніе храмовъ и благотворительными учрежденіями. Но нельзя не видѣть и противоположныхъ сему печальныхъ явленій, и преступно было бы равнодушно молчать о нихъ. Литература, зрѣлища, вино губительно дѣйствуютъ на общественную нравственность. Чрезмѣрно размноженныя свѣтскія повременныя изданія, усиленно распространяемыя въ народѣ, не благопріятно дѣйствуютъ даже тѣмъ, что возбуждаютъ и питаютъ не столько истинную любознательность, сколько бесплодное любопытство; даютъ много чтенія пріятнаго и занимательнаго, но мало назидательнаго, доставляютъ познанія отрывочныя, смѣшанныя, сбивчивыя, но съ тѣмъ вмѣстѣ поглощаютъ вниманіе и время, отвлекаютъ отъ чтенія книгъ основательныхъ, дѣлаютъ умы поверхностными и лѣнивыми для глубокихъ размышленій о важнѣйшихъ предметахъ знанія. Такое направленіе литературы вредно для религіозной, нравственной и гражданской жизни обществъ; но зло, происходящее отъ современной литературы, на этомъ не останавливается. Въ литературныхъ произведеніяхъ и легкаго и серьезнаго содержанія, даже представляемыхъ въ учебное руководство юношеству, Божественное откровеніе подвергается сомнѣнію, священныя преданія унижаются до сравненія съ баснями²⁾, правила христіанской нравственности и установленія

1) *Собр. мѣтн. и отзыв. Филар.* V, 182—186. Срав. *Душен. Чтен.* 1861 г. № 1, стр. 1—9; *Письма Фил. къ Антон.*, IV, 320 и др.

2) Здѣсь святитель между прочимъ, по всей вѣроятности, разумѣетъ соч. А. Н. Аванасьева († 1871): *Народныя русскія легенды*, которое еще въ 1860 году под-

церковныя не уважаются, усиліе дать основаніе невѣрію въ чудеса доходить до того, что проповѣдуются баснословныя ученныя нелѣпости, какъ, на примѣръ, въ переведенной книгѣ Циммермана утверждается, будто скинія свидѣнія была не иное что, какъ большая электрическая машина¹⁾. Въ согласіи съ тѣмъ еще въ сентябрѣ 1863 года, открывая основанное въ Москвѣ, отчасти въ видахъ противодѣйствія вредному вліянію такого рода свѣтской литературы, а отчасти въ видахъ наилучшаго направленія умовъ въ духѣ истинъ православія, общество любителей духовнаго просвѣщенія, святитель Филаретъ, какъ первый попечитель сего общества, въ отвѣтъ на избраніе въ эту должность обратился къ обществу съ рѣчью, въ которой, указавъ на цѣль общества и благословляя его на дѣло, раскрываетъ черты истиннаго духовнаго просвѣщенія, или, что тоже, духовной мудрости, на основаніи словъ св. Апостола Іакова: *яже свѣше премудрость, первѣе убо чиста есть, потомъ же мирна, кротка, благопокорлива* (Іак. 3, 17), слѣдующимъ образомъ: „Мудрость христіанская должна быть чиста,—чиста по ея источнику, по ея побужденіямъ и цѣли. Ея чистый источникъ есть Богъ,—Его слово, заключенное въ священныя писанія, уясненное церковными опредѣленіями, ученіемъ и духовными опытами Богомудрыхъ мужей. Ея чистая цѣль также есть Богъ,—Его познаніе во Христѣ, и Ему благоугожденіе блаженнотворное. Дѣятельное нужно вниманіе для охраненія сей чистоты отъ нечистыхъ вліяній не смиреннаго разума, который самъ хочетъ быть источникомъ истины,—который не признаетъ своихъ предѣловъ предъ безконечнымъ и непостижимымъ,—который истину вѣчную находя старою, имѣя побужденіемъ любопытство и цѣлю тщеславіе, безъ разбора гоняется за новымъ и, какъ руководителю началу, слѣдуетъ духу

вергъ безопадной критикѣ. См. *Собр. мѣт. о отвѣт. Филар.* т. дополн., стр. 527—531. Спб. 1887.

¹⁾ Н. В. Сушкова, *Записки о жизни и времени м. Филарета*, стр. 174—175. Москва, 1868. Между прочимъ, по благословенію святителя Филарета, проф. Моск. Дух. Академіи Д. Ѡ. Голубинскій написалъ опроверженіе этого мнѣнія Циммермана и напечаталъ это опроверженіе въ *Прибавл. къ Твор. Св. Отц.* 1862 г. т. XXI.

времени, хотя бы это было время предпотопное, — который, зѣная потрудиться, чтобы возникнуть въ истинную область духа, погружается въ вещество ¹⁾, и здѣсь погрязаетъ. — Мудрость христіанская *мирна*, и подвизающійся для нея долженъ быть миренъ. Онъ долженъ быть миренъ въ себѣ, не взволнованъ страстями ²⁾. Только въ тихой, а не волнуемой водѣ отражается образъ солнца: только въ тихой, не волнуемой страстями душѣ, можетъ отразиться вышній свѣтъ духовной истины. Мирнымъ нужно быть любителю мудрости и въ отношеніи къ другимъ, *не словопрѣтиса*, какъ учитъ Апостоль, *ни на кую-же потребу, ни разореніе слышащихъ* (2 Тим. 2, 14) и, если нужно стать за истину противъ нападающихъ на нее, должно дѣлать сіе съ покойною твердостью, безъ раздраженія, такъ, чтобы можно было потомъ сказать себѣ въ совѣсти: *сз ненавиждящими мира бѣхъ миренъ* (Псал. 119, 6). — Мудрость христіанская *кротка*. О семъ качествѣ, кажется, особенно нужно въ настоящее время напомнить имѣющимъ притязаніе на просвѣщеніе или на служеніе просвѣщенію. Духъ порицанія бурно дышетъ въ области русской письменности. Онъ не щадитъ ни лицъ, ни званій, ни учреждений, ни властей, ни законовъ. Для чего это? — Говорятъ: для исправленія. Но мы видимъ, какъ порицаніе сражается съ порицаніемъ, удвоенными, утроенными нападеніями, и ни одна сторона не обѣщаетъ исправиться. А что въ самомъ дѣлѣ должно произойти, если все будетъ обременено и всѣ будутъ обременены порицаніями? — Естественно, уменьшеніе ко всему и ко всѣмъ уваженія, довѣрія, надежды. И такъ, созидаетъ ли духъ порицанія, или разрушаетъ? — Летятъ съ разныхъ сторонъ стрѣлы порицанія и на наше званіе. Примемъ ихъ *бронюю правды* (Еф. 6, 14) и постараемся отвѣчать на справедливыя порицанія, по возможности, исправленіемъ, на несправедливыя, — терпѣніемъ. Прискорбно, что даже внутри нашего стана явились *юсподіе стрѣляиій* (Быт. 49, 23), которые иногда противъ братіи своихъ *наляцаютъ* лукъ въ по-

¹⁾ Разумѣть матеріализмъ.

²⁾ Срав. напротивъ, въ § 1 революціонной программы приведенныя выше слова: „все въ немъ (революционерѣ) поглощено.... единою страстью — революціей“.

временныхъ изданiяxъ и въ книгахъ. Вы, братiя, не допускаете и не допустите подобнаго. Не забудете словъ Премудраго: *кроткій мужъ сердцу врачь* (Притч. 14, 30), такъ какъ и напротивъ, жестокое слово не врачуетъ, а прилагаетъ къ болѣзни болѣзнь.—Мудрость христіанская *благопокорлива*. Она проповѣдуетъ и даруетъ свободу: но съ тѣмъ вмѣстѣ учитъ *повиноваться всякому начальству Господа ради* (1 Петр. 2, 13). Нынѣшнее мудрованіе много разглагольствуетъ о свободѣ; но не рѣдко забываетъ о повиновеніи Господа ради, и производитъ непокорливость. Ревнителі истиннаго просвѣщенiя должны поднимать духъ народа изъ рабской низости и духовнаго оцѣпенѣнiя къ свободному раскрытію его способностей и силъ: но въ то же время утверждать его въ повиновеніи законамъ и властямъ, отъ Бога поставленнымъ, и охранять отъ своеволія, которое есть сумасшедствіе свободы. Вотъ мысли, заключаетъ свою рѣчь святитель вѣтiя, которыя встрѣтились мнѣ при вашемъ, братiя, вступленіи на новое поприще дѣятельности, близъ котораго и меня поставили вы вашимъ избраніемъ. Что скажу въ отвѣтъ на сіе избраніе?—Уже не время мнѣ обѣщать вамъ удовлетворительную, въ отношеніи къ вашему обществу, дѣятельность; и потому, можетъ быть, справедливо было бы отказаться отъ вашего избранiя. Однако не отказываюсь потому, что не могу по сердцу оставаться въ отношеніи къ вамъ чуждымъ. По мѣрѣ силъ и возможности будемъ *пещись* объ общемъ дѣлѣ и другъ о другѣ¹⁾. Мысли, которыя святитель Филаретъ высказалъ въ этой своей рѣчи и къ которымъ онъ, какъ видно изъ заключенiя ея, относился съ сердечнымъ и дѣятельнымъ сочувствіемъ, не смотря на старческую немощь, еще шире раскрывали собою тѣ его воззрѣнiя на общее состояніе и религіозныя, нравственныя и гражданскія потребности и недостатки современнаго ему русскаго общества, которыя онъ уже высказывалъ раньше, и которыя мы приводили выше. Въ значительной мѣрѣ охвативъ высшіе и средніе классы народа русскаго, при расширеніи об-

¹⁾ Соч. Филар., V, 557—560. Выраженіе: *пещись* святитель подчеркнулъ, имѣя въ виду свое званіе Попечителя въ отношеніи къ обществу любителей духовнаго просвѣщенiя.

ласти свободы, злой духъ времени сталъ мало по малу проникать и въ среду простаго народа, особенно съ помощію дешеваго вина, губительно дѣйствовавшаго на него благодаря системѣ откуповъ. Развращеніе же народа, при томъ весьма мало развитаго умственно, было бы лишеніемъ послѣдней нравственной опоры для государства. Ибо что ни говорите, а нельзя не согласиться съ мудрымъ изреченіемъ того же святителя Московскаго: „Лучшее богатство государства и самая твердая опора престола — христіанская нравственность народа“¹⁾. По этому-то онъ и внушалъ любителямъ духовнаго просвѣщенія „поднимать духъ народа изъ рабской низости и духовнаго оцѣпенѣнія къ свободному раскрытію его способностей и силъ“: но въ то же время,—вопреки внушеніямъ социалистовъ, нигилистовъ и проч.,—„утверждать его въ повиновеніи законамъ и властямъ, отъ Бога поставленнымъ, и охранять отъ своеволія, которое есть сумасшествіе свободы“. Тѣ реформы, которыя были предприняты и совершаемы въ связи съ освобожденіемъ крестьянъ, тогда только могутъ быть плодотворны, когда и освобожденный народъ доростетъ до восприимлемости къ идеямъ и благимъ намѣреніямъ, лежащимъ въ основѣ ихъ. Слѣдовательно, нужно было предпринять его цѣлесообразное воспитаніе. Правительство и подлинно тогда же обратило вниманіе на эту важную сторону дѣла на ряду съ общею школьною реформою; но, къ сожалѣнію, и здѣсь на первыхъ же порахъ сталъ проникать въ реформу тотъ же злой духъ времени и портить дѣло. Совѣтъ святителя Московскаго и здѣсь былъ существенно важенъ и доселѣ остается такимъ же для лучшаго направленія дѣла. Много мудрыхъ мыслей высказано было имъ въ разное время по этому вопросу; но полнѣе всего высказаны онъ въ его въ отчетѣ по епархіи за 1863 годъ, изъ котораго мы уже дѣлали выдержки (съ другою цѣлію). „Настоящее время,—говоритъ онъ здѣсь,—представляется довольно благопріятнымъ для распространенія истиннаго просвѣщенія въ народѣ чрезъ умноженіе хорошо устроенныхъ училищъ сель-

¹⁾ Изъ того же отчета по епархіи за 1863 годъ, напечатаннаго у Сущкова ит. упомянут. соч., стр. 177.

скихъ. Народъ, по освобожденіи отъ крѣпостной зависимости, видитъ предъ собою открытыми разныя поприща общественной дѣятельности и болѣе прежняго признаетъ пользу грамотности и желаетъ умноженія школъ; свѣтское начальство симъ озабочено, но сія самая забота служитъ причиною новой заботы для начальства духовнаго, ибо есть основаніе опасаться, что свѣтское начальство такое устройство сообщить новымъ училищамъ, которое, по свѣтскому своему характеру, не будетъ благопріятно дѣйствовать на утверженіе вѣры и нравственности въ народѣ. Предполагается образовать особыхъ свѣтскихъ наставниковъ, которымъ будутъ ввѣрены училища, а духовенство будетъ лишь приглашаемо, гдѣ заблагоразсудитъ свѣтское начальство, къ преподаванію закона Божія. Не говоря уже о томъ, что такія училища будутъ дорого стоить, тогда какъ теперешнія училища, руководимыя и часто содержимыя духовенствомъ ¹⁾, почти ничего не стоятъ, наставниковъ, требуемыхъ въ великомъ числѣ, не легко избрать и приготовить, между тѣмъ, какъ теперь въ священно-служителяхъ представляются люди готовые и свидѣтельствованные. Со времени принятія христіанства и до настоящаго времени Русскій народъ не имѣлъ другихъ учителей, кромѣ духовенства. Духовный отецъ, испытующій своихъ прихожанъ, поучающій ихъ во храмѣ, освящающій ихъ таинствами, молящійся съ ними во всѣхъ важнѣйшихъ торжественныхъ случаяхъ жизни, принимающій самое близкое участіе въ ихъ скорбяхъ и радостяхъ, былъ и есть самый естественный учитель и начальникъ сельскаго училища, и что духовенство оправдало свое призваніе наставленіемъ народа, тому доказательствомъ служитъ вся Русская исторія. Какія трудности перенесъ Русскій народъ! Онъ перенесъ трудныя времена княжескихъ междуусобій, татарскаго ига, самозванцевъ и борьбы съ поляками, а потомъ — фран-

¹⁾ Разумѣются церковно-приходскія школы, въ большомъ числѣ существовавшія въ началѣ шестидесятыхъ годовъ и приносявшія многіе благіе плоды, но подъ влияніемъ духа времени подавленные усиленіемъ земскихъ школъ съ свѣтскимъ, по преимуществу, направленіемъ, и наконецъ только съ 1884 года возстановленныя въ своихъ правахъ. Срав. нашу статью рѣчь: *Государственное значеніе церковно-приходской школы въ Чтен. Об. люб. д. пр.* за 1888 г. № 1, стр. 65 и дал.

пузами; онъ великодушно подчинился преобразовательному перелому начала XVIII вѣка и заслужилъ удивленіе сдержанности своею послѣ объявленія ему положеній 19 февраля 1861 г. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, въ теченіи 900 лѣтъ, онъ имѣлъ для всей своей массы одно училище—церковь, былъ руководимъ однимъ учителемъ—духовенствомъ. Все сіе, конечно, не ведетъ къ тому, чтобы поспѣшно перемѣнить систему народнаго просвѣщенія, которая сама собою установилась и оправдана опытомъ вѣковъ. Если въ ней есть недостатки, то удобнѣе и благонадежнѣе исправить ихъ, нежели изыскивать и вводить системы новыя, искусственныя, неиспытанныя, неоправданныя, не сильно обнадеживающія успѣхомъ и сильно угрожающія въ случаѣ неудачи, потому что эта неудача прострется на всю Россію ¹⁾. Несовершенство сельскихъ училищъ и учителей духовнаго вѣдомства происходитъ наиболѣе отъ недостатка способъ. Учитель имѣетъ потребныя свѣдѣнія: ихъ нужно лучше приспособить къ дѣлу. Пусть дадутся способы учителю и учебныя пособія для учениковъ; онъ не затруднится усвоить себѣ благонадежную методу преподаванія, даже безъ помощи особыхъ педагогическихъ наставленій, посредствомъ книгъ и собственнаго опыта и совѣщаній съ людьми подобныхъ занятій ²⁾. На-

¹⁾ О томъ, какія и подлинно вредныя послѣдствія для Россіи вытекали и вытекаютъ доселѣ изъ начавшагося со временъ Петра I отторженія отъ исконныхъ Русскихъ началъ воспитанія и просвѣщенія, превосходныя разсужденія можно находить въ чтеніяхъ высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго, *о религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ* (см. въ *Прибавленіяхъ къ Церковнымъ Вѣдомостямъ*, издававшихся при Св. Синодѣ, за 1891 г. № 6 и особенно №№ 16—17, стр. 514 и дал.). О вредныхъ послѣдствіяхъ того же въ школьномъ особенно дѣлѣ. См. наши статьи-рѣчи, говоренныя въ годичныхъ собраніяхъ Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія, за 1885 годъ, по случаю воспоминанія о св. Кириллѣ и Меѳодіи, учителяхъ славянскихъ, и въ 1887 году, написанныя въ *Чтеніяхъ* означеннаго Общества за 1885 г. № 5 и 1888 г. № 1.

²⁾ Святитель Филаретъ не отрицалъ полезности примѣненія къ дѣлу новыхъ методовъ преподаванія. Онъ порицалъ только скороспѣлое, недозрѣлое изъ этихъ методовъ и поспѣшность въ стремленіи примѣнить къ дѣлу всякіе новыя методы безъ разбора. Срав., напр., его слова въ письмѣ къ намѣстнику Сергіевой Лавры, архим. Антонію отъ 16 ноября 1857 г.: „Удивительны дѣла бывають на свѣтѣ. Жили, жили на свѣтѣ люди прежде насъ; жили, жила на свѣтѣ мы грѣшныя: наконецъ, въ 1867 году узнаемъ, что мы не умѣемъ учиться грамотѣ!—Нашель я указан-

дежда сія основывается на опытѣ. Въ Московской епархіи въ 1863 году было сельскихъ училищъ свѣтскаго вѣдомства съ пособіемъ казенныхъ денегъ 54; учениковъ 2,113, ученицъ 354; духовнаго учрежденія, безъ пособія казенныхъ денегъ, училищъ 200, учениковъ 3,518, ученицъ 496. Итакъ, видно, народъ имѣетъ сочувствіе къ учителямъ духовнаго званія и находитъ ихъ благонадежными для своихъ дѣтей ¹⁾. Между тѣмъ злой духъ времени, кромѣ того, что вскорѣ же, съ учрежденіемъ земства, подавилъ эти училища съ характеромъ церковности, эти истинныя церковно-приходскія школы, но и простеръ свое разлагающее вліяніе на самый характеръ начальнаго народнаго обученія. Извѣстна мысль одного изъ вождей соціалистическаго у насъ движенія, обращенная къ его единомышленникамъ, что если народная школа окажется въ рукахъ послѣднихъ, то успѣхъ дѣла ихъ будетъ обезпеченъ: „тараканъ будетъ пойманъ“. И къ прискорбію должно замѣтить, что попытки ихъ на этомъ вредномъ для Россіи пути были не безуспѣшны ²⁾, хотя и не такой имѣли успѣхъ, какъ попытки совратить высшую и среднюю школу на тотъ же путь. Если въ простомъ народѣ еще твердо держались тѣ жизненныя начала, которыми сильна была Русь во все время ея исторіи и которыя явились сильнымъ противодѣйствіемъ стремленіямъ соціалистовъ, нигилистовъ и под., то въ такъ называемыхъ интеллигентныхъ классахъ народа молодежь давно уже представляла собою удобную для осуществленія этихъ стремленій почву. А устраненіе классической системы образо-

ній вамъ листъ Петербургскихъ вѣдомостей. и прочиталъ сказаніе объ азбучной премудрости Золотова. Вѣроятно, въ скорости обученія много участвуетъ искусство учителя возбуждать вниманіе и охоту учениковъ. Можетъ быть, успѣхъ и окажется удовлетворителенъ. Но отъ разныхъ выдумокъ скороспѣлаго ученія грамматики замѣчается то послѣдствіе, что скоро выучившіеся не знаютъ грамматики, и худо владѣютъ языкомъ. Систематически учащіеся грамматикѣ вѣдуютъ болѣе глупо: за то узнаютъ правильный языкъ во всехъ его оттѣнкахъ, и привыкаютъ свободно владѣть обиліемъ явика. Если угодно, пошлите одного изъ нашихъ учителей (*Лагерскому начальнаго училища*) поучиться методѣ Золотова“. *Исц. Фил. кз Акт. VI, 61—62.*

1) Сущкова, тамъ-же, стр. 177—179.

2) Срав. сказанное о семъ въ упомянутыхъ выше рѣчахъ нашихъ, 1885 и 1887 гг.

ванія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, начавшееся еще съ 1849 года, прямо способствовало успѣху такихъ стремленій ¹⁾. Святитель Филаретъ, самъ получившій образованіе въ строго классической духовной школѣ добраго стараго времени и извѣдавшій на опытѣ добрые плоды такого образованія, естественно, стоялъ за классическую систему образованія ²⁾. Правда, его соображенія по этому предмету, какъ и слѣдовало предполагать, ближе всего касались школы духовной, но это не измѣняетъ, конечно, существа дѣла. А въ отношеніи къ этой школѣ, какъ низшей, такъ и средней, онъ прямо говорить, разсуждая о мѣрахъ къ усиленію знанія древнихъ языковъ въ духовныхъ семинаріяхъ, что „нужно, чтобы начальное обученіе древнимъ языкамъ въ низшихъ училищахъ было основательно, и чтобы тѣмъ облегчалось дальнѣйшее въ семинаріи“ ³⁾; и когда студенты подвѣдомой ему духовной академіи, увлекаясь духомъ времени, вздумали было, безъ особенной въ томъ надобности, въ 1860 году „открыть воскресную школу для мѣщанскихъ дѣтей Сергіевскаго посада“, онъ чрезъ академическое начальство внушилъ имъ, что вмѣсто обученія дѣтей русской азбукѣ, нѣкоторые изъ нихъ болѣе имѣютъ нужды употребить свободное время для усиленія своего знанія латинской и греческой словесности“ ⁴⁾. Ратуя за строго классическую систему образованія молодаго поколѣнія среднихъ и высшихъ классовъ народа, какъ единственно правильную и способную дать наилучшее умственное воспитаніе сему поколѣнію, святитель Московскій, въ отношеніи къ воспитанію сердца и воли, къ воспитанію религіозному и нравственному, держался прежнихъ началъ, не разъ проповѣданныхъ имъ и съ церковной кафедрѣ, которыя можно выразить кратко словами Св. Писанія: *Начало премудрости страхъ Господень*. Потому-то такъ болѣзненно и отзывалось въ его сердцѣ все, что въ воспитаніи современнаго ему молодаго поколѣнія эпохи реформъ ше-

1) См. о семъ между прочимъ въ нашемъ изслѣдованіи: *Наша общеобразовательная школа*, печатающемся съ 1890 года въ *Душеспол. Чтен.*

2) См. тамъ же.

3) *Собр. мѣт. и отвѣт. Филар.* V, 429. Мѣтніе относится къ 1863 году.

4) *Собр. мѣт. и отвѣт. Фил.* IV, 575.

стидесятыхъ годовъ не соотвѣтствовало этому коренному началу. Поэтому же онъ такъ строго и смотрѣлъ на волненія учащейся молодежи того времени, осуждая эти волненія, какъ беспорядочное явленіе въ жизни средней и высшей школы, какъ плодъ превратнаго направленія въ понятіяхъ объ ученіи и воспитаніи въ завѣдующихъ школою и въ учащихся ¹⁾).

Болѣе отраднымъ для святителя явленіемъ въ жизни общества реформенной эпохи были благотворительныя учрежденія, которыми и раньше была обильна Москва и которыми она еще болѣе обогатилась въ царствованіе Государя Императора Александра Николаевича; причемъ, какъ и прежде бывало, въ этихъ учрежденіяхъ обыкновенно устроились и храмы Божіи, что еще болѣе радовало святителя Московскаго. Уже въ самый первый годъ новаго царствованія святитель имѣлъ утѣшеніе освящать храмъ во имя св. великомученицы Варвары въ устроенномъ извѣстномъ намъ изъ прежняго А. И. Лобковымъ ²⁾ Варваринскомъ сиротскомъ домѣ, что на Шаболовской улицѣ, Серпуховской части. Освященіе совершено было 1 ноября 1855 г. По освященіи храма святитель-витія произнесъ бесѣду, въ которой между прочимъ въ слѣдующихъ словахъ передаетъ исторію этого учрежденія и самаго храма при немъ: „Въ естественномъ порядкѣ то, чтобы потомки созидали памятники предкамъ, дѣти—родителямъ. Но сей храмъ, съ прилежащимъ ему благотворительнымъ учрежденіемъ, есть памятникъ отъ предковъ потомкамъ, отъ родителя дѣтямъ. Два сына его, тщательно въ благочестивомъ благонаравіи воспитанные, достигшіе возраста, который могъ обѣщать ему вскорѣ сыны сыновъ, пришли въ невидимый домъ Отца небеснаго. Дщерь, уже начавшая исполнять подобную надежду, сдѣлавшись супругою и матерью, подобно братьямъ, поспѣшно удалилась за предѣлы видимаго, унося съ собою и свое потомство. Надежда для отца семейства еще осталась: но много уже надеждъ утрачено безвозвратно. Темень облакъ судьбы надъ сими событіями. Но благословенъ

¹⁾ Срав. для сего *Письма Фил. къ Антон.* VI, 284 и дал. 311—313, 337—341; *Собр. мн. и отв. Фил.* IV, 575; V, 25; 54 и дал. и др.

²⁾ А. И. Лобковъ, купецъ, достигшій потомъ чина дѣйств. стат. совѣтника, извѣстенъ между прочимъ по изданію проповѣдей м. Филарета.

Владыка судьбъ, Отецъ щедротъ, Богъ утѣшенія. Огорченную любовь къ дѣтямъ Онъ вразумилъ искать утѣшенія въ любви къ ближнимъ, въ дѣлѣ челоуѣколюбія. Утѣшеніе, безъ сомнѣнія, обрѣтено. Можно ли обрѣсти и свѣтъ, для усмотрѣнія правды и благодати Божіихъ судьбъ, сквозь сумракъ событій не свѣтлыхъ и не радостныхъ? — Кажется, можно. — Случилось, что душа юноши открылась мнѣ до глубины своей. Онъ искалъ разрѣшенія своего недоумѣнія. Видѣлъ желаніе родителя ввести его въ супружескую жизнь, тогда какъ самъ желалъ посвятить жизнь свою Богу въ дѣвствѣ. Въ немъ поставлены были въ борьбу двѣ добродѣтели: почтеніе къ родителю и любовь къ дѣвству. Не хотѣлъ онъ отказать родителю въ его желаніи: не хотѣлъ отказать и отъ любви къ дѣвству. Я далъ ему совѣтъ, чтобы онъ, не прекослова родителю, просилъ себѣ времени на размышленіе, и между тѣмъ прилежно прибѣгалъ къ Богу съ молитвою: *скажи мнѣ, Господи, путь, въ онъ же пойду, яко къ Тебѣ взяхъ душу мою* (Псал. 142, 8). Господь внялъ молитвѣ; прекратилъ затрудненіе; сохранилъ добродѣтель: чрезъ не долгое время взялъ къ Себѣ юношу, сохранившаго и дѣвство и почтеніе къ родителю. Не безсмертный ли это лучъ свѣта изъ гроба? Не видите ли здѣсь правды и благодати судьбъ Божіихъ?—И судьба приснопамятной рабы Божіей боярыни Варвары, оплаканная въ свое время любовію родительскою, не должна ли нынѣ быть благословлена, и впредь благословляема любовію христіанскою? Увяло юное древо, и упалъ въ землю ранній недозрѣлый плодъ: но явилось искусство, дѣйствіемъ котораго возникаетъ садъ, начинающій приносить новаго рода плоды, имѣющіе возобновляться непрерывно. Не оставившая по себѣ естественнаго потомства получаетъ искусственное потомство, рожденное и рожаемое не отъ плоти и крови, но отъ духа любви христіанской. Если *благословеніемъ* признается видѣть своихъ *сыновъ, яко новосажденія масличная окрестъ трапезы* (Псал. 127, 4. 5): меньшее ли благословеніе, даже не высшее ли благословеніе— по челоуѣколюбію собрать множество чужихъ сыновъ или дочерей ¹⁾, сирыхъ, беспомощныхъ, наполнить ими домъ, уготовать

¹⁾ Варваринскій сиротскій домъ Лобковыхъ устроенъ собственно и ближе всего для дѣвочек—сиротъ, а за тѣмъ уже и для мальчиковъ—сиротъ.

имъ трапезу, одежду, покой, полезное наставленіе, и наипаче вести ихъ къ Богу посредствомъ ученія вѣры, посредствомъ молитвы и святыни храма? Пекущіеся о своихъ дѣтяхъ слѣдуютъ влеченію природы ¹⁾: христіански призрѣвающей и воспитывающей чужихъ безпомощныхъ дѣтей приноситъ безкорыстное служеніе отечеству земному и небесному, и самому Отцу небесному. Небесный *Отецъ сирыхъ* и безпомощныхъ являетъ имъ Свою благодать, возбуждая въ сердцѣ человѣка сострадательное желаніе расточать на нихъ свои сокровища: Богъ правды собираетъ сіи тлѣнныя сокровища и составляетъ изъ нихъ для благотворящаго нетлѣнное сокровище на небесахъ. *Расточи, даде убоимъ: правда ея пребываетъ въ отвѣтъ ея*“ (Псал. 111, 9). И затѣмъ святитель-витія дѣлаетъ слѣдующіе нравственно-поучительные выводы изъ историческаго очерка благодѣянія устроителя сиротскаго дома и храма: „Дадимъ славу судьбамъ Божиимъ, часто для насъ непонятнымъ, но всегда правымъ и благимъ, которыя иногда путемъ мрака ведутъ къ свѣту, лишеніемъ утѣшенія естественнаго—къ утѣшенію благодатному. Если иногда не достигаемъ того, чтобы могли сказать: *разумьхъ, Господи, яко правда судьбы Твоя*: научимся по крайней мѣрѣ говорить: вѣрую, Господи, *яко правда судьбы Твоя*; и съ упованіемъ покоряюсь имъ—самимъ себѣ похвалимъ—искусство врачевать скорбь дѣланіемъ добра. Это врачевство превосходное. Сорадуясь благотворенію и пріемлющимъ благодѣянія, пожелаемъ, чтобы насажденное человѣкомъ возрастилъ Богъ“. И наконецъ вся бесѣда заключается молитвою: „Христе чловѣколюбче, рекій нѣкогда: *оставите оныи приходить ко Мнѣ* (Марк. 10, 14)! Се предъ Тобою сонмъ дѣтей. Никто не возбраняетъ имъ приходить къ Тебѣ, но мы тщимся приблизить ихъ къ Тебѣ, и приклонить подъ осѣненіе Твоей десницы. Благослови и благословляй ихъ, да возрастаютъ въ благочестіи и благонравіи; да будутъ достойны общества христіанскаго, да содѣлаются чадами царствія Твоего вѣчнаго. Аминь“ ²⁾. Въ началѣ 1866 года учредитель и попечитель Вар-

¹⁾ Въ рукописи автора и въ *Теор. св. Отц.* за 1855 г. здѣсь вставлены были слова: „и едва ли не большею частію служатъ себѣ, готова себѣ въ нихъ утѣшеніе и опору, хотя при томъ и не теряютъ изъ вида высшихъ цѣлей воспитанія“.

²⁾ Соч. Филар. V, 335—337.

варинскаго сиротскаго дома Лобковыхъ, коллежскій совѣтникъ А. И. Лобковъ ¹⁾ обратился къ митрополиту Филарету съ просьбою объ опредѣленіи штатнаго причта къ храму этого дома. По этому случаю митрополитъ Филаретъ отъ 31 января 1866 года писалъ ему слѣдующее: „Вслѣдствіе письма вашего, отъ 21 сего января, объ опредѣленіи къ церкви Варваринскаго сиротскаго дома штатнаго священника съ причетникомъ, согласно съ вашимъ желаніемъ, представлено мною св. Синоду. Между тѣмъ, какъ приближающееся время поста особенно требуетъ священника для Варваринской церкви, то я предписалъ: священника села Игнатьева, Виноградова, изъявившаго желаніе поступить къ сей церкви и приѣмаемаго вами, опредѣлить къ ней нынѣ же. Извѣщая васъ о семъ, призываю вамъ благословеніе Божіе и молю Бога, чтобы христіанскимъ челоуѣколюбіемъ вашимъ основанное и существующее благотворительное учрежденіе въ воспитываемыхъ въ немъ приносило плоды благочестія и благонравія, принося вамъ духовное утѣшеніе и почтенную память въ будущемъ“ ²⁾. Вскорѣ же послѣ освященія храма въ Варваринскомъ сиротскомъ домѣ Лобковыхъ святителю Филарету представился случай совершить освященіе храма въ другомъ благотворительномъ учрежденіи, именно въ зданіи Барыковской богадѣльни для престарѣлыхъ женщинъ, что въ Дурновскомъ переулкѣ, Пречистенской части. Это освященіе состоялось 17 ноября того же 1855 года. И здѣсь, по освященіи храма (Нерукотвореннаго образа Господня); святительвитія произнесъ бесѣду, въ которой также касается исторіи учрежденія, хотя болѣе сосредоточиваетъ вниманіе слушателей на поучительной сторонѣ дѣла, нежели на исторіи учрежденія. Чтобы выразумѣть смыслъ краткаго, сжатаго изложенія сей исторіи, представленнаго въ бесѣдѣ святителявитія, безъ строгаго обозначенія лѣтъ и именъ, мы считаемъ нужнымъ предварить это изложеніе сообщеніемъ о тѣхъ и дру-

¹⁾ Въ послѣдующее время попечителемъ Варваринскаго сиротскаго дома состоялъ генералъ-лейтенантъ А. З. Егоровъ, который, вѣстѣ съ А. И. Лобковымъ, какъ намъ извѣстно, по уваженію къ митрополиту Филарету, принималъ живое участіе въ изданіи проповѣдей послѣдннаго въ французскомъ переводѣ.

²⁾ Душенюа. Утѣн. 1886, I, 258.

гихъ. Въ Пречистенской и сопредѣльныхъ съ нею частяхъ г. Москвы, особенно чтимымъ издавна, былъ нерукотворенный образъ Спаса, потому, какъ объясняютъ нѣкоторые, что въ этой части жили митрополичьи люди и была поземельная собственность митрополитовъ Московскихъ, изъ коихъ св. Алексій митрополитъ вывезъ изъ Константинополя нерукотворенный образъ Спаса ¹⁾. Въ частности на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь находится Барыковская богадѣльня, еще въ первой половинѣ прошедшаго столѣтія, въ обладаніи дворянъ Лукиныхъ, находился нерукотворенный образъ Спасовъ, на стѣнѣ дома начертанный и весьма чтимый по причинѣ чудотвореній, отъ него происходившихъ, въ числѣ коихъ было и то, что сколько разъ ни закрашивали, сколько разъ ни стирали. по приказанію одного изъ владѣльцевъ дома, образъ, онъ опять появлялся на стѣнѣ. Въ 1764 году домъ и мѣсто перешли во владѣніе дворянъ Дурново (отсюда и названіе переулка), благоговѣвшихъ предъ образомъ и даже, съ разрѣшенія епархіальнаго начальства, устроившихъ въ домѣ церковь. Во время нашествія Французовъ въ 1812 году и домъ и церковь дворянъ Дурново сгорѣли. Но икона Спасителя нерукотвореннаго образа на стѣнѣ въ домѣ осталась неповрежденною. Послѣ нашествія непріятелей мало по малу домъ и церковь гг. Дурново были восстановлены и въ 1822 году, съ разрѣшенія архіепископа Московскаго Филарета, церковь была освящена. Впослѣдствіи домъ и церковь гг. Дурново перешли во владѣніе надворнаго совѣтника Ивана Ивановича Барыкова. Г. Барыковъ устроилъ въ домѣ богадѣльню для престарѣлыхъ женщинъ и въ 1851 году передалъ его въ Попечительство о бѣдныхъ въ Москвѣ. Такимъ образомъ положеніе домовой церкви упрочилось переходомъ дома съ церковію изъ частнаго владѣнія въ общественное. По распоряженію Попечительства домъ заново перестроенъ, церковь возобновлена и освящена въ 1855 году 17 ноября ²⁾. Имѣя все это въ виду, святитель Московскій въ самомъ началѣ своей

¹⁾ См. статью Н. П. Розанова *О церкви Спаса нерукотвореннаго образа въ Барыковской богадѣльнѣ въ Душпол. Утен.* 1869 г. II, стр. 106 примѣч. отд. „Извѣстій и замѣтокъ“.

²⁾ Подробности всей этой исторіи см. въ той же статьѣ Н. П. Розанова.

бесѣды по освященіи ея говоритъ: „Образъ Господень освятить предварительно сіе мѣсто: потомъ благоговѣніе къ образу Господню посвятило ему сей храмъ. За сорокъ три года предъ симъ вражеская святотатственная рука коснулась храма сего, и вслѣдствіе сего прекращено было въ немъ священно-служеніе. Но Господень Образъ сохранилъ себя отъ святотатственной руки, и сохранилъ свой храмъ отъ совершеннаго уничтоженія; впрочемъ на время оставилъ его не столько въ дѣйстви, сколько въ надеждѣ и ожиданіи. Долго смотрѣли мы на сей храмъ, не желая уничтожить его, но и не встрѣчая условій, при которыхъ могли бы возвратить ему полное и непрерывное ¹⁾ священно-дѣйствіе. Молитвенники приходили къ образу Господню: но Царь славы не входилъ въ двери олтаря сего, для совершенія великаго таинства Тѣла и Крови своея.— *Время всякой вещи подъ небесемъ* (Еккл. 3, 1), сказалъ проницательный наблюдатель событий въ мірѣ. Наконецъ надежда и ожиданіе оказались не тщетными. Молящійся предъ симъ образомъ Господнимъ ощутилъ благодатный плодъ молитвы: и даръ возбудилъ благодарность ²⁾. Благоговѣніе и челоуѣколюбіе соединились, чтобы не только Храму сему возвратить вполнѣ святыню его, но и домъ сей посвятить на дѣло Божіе, на дѣло призрѣнія безпомощныхъ. Сіе дѣло одного лица ³⁾ сдѣлалось дѣломъ общества, одушевленнаго тѣмъ же духомъ благоговѣнія и челоуѣколюбія, и храмъ сей облекся въ благолѣпіе, какого не имѣлъ отъ начала.— *Да узрятъ нищии и возвеселятся* (Псал. 68, 33). *Да возвеселится сердце ищущихъ Господа* (Псал. 104, 3). *Да прославятъ вѣрующіе Господа, судьбами своими воздающаго честь святому Своему образу.*“ И за тѣмъ витія поучаетъ о томъ, какъ можно и должно намъ воздавать образу Господню подобающую ему честь и славу ⁴⁾. Въ слѣдующемъ 1856 году, когда печальныя послѣдствія Крым-

¹⁾ Въ рукописи автора этого слова нѣтъ, а появляется оно лишь въ печатныхъ изданіяхъ.

²⁾ Въ рукописи автора было: „получилъ исцѣленіе отъ немощи и благодаряне возбудило благодарность“.

³⁾ Упомянутаго выше И. И. Барыкова.

⁴⁾ *Соч. Филар.* V, 339, срав. 338 и 340 и дал.

ской войны потребовали особеннаго попеченія о болящихъ и раненыхъ, Императорскій Вдовій домъ по обычаю былъ главнымъ источникомъ благодѣяній такого рода для больныхъ и раненыхъ, высылая отъ себя съ сею цѣлю, какъ въ военное время, сердобольныхъ вдовъ. Этихъ вдовъ, также по обычаю, не оставлялъ безъ своего назидательнаго слова святитель Московскій. Такъ именно 16 марта означеннаго 1856 года святитель Филаретъ въ Маріинской церкви Вдовьяго дома говорилъ бесѣду предъ обѣтомъ сердобольныхъ вдовъ, въ которой, прямо сказавъ въ началѣ ея: „Неоднократно, подъ руководствомъ слова Божія, предлагали мы здѣсь ученіе о христіанскомъ чело-вѣколюбіи вообще и примѣнительно къ обязанностямъ приемлющихъ на себя обѣтъ сердобольнаго попеченія о болящихъ“, на этотъ разъ представляетъ поучительный примѣръ изъ исторіи Христіанской Церкви въ жизни Евлогія Александрійскаго, пятнадцатъ лѣтъ служившаго прокаженному и дѣлаетъ назидательные выводы изъ повѣсти о немъ, говоря въ заключеніе своей бесѣды: „Если бы случилось и съ вами, чтобы чело-вѣкъ, котораго бѣдствіе вы облегчаете вашимъ попеченіемъ о немъ, сталъ вамъ въ тягость своею нетерпѣливостію, преувеличенными и неудобноисполнимыми требованіями, неблагодарностію: остере-гитесь, чтобы вамъ не отвѣчать на нетерпѣливость нетерпѣливостію, чтобы не разстроить вашего подвига, чтобы не колебать вашей надежды спасенія, чтобы раздражаясь на того, кто съ горя раздражается и раздражаетъ васъ, не раздражить Бога. Призваннымъ къ попеченію о болящихъ, особенно мно-гихъ въ одномъ мѣстѣ, могутъ причинять затрудненіе мнительность, невольное тяжкое чувство при видѣ тяжкихъ болѣзнен-ныхъ состояній и опасеніе за свое здоровье. Но мы теперь ви-дѣли чело-вѣка ¹⁾, который пятнадцатъ лѣтъ служилъ прокажен-ному; по необходимости часто прикасался къ ранамъ его; сво-ими руками влагалъ ему въ уста пищу и не смущался ни отвра-щеніемъ, ни опасеніемъ; и провидѣніе Божіе оправдало его вѣру и чело-вѣколюбіе. Имѣйте вѣру и чело-вѣколюбіе: и слу-женіе страждущимъ ближнимъ будетъ для васъ и не тяжело,

1) Разумѣется Евлогій.

и безопасно“¹⁾. Эта бесѣда святителя Филарета очень понравилась слушателямъ, такъ что была мысль послать ее и Высочайшей покровительницѣ того благотворительнаго учрежденія, въ церкви коего она была произнесена, о чемъ уже въ 1858 г. писалъ святитель Филаретъ предсѣдательствующему въ опекунскомъ совѣтѣ вѣдомства Императрицы Маріи князю С. М. Голицыну: „Изволили вы говорить, что отъ меня потребуютъ бесѣды, говоренной во вдовьемъ домѣ. Не требовали: и потому я не послалъ. Теперь, конечно, уже поздно; говорю сіе только для того, чтобы не было вины на мнѣ“²⁾. Между тѣмъ въ томъ же вѣдомствѣ Императрицы Маріи существовало еще съ 1805 года специальное учрежденіе для бѣдныхъ больныхъ, основанное по мысли самой Императрицы Маріи Ѳеодоровны. Это Маріинская больница для бѣдныхъ, что на Новой улицѣ, близъ Божедомки. При этой больницѣ съ 1806 года существовала и церковь во имя Св. Петра и Павла. Какъ больница, такъ и церковь при ней служили предметомъ особенно нѣжной заботливости со стороны основательницы, а по кончинѣ ея,—сына ея, Государя Императора Николая I. Такъ Императрица Марія Ѳеодоровна подарила въ церковь при больницѣ всю церковную утварь, образъ св. князя Михаила Тверскаго и др. Изъ ея порфиры устроена была одежда на престолъ и на жертвенникъ и священническая фелонь. Освященная въ 1806 году, церковь при больницѣ оставалась въ первоначальномъ видѣ до 1857 г., когда, по ходатайству начальства больницы и по благословенію митрополита Московскаго Филарета, была обновлена совершенно въ теченіи пяти мѣсяцевъ подъ наблюденіемъ извѣстнаго архитектора Быковскаго, и съ помощію лучшихъ художниковъ. По окончаніи обновленія Церкви и по донесеніи о томъ митрополиту Филарету послѣдній изъявилъ желаніе лично совершить освященіе ея. Но „никто,—писалъ современникъ событія,—не могъ ожидать, чтобы маститый архипастырь нашъ, въ заключеніе продолжительной службы, увѣнчалъ торжество освященія однимъ изъ тѣхъ краснорѣчивыхъ словъ, которыя

1) Соч. Филар. V, 361—364.

2) Письма Филар. къ кн. С. М. Голицыну, стр. 116. Москва, 1884.

привлекають къ нему столь многихъ восторженныхъ слушателей и надолго остаются въ памяти ума и сердца“ ¹⁾). Однако маститый старецъ—витія, издавна привыкшій благодарно назидательнымъ словомъ встрѣчать всякое, болѣе важное, чѣло благотворенія въ учрежденіяхъ вѣдомства Императрицы Маріи, столь близкихъ сердцу членовъ Августѣйшей Фамиліи и сердцу самого святителя, исполнилъ и этотъ долгъ своего призванія. Освященіе Петропавловскаго храма при Маріинской больницѣ состоялось 15 декабря 1857 года. На освященіи присутствовали почетные опекуны и другія лица, служащія въ Опекунскомъ совѣтѣ, за исключеніемъ не бывшаго по не здоровью „всѣми искренно любимаго“ ²⁾ и къ святителю Филарету издавна искренно благорасположеннаго предсѣдательствующаго въ Опекунскомъ совѣтѣ, извѣстнаго Московскаго вельможи князя С. М. Голицына, а также и многія изъ постороннихъ лицъ. Поставленный въ концѣ литургіи на амвонѣ для проповѣди „налой мгновенно окруженъ былъ предстоящими, обратившимися въ благоговѣйный слухъ и вниманіе“ ³⁾, и 75-тилѣтній старецъ—витія произнесъ превосходную, глубоко-назидательную, бесѣду о необходимости соединять съ тѣлеснымъ врачеваніемъ и духовное, состоящее въ пособіяхъ вѣры, подаваемыхъ въ таинствахъ елеосвященія, покаянія и евхаристіи или причащенія, искусно установивъ поводъ къ бесѣдѣ о семъ предметѣ въ слѣдующихъ словахъ: „Церковь и больница теперь у насъ въ глазахъ, а потому естественно и въ мысляхъ онѣ сближены такъ, что находятся подъ однимъ общимъ кровомъ: и раздѣлены только такъ, чтобы святыня сохраняла подающую ей неприкосновенность. Нѣтъ ли въ семъ вещественномъ сближеніи умственнаго?—Конечно есть; потому что такое устройство произошло не отъ безотчетнаго произвола, но отъ разсужденія основательнаго и благонамѣреннаго. Мнѣ кажется, самое сіе зданіе говоритъ, если бы не сказалъ я, что больницѣ нуженъ союзъ съ Церковію, что больнымъ нужны не только врачъ,

1) *Моск. Вѣдомости* 1857 г., № 154.

2) Тамъ же.

3) См. тамъ же.

но и священнослужитель, не только врачевства, но и молитвы и таинства“. А въ заключеніе бесѣды витія касается и исторіи учрежденія, помѣщеннаго въ этомъ зданіи. „Не могу умолкнуть, говоритъ онъ слушателямъ,—не раздѣливъ съ вами утѣшительнаго помышленія, что богоугодное и человѣколюбивое учрежденіе, въ которомъ теперь находимся, и многія подобныя ему въ семь царствующемъ градѣ, именемъ и дѣломъ происходятъ отъ Великихъ, Державныхъ, Вѣнценосныхъ, и преемственно пользуются непосредственнымъ ихъ покровительствомъ и непрерывнымъ попеченіемъ. Храни, Россія, царствующее надъ тобою благочестіе и человѣколюбіе твоею вѣрою и вѣрностію и чистою, отъ непорочной жизни восходящею молитвою, удерживай надъ собою благодатный покровъ небесный. Аминь“¹⁾. Подлинно только „хранить“ Россіи надлежало (и надлежитъ) „благочестіе и человѣколюбіе“, которымъ издревле славилась она въ царяхъ и сынахъ своихъ и которымъ всегда была крѣпка, удерживая чрезъ то надъ собою „благодатный покровъ небесный“. Москва въ этомъ отношеніи, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, была всегда по истинѣ сердцемъ Россіи, главнымъ средоточіемъ чисто русской благотворительности, о чемъ мы уже имѣли случай замѣчать; и святителю Филарету приходилось нерѣдко утѣшаться различнаго рода выраженіями человѣколюбиво-благочестивыхъ чувствъ Москвы въ теченіе его продолжительнаго служенія на архіерейской кафедрѣ въ ней. Между прочимъ случай къ сему представился для него и за одинъ изъ послѣднихъ годовъ его проповѣднической дѣятельности, именно за 1858 годъ, когда въ декабрѣ (8-го) состоялось освященіе храма во имя св. Александра Невского при Покровской богадѣльнѣ Московскаго мѣщанскаго общества, что на Покровкѣ, у Покровскаго моста. Богадѣльня эта основана еще въ 1837 году, бывши помѣщена въ свободныхъ, но ветхихъ зданіяхъ бывшей Старо-Екатерининской больницы, расположенныхъ въ подмосковномъ селѣ Покровскомъ на землѣ Приказа общественнаго призрѣнія. Давая разрѣшеніе на постройку богадѣльни въ этихъ зданіяхъ,

¹⁾ Соч. Филар. V, 433—437. Бесѣды святителя-витія, которая имѣла быть отпечатанною въ значительномъ числѣ экземпляровъ, жаждали весьма многіе любители и почитатели его проповѣдническаго таланта. См. напр. письма Филар. въ *Чтен. Общ. люб. д. пр.* 1871, № 6, 37 стр. „Матеріаловъ для біографіи Филарета“.

тогдашній Московскій генераль-губернаторъ князь Д. В. Голицынъ отмѣтилъ, что она учреждается „для искорененія бродяжничества праздношатающихся мѣщанъ по улицамъ Москвы“¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, многіе бѣдные мѣщане, особенно достигшіе старости, не имѣя силъ зарабатывать себѣ хлѣбъ насущный трудами рукъ своихъ, принуждены были добывать его себѣ нищенствомъ. Мѣщанское же общество было малочисленно тогда и не богато средствами. Тѣмъ не менѣе, чтобы помочь горю и пріютить бѣдныхъ своихъ собратій, оно воспользовалось случаемъ обращенія зданій бывшей Старо-Екатерининской больницы въ богадѣльню и устроило послѣднюю сперва не въ широкихъ размѣрахъ, ассигновавъ на содежарніе ея по три тысячи рублей ассигнаціями въ годъ. Съ усиленіемъ средствъ своихъ, мѣщанское общество въ 1851 году къ старымъ зданіямъ богадѣльни пристроило три новыхъ каменныхъ корпуса, употребивъ на постройку ихъ до 60-ти тысячъ рублей. Съ увеличеніемъ помѣщеній сего благотворительнаго учрежденія, расширилась и самая благотворительная дѣятельность его. Кромѣ увеличенія числа призрѣваемыхъ, въ томъ же 1851 г. при богадѣльнѣ основано было училище и кромѣ престарѣлыхъ членовъ общества въ нее стали приниматься и малолѣтніе сироты того же общества. Въ 1857 году при богадѣльнѣ совершена была закладка храма во имя св. Александра Невскаго; а въ концѣ 1858 г. этотъ храмъ былъ уже готовъ къ освященію, каковое и совершилось вышеозначеннаго числа декабря сего года²⁾. Освященіе совершалъ опять самъ святитель Филаретъ, произнесшій по освященіи храма и бесѣду, также достопримѣчательную во многихъ отношеніяхъ. Въ этой бесѣдѣ витія, начавъ рѣчь съ библейскаго повѣствованія о созданіи втораго храма Иерусалимскаго, между прочимъ говоритъ: „Мы здѣсь не въ Иерусалимѣ. Не для града и народа созданъ сей храмъ. Никто не препятствовалъ его созиданію и никто не понуждалъ къ сему; и никогда къ подобному дѣлу не требуетъ

¹⁾ См. *Москов. Вѣдом.* 1888, № 241.

²⁾ Впослѣдствіи, именно въ память коронаціи, 1883 г., зданія Покровской богадѣльни еще болѣе расширились, для помѣщенія въ нихъ ремесленныхъ классовъ. Въ настоящее время въ богадѣльнѣ на попеченіи общества находятся до 1000 человекъ. См. тамъ-же.

понуженія сей градъ“¹⁾, издревле донынѣ любитель храмовъ Божіихъ. Добрая воля, благочестивое усердіе, человѣколюбіе общества гражданъ создали сей храмъ, въ соединеніи съ симъ домомъ, для того, чтобы *Лазарь* убогій, истощенный въ силахъ, беспомощный, не *лежалъ у воротъ богатаго*, или въ полуразрушенной хижинѣ другаго, почти также беспомощнаго; чтобы здѣсь общественно исполняемо было то, что призывается къ благословенію на судѣ Христовомъ, — призрѣніе странныхъ, немощныхъ, безпомощныхъ, питаніе алчущихъ, одѣяніе нагихъ. Но сего не довольно; человѣколюбіе христіанское возжелало еще, чтобы призрѣваемые здѣсь пользовались не только покойнымъ для нихъ жилищемъ, но и домомъ Божіимъ, чтобы имъ близко было находить духовную пищу и духовное врачевство душевныхъ болѣзней въ священнослуженіи и таинствахъ святаго храма. И сіе желаніе нынѣ исполняется. Благословенъ Богъ! Благословенно христіанское человѣколюбіе!“ И за тѣмъ изъ повѣствованія о созданіи втораго храма Іерусалимскаго, по связи съ только что изложеною исторіею храма при богадѣльнѣ, святитель-витія извлекаетъ „мысли, утѣшительныя для храмоздателей и полезныя для всѣхъ посѣтителей“ сего послѣдняго храма²⁾. „Благоденствіе Іерусалима возвысилось“³⁾: вотъ главное и ближайшее послѣдствіе созданія втораго храма Іерусалимскаго. Тоже послѣдствіе понятно указывалъ святитель-витія и для созиданія храмовъ Божіихъ по Москвѣ. Тоже послѣдствіе указывалъ онъ и для всей Россіи, подъ условіемъ сохраненія ею благочестія и человѣколюбія. Яснѣе и шире всего эта мысль высказана и раскрыта была имъ по случаю важнѣйшаго событія во внутренней жизни Россіи за время царствованія Александра II, — празднованія тысячелѣтія Россіи въ 1862 году, при подведеніи послѣднею итога всей своей тысячелѣтней жизни и дѣятельности.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

1) Т. е. Москва.

2) Соч. Филар. V, 477 и дал.

3) Тамъ-же, стр. 477.

ЗАПАДНАА СРЕДНЬКОВАА МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

II.

Мистическое движеніе въ Германіи въ XIV вѣкѣ. Новыя условія, содѣйствовавшія развитію этого движенія: борьба папства съ государственною властію; экскоммуникаціи и интердикты; недостатки въ жизни папъ и католическаго духовенства, разнообразныя физическія бѣдствія.—Сокрушеніе во грѣхахъ и самоистязанія „бичующихся“ (Флагеллянтовъ). Въ чемъ проявилось уклоненіе бичующихся отъ Церкви?—Общество такъ называемыхъ „друзей Божіихъ“. Женщины, принадлежавшія къ этому обществу и мистическое настроеніе ихъ.—Члены этого общества въ средѣ Доминиканцевъ.—Николай Базельскій, какъ организаторъ общества друзей Божіихъ, и Рульманъ Мерсвинъ, какъ одинъ изъ его главныхъ послѣдователей. Взгляды ихъ на религіозно-нравственный упадокъ католическаго общества и ихъ реформаторскія попытки.—Общіе выводы объ особенностяхъ мистическаго направленія друзей Божіихъ.

Эккартъ, какъ выдающійся проповѣдникъ, не могъ не пріобрѣсти себѣ большаго числа почитателей въ нѣмецкомъ обществѣ, которому возвѣщаются были новыя теософскія идеи на живомъ родномъ языкѣ. Но и независимо отъ личности Эккарта, многія неблагопріятныя условія въ политической и религіозной жизни нѣмецкой націи содѣйствовали усиленію мистическаго движенія, начало которому положено было въ періодъ крестовыхъ походовъ ¹⁾.

Главнымъ условіемъ, вліявшимъ на развитіе мистицизма въ

^{*)} См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1891 г., № 1.

¹⁾ Западная среднеѣковая мистика. Вып. I, стр. 234.

Германіи, какъ и вообще въ Западной Европѣ, нужно признать борьбу папъ съ свѣтскою государственною властію постепенно возрастающую вслѣдствіе преслѣдованія честолюбивыхъ теократическихъ притязаній ихъ на мірское владычество. Рѣшительныя притязанія на такое владычество были предъявлены, какъ извѣстно, со стороны Григорія VII и Иннокентія III. При послѣднемъ (1198—1216) къ началу XIII вѣка папская теократія проявилась на Западѣ во всемъ блескѣ своего суетнаго величія. Этотъ папа сталъ на самомъ дѣлѣ владыкою Западно-Европейскаго міра: государи трехъ могущественныхъ и образованныхъ странъ—Германіи, Франціи и Англіи принуждены были признать надъ собою его теократическую опеку, не говоря о другихъ менѣе значительныхъ владѣтеляхъ, сдѣлавшихся его вассалами. Народныя массы фанатически настроены были въ пользу папства, благодаря проповѣднической дѣятельности двухъ монашескихъ орденовъ—Францисканцевъ и Доминиканцевъ. Непосредственнымъ преемникамъ Иннокентія удалось, хотя и послѣ большого напряженія силъ, сокрушить въ Германіи династію Гогенштауфеновъ, которая не безъ основанія по своимъ національно-политическимъ стремленіямъ къ независимости уподоблена была папами династіи Ирода. Но послѣдовавшіе папы, закончившіе періодъ крестовыхъ походовъ, далеко не могли равняться по своимъ способностямъ съ Григоріемъ VII и Иннокентіемъ III, хотя и не отказывались отъ своихъ честолюбивыхъ притязаній. А между тѣмъ политическія условія въ Западно-Европейскихъ государствахъ, слагавшіяся съ окончаніемъ крестовыхъ походовъ, были совсѣмъ невыгодны для папъ. Феодализмъ, вредившій общественному благосостоянію, сталъ вездѣ ослабѣвать и уступать мѣсто монархизму. Усилившееся со времени крестовыхъ походовъ просвѣщеніе дало возможность западно-европейскому обществу сознать пагубныя послѣдствія папской теократіи. Неудивительно, если короли, почувствовавшіе свою силу, стали употреблять мѣры къ тому, чтобы свергнуть съ себя папскую опеку. Большой успѣхъ въ этомъ имѣлъ во Франціи Филиппъ IV Красивый, который, благодаря поддержкѣ всѣхъ сословій, вступилъ въ борьбу за свои права съ Бонифаціемъ VIII (1295—1303).

Бонифацій былъ низложенъ съ папскаго престола, а преемникъ его былъ принужденъ перенести свою резиденцію въ Авиньонъ (1303). Авиньонскіе папы, какъ извѣстно, стали рабами французскихъ королей. Такой ударъ былъ нанесенъ папству. Но преемники Бонифація VIII вовсе не намѣрены были разставаться съ своими прежними теократическими традиціями, почему стали снова стремиться къ тому, чтобы возстановить свой авторитетъ въ западной Европѣ. Во Франціи они были совершенно обезсилены. Поэтому вниманіе ихъ обращается на другія страны и особенно на Германію, съ которою находились въ постыпной враждѣ французскіе короли. И вотъ, со стороны Авиньонскихъ папъ предпринимается рядъ интригъ и открытыхъ насилій къ тому, чтобы подчинить Германію своей власти. Прежде всего, при посредствѣ монашествующихъ ордевовъ, распространяется идея, что нѣмецкая нація только тогда избавится отъ постоянныхъ внутреннихъ смуть, возникавшихъ въ ней вслѣдствіе неопредѣленности въ престолонаслѣдіи со времени междоцарствія, когда она будетъ пользоваться папскимъ покровительствомъ, и къ папѣ, какъ къ верховному судіи, будетъ обращаться за рѣшеніемъ споровъ о престолонаслѣдіи. Потомъ, такъ какъ права на императорскій престолъ въ Германіи предъявляли различные кандидаты, то со стороны папъ необходимо было употреблять всѣ усилія, чтобы упрочить верховную власть за тѣмъ изъ нихъ, кто болѣе былъ склоненъ къ подчиненію Церкви. Такъ по интригамъ папскимъ возникла въ Германіи ожесточенная междоусобная борьба между двумя соперничающими королями — Людовикомъ Баварскимъ и Фридрихомъ Австрійскимъ. Католическое духовенство поддерживало въ этой борьбѣ послѣдняго короля, потому что его противникъ Людовикъ Баварскій извѣстенъ былъ своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ римскому клерикализму. Послѣ восьмилѣтней войны (съ 1314—1322) Людовику удалось восторжествовать надъ своимъ соперникомъ при помощи большей части дворянства и духовенства. Временныя замѣшательства на папскомъ престолѣ благопріятствовали его торжеству. Но вскорѣ представились обстоятельства, которыя возобновили въ Германіи прерванную смуту съ большею силою. Избранный папою

французъ Іоаннъ XXII явился самымъ упорнымъ противникомъ Людовика. Отстаивая свои права на посредничество въ государственныхъ спорахъ, папа заявилъ, что Людовикъ можетъ быть признанъ законнымъ нѣмецкимъ императоромъ только съ его согласія, почему послѣдній и долженъ былъ униженно просить папскаго покровительства. Но Людовикъ держалъ себя вполне независимо и даже позволилъ себѣ подкрѣпить враговъ папы въ Италіи. Отъ этого вражда между свѣтскою государственною и папскою властію достигла высшихъ размѣровъ. Въ Авиньонѣ издана была булла, въ которой выставлялись разныя преступленія Людовика и къ числу ихъ было отнесено его покровительство явнымъ еретикамъ, вся вина которыхъ заключалась въ возстаніи противъ папскаго авторитета въ дѣлахъ вѣры. Людовику было предъявлено требованіе немедленно сложить съ себя императорскую корону, смиренно сознаться въ своей винѣ и испросить прощенія у папы, въ противномъ случаѣ его должно было постигнуть отлученіе отъ Церкви. Такому же отлученію долженъ былъ подвергнуться всякій подданный, позволившій себѣ признать Людовика законнымъ государемъ до примиренія его съ папою. Требованія папы, подкрѣпляемые угрозами, не произвели своего дѣйствія. Людовикъ съ сознаниемъ своего достоинства заявилъ, что онъ всегда сохранялъ полную преданность Церкви и свое правовѣріе готовъ торжественно засвидѣтельствовать предъ всѣми подданными, но никогда не признавалъ правъ папы на вмѣшательство въ дѣла государственныхныя, а потому и не намѣренъ входить съ папою въ какія бы то ни было объясненія. Напротивъ, онъ твердо рѣшился во что бы то ни стало отстаивать достоинство имперіи. Права Людовика были поддержаны многими подданными; даже между францисканскими монахами нашлись лица, перешедшія въ этой борьбѣ на сторону императора, вслѣдствіе недовольства расточительною и порочною жизнію Авиньонскаго двора. Борьба между государственною и папскою властію разгорѣлась. Людовикъ долженъ былъ увидѣть всю тяжесть этой борьбы, когда папа вооружилъ противъ него всѣхъ нѣмецкихъ князей, выставилъ новаго кандидата на императорскій престолъ въ лицѣ французскаго короля Карла IV и наложилъ на всю Гер-

манію интердиктъ ¹⁾. Нѣмцы не помнили примѣненія интердикта къ своей странѣ съ такою безпощадною послѣдовательностію, какъ это сдѣлано было теперь: не только во всѣхъ церквахъ, но и въ монастыряхъ, пользовавшихся независимостію, богослуженіе было прекращено и духовныя лица, позволявшія себѣ изъ состраданія къ нуждамъ народа, совершать какія-либо требы, подвергались тяжкимъ преслѣдованіямъ. Для простаго народа интердиктъ казался тѣмъ болѣе страшнымъ, что при частыхъ, физическихъ бѣдствіяхъ, постигавшихъ Германію—землетрясеніяхъ, эпидемическихъ болѣзняхъ усилилась смертность, а заболѣвающіе и умирающіе лишались права пользоваться церковнымъ напутствіемъ. Нерѣдко города оглашались бесплоднымъ стономъ и криками народа, требующаго отъ духовенства выполненія своихъ обязанностей, но рѣдкіе священники и монахи измѣняли папской волѣ. Понятно, что народъ могъ считать виновникомъ своихъ бѣдъ императора, навлекшаго на всю страну церковное отлученіе. Людовикъ, однако, не упдалъ духомъ. Онъ предпринялъ походъ на Римъ (1328 г.) и по взятіи священнаго города приказалъ здѣсь низложить папу, незаконно живущаго въ Авиньонѣ, какъ преступника и еретика. На торжественномъ собраніи одинъ строгій Францисканецъ сказалъ рѣчь, въ которой оправдалъ всѣ дѣйствія Людовика, причемъ, имѣя въ виду заботы императора объ успокоеніи страны, сравнивалъ его съ ангеломъ—вѣстникомъ мира, а папу, какъ врага народа, безсердечно относящагося даже къ младенцамъ, лишаемымъ по смерти церковнаго погребенія, уподобилъ Ироду. Жители Рима такъ были возбуждены противъ Іоанна XXII, что публично сожгли его изображение, а Людовикъ, по общему народному настоянію, избралъ новаго папу Николая V. Послѣдній, тотчасъ по избраніи, предалъ проклятію своего соперника и утвердилъ Людовика на императорскомъ престолѣ. Но Іоаннъ XXII успѣлъ сохранить свою власть при помощи французскаго короля и нѣкоторыхъ нѣмецкихъ князей, измѣнившихъ императору. Онъ сталъ те-

¹⁾ Preger, Der Kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland, Münch. 1877 p. 43.

перъ предъявлять еще большія требованія, признавалъ уже невозможнымъ прощеніе Людовика, даже при признаніи имъ своей виновности; настаивалъ на скорѣйшемъ избраніи новаго императора. Хотя Іоаннъ XXII скоро умеръ, но политикъ его слѣдовалъ новый папа Бенедиктъ XII. Напрасно Людовикъ сталъ дѣлать попытки къ сближенію съ новымъ папою; онъ не возбуждалъ къ себѣ никакого довѣрія послѣ своихъ рѣшительныхъ дѣйствій противъ клерикализма. Борьба между свѣтскою и духовною властію возгорѣлась съ новой силою. Германія, до крайности ослабленная этою продолжительною борьбою, раздѣлилась на части, причемъ нѣкоторыя мѣстности, стоявшія на сторонѣ папы, были опустошены императорскими войсками. Тогда Людовикъ сдѣлалъ воззваніе къ нѣмецкому народу, чтобы при возбужденіи національнаго чувства, отразить папскія притязанія. Онъ созвалъ блестящій рейхстагъ во Франкфуртѣ въ 1338 году; на немъ присутствовали всѣ германскіе курфюрсты и многіе вельможи. Людовикъ здѣсь прежде всего для оправданія своего католическаго правовѣрія прочиталъ символъ вѣры и произнесъ рѣчь, въ которой краснорѣчиво описалъ бѣдствія, испытанныя странною отъ незаконнаго вмѣшательства папъ въ государственныя дѣла. Рѣчь его встрѣчена была общимъ одобреніемъ. Поведеніе папы по отношенію къ императору найдено низкимъ; интердиктъ признанъ мѣрою несправедливою и несогласною съ духомъ христіанской религіи. Важнѣе-же всего, что на сеймѣ шесть курфюрстовъ пришли къ единогласному рѣшенію на будущее время при избраніи императора дѣйствовать независимо отъ папы. Было заявлено, что священная римская имперія не должна находиться подъ папскою опекою; императоръ, избранный курфюрстами не нуждается въ папскомъ утвержденіи; власть его происходитъ отъ Бога, а не отъ папы. Людовикъ издалъ даже эдиктъ подобнаго содержанія, которымъ было объявлено, что производящіе императорскую власть отъ папской должны считаться за измѣнниковъ. Велико было впечатлѣніе, произведенное этими постановленіями на нѣмецкую націю, особенно, когда сторону императора поддержали многіе свободномыслящіе ученые, позволившіе въ своихъ сочиненіяхъ рѣшительно опроверг-

нуть папскую теократическую систему (Марселій Падуанскій). Значительная часть духовенства, выполнявшаго интердиктъ по настоянію папы, перешла на сторону императора и возстановила прекращенное богослуженіе. Нѣмецкіе минориты и раньше не соблюдавшіе папскаго интердикта, теперь стали съ большею смѣлостію выполнять свои религіозныя обязанности. Однако и папа имѣлъ въ нѣмецкомъ духовенствѣ своихъ многочисленныхъ приверженцевъ, которые вступили въ борьбу съ императорскою партіею. Внутренній раздоръ въ Германіи поэтому все болѣе осложнялся. Каждая изъ борющихся партій обвиняла другую въ измѣнѣ. Императорская партія обвиняла папскую въ измѣнѣ народности и государству, а клерикальная партія обвиняла императорскую въ ереси и грозила церковными экскоммуникаціями и интердиктомъ. Теперь императору нужно было изыскать средства по крайней мѣрѣ для уменьшенія числа своихъ внутреннихъ враговъ. Уже по возвращеніи изъ Италіи въ 1329 году императоръ принялъ сильныя мѣры противъ того духовенства, которое на основаніи интердикта отказывалось выполнить свои обязанности. Со времени Рензскаго сейма эти мѣропріятія обострились: какъ отдѣльныя лица, такъ и цѣлыя общества, соблюдавшія папскіе экскоммуникаціи и интердикты, были лишены свободы и своихъ привилегій. Многіе изъ монаховъ были сосланы въ ссылку съ конфискаціею имущества. Послѣдовавшая въ 1342 году смерть Бенедикта XII казалось развязывала руки императору. Но преемникъ его Климентъ VI возобновилъ борьбу съ новою силою. Ужасныя проклятія опять обрушились на Людовика и нѣмецкіе курфюрсты уполномочены были выбрать новаго императора. Французскія деньги произвели свое благоприятное дѣйствіе въ Германіи. Многіе князья перешли на сторону папы. Однако Людовикъ не отчаявался. Онъ еще разъ собралъ всѣ свои силы для новаго похода въ Италію. Тогда папа въ 1346 году разразился новымъ неслыханнымъ анаематствованіемъ. Императоръ не только лишился своего престола и имущества, но какъ неисправимый еретикъ изгонялся изъ всякаго человѣческаго общества, признавался достойнымъ смертной казни и не заслуживающимъ церковнаго погребенія. „Гнѣвъ Божій и проклятіе наше да постигнутъ его!“

Таковы были заключительныя слова буллы. „Повергаясь во прахъ, молимъ Всемогущаго да сотретъ Онъ съ лица земли этого безбожника, да разрушитъ его гордость и предастъ его въ руки враговъ. Пусть онъ понесетъ отъ нихъ наказаніе, которое ему будетъ приготовлено. Да будетъ проклято его вхожденіе и исхожденіе. Рука Всемогущаго да поразитъ его слѣпотю, сумасбродствомъ, бѣшенствомъ. Да обрушится молнія небесная на его главу; гнѣвъ Всемогущаго и первоверховнаго Апостола, наслѣдіе котораго онъ хочетъ похитить, да восплаетъ въ немъ въ сей и будущей жизни. Весь міръ да ополчится противъ него. Пусть подъ нимъ разверзется земля и онъ падетъ въ пропасть. Да исчезнетъ его имя, да погибнетъ его память, да возстанутъ противъ него всѣ стихіи міра. Его жилище да будетъ опустошено, носимое имъ имя святаго да обратится на погибель ему. Пусть его дѣти да будутъ изгнаны изъ-отцовскихъ владѣній и своими глазами увидятъ безчестіе и позоръ своего отца“.

Это папское проклятiе окончательно сразило императора. Противники Людовика стали дѣйствовать противъ него смѣлѣе, а друзья отшатнулись отъ него. Выступилъ новый кандидатъ на императорскій престолъ Карлъ IV и самъ Людовикъ внезапно умеръ во время охоты (1347), какъ полагаютъ отъ поднесеннаго яда. Августинскіе монахи отказались похоронить умершаго императора, хотя и были обязаны ему устройствомъ новаго монастыря для своего ордена въ Мюнхенѣ. Жители Мюнхена предали своего государя законному погребенію только спустя двѣнадцать лѣтъ; но епископъ Фрейзингенъ приказалъ выкопать тѣло его изъ могилы. И до сихъ поръ ультрамонтанскіе историки не могутъ безъ озлобленія вспоминать о немъ; не считаютъ его царствованія законнымъ и называютъ періодъ правленія его—періодомъ безвластія (*imperium vacans*) ¹⁾. Нѣмцы поздно оцѣнили заслуги своего императора въ твердомъ и самоотверженномъ отстаиваніи національныхъ интересовъ подданныхъ и только по смерти его вполнѣ сознали кого они лишились. Во всякомъ случаѣ описанныя нами смуты, ви-

¹⁾ Raynaldi Annales Ecclesiastici an. 1346 n. 9. Rohrbacher, Histoire de l'Eglise t. VIII p. 541.

новниками которыхъ были папы, преслѣдовавше свои честолюбивые интересы, окончились невыгодно для нихъ. Нѣмецкій народъ, испытывая отъ папъ цѣлый рядъ несправедливостей, явно утрачивалъ чувство преданности не только къ папѣ, но и къ католической церкви, которая, злоупотребляя своими экскоммуникаціями и интердиктами, поступала по отношенію къ нему не какъ „чадолюбивая мать, а какъ мстительная мачиха“. Во всѣхъ классахъ нѣмецкаго народа созрѣвало сознание національнаго единства, приводившее его къ сверженію папскаго деспотизма, по крайней мѣрѣ, въ политической сферѣ. И Карлъ IV послѣ двухъ безуспѣшныхъ лѣтъ достигъ, наконецъ, привлеченія на свою сторону симпатій нѣмецкой націи главнымъ образомъ тѣмъ, что утвердилъ права имперіи, провозглашенныя въ Рензѣ и освободилъ Германію отъ страшнаго интердикта. Государственный законъ, извѣстный подъ именемъ золотой буллы (1356) окончилъ, наконецъ, эту долгую и печальную борьбу: Германія, какъ и Франція, навсегда завоевали свою политическую свободу по отношенію къ папству. Еще шире и глубже подготавливалась оппозиція противъ католичества въ церковной сферѣ вслѣдствіе сознанія явнаго поправія іерархіею высшихъ религіозно-нравственныхъ интересовъ. Авиньонскіе папы, съ такою безопадною настойчивостію добивавшіеся мірскаго владычества въ Германіи, раболѣпствовали во Франціи предъ королями, публично оправдывая ихъ беззаконія и грубые пороки. Они и не думали объ изысканіи мѣръ для противодѣйствія возраставшимъ недостаткамъ въ религіозной жизни различныхъ классовъ западно-европейскаго общества. Наоборотъ, праздность, расточительность и распущенность были такими обычными явленіями при самомъ Авиньонскомъ дворѣ, что Петрарка въ своихъ письмахъ называетъ этотъ дворъ „дворомъ блудницъ“ „Новымъ Вавилономъ“¹⁾. Безнравственность папъ съ поразительною наглядностію предстала предъ всѣмъ западно-европейскимъ обществомъ со времени наступившаго великаго раскола, когда соперничающіе папы другъ друга во взаимной перепискѣ стали обличать въ самыхъ грубыхъ преступле-

¹⁾ Bach. Meister Eckhart p. 17—21.

ніяхъ. Католическіе прелаты при Римскомъ и Авиньонскомъ дворѣ слѣдовали примѣру папъ и не безъ основанія были называемы современниками, не прелатами, но „пилатами, уловляющими въ свои сѣти не души, а кошельки“. О достоинствѣ низшаго духовенства можно судить на основаніи разнообразныхъ свидѣтельствъ о преступномъ конкубинатѣ, который въ XIV в. получилъ какъ бы законную общую силу. Самые главные монашескіе ордена, которые одни только имѣли еще нѣкоторое вліяніе на народъ, Доминиканцы и Францисканцы, утратили первоначальный авторитетъ вслѣдствіе измѣны главному обѣту нищеты, ухищренно оправдываемой различными софистическими аргументами. Доминиканцы, обогащая свой орденъ, оправдывали себя тѣмъ положеніемъ, что нажитыя богатства составляютъ не частную собственность того или другаго изъ нихъ, а собственность ордена, хотя это нисколько не препятствовало употреблять ихъ исключительно для удовлетворенія своей чувственности. Францисканцы давали папѣ фиктивное титуло собственности своихъ имуществъ, но пользовались ими сами. Плодомъ незаконнаго обогащенія была возрастающая распущенность нищенствующихъ орденовъ, которая долго была чужда имъ. Такое духовенство не могло внушить себѣ уваженія со стороны народа и еще менѣе могло оказывать благотворное вліяніе на его нравственность. Оно должно было въ значительной степени нести на себѣ отвѣтственность въ томъ, что противодѣйствіе общему религіозно-нравственному упадку побуждало частныхъ лицъ, не обладавшихъ положительными богословскими знаніями, изыскивать незаконные пути ко спасенію. А между тѣмъ потребность въ изысканіи пути ко спасенію на западѣ видимо усиливается въ это время не только вслѣдствіе возрастающей распущенности во всѣхъ классахъ общества, но также и вслѣдствіе усиливающихся разнообразныхъ физическихъ бѣдствій.

Природа, повидимому, уклонилась отъ своихъ естественныхъ законовъ: всюду не только въ Германіи, но и во всей Западной Европѣ проявлялось въ страшныхъ формахъ одно разрушеніе. Необыкновенный налетъ саранчи уже въ 1338 году уничтожилъ хлѣба на нивахъ, а въ слѣдующіе годы (1342 и

1343) ея перелеты сопровождалась новыми страшными опустошеніями полей. Голодъ сильно уменьшилъ населеніе особенно въ верхней Германіи. Затѣмъ въ 1348 году появилась въ Италіи и южной Франціи моровая язва, извѣстная подъ именемъ черной смерти, которая также дошла до Германіи и стала страшнымъ бичемъ для Европы. Въ Германіи жертвъ моровой язвы насчитывалось болѣе милліона. Въ какихъ размѣрахъ она опустошала отдѣльныя мѣстности можно заключить изъ того, что въ Базелѣ въ теченіе года было покинуто ею до 14000 человекъ, а въ Страсбургѣ до 16000. Многие села и города остались безъ населенія и правительство долго не рѣшалось заботиться объ ихъ обновленіи. Корабли двигались въ морѣ безъ людей. „Не повѣрять“, говоритъ Петрарка, „что было время, когда вселенная казалось приходила къ полному опустошенію: дома оставались безъ семействъ, города были безъ гражданъ, поля—невоздѣланы и покрыты трупами! Повѣрять ли этому потомство? Мы сами съ трудомъ себѣ вѣримъ и однако видимъ это своими глазами. Выйдя изъ своихъ домовъ, мы обходимъ городъ и находимъ его полнымъ умершихъ, или умирающихъ. Мы возвращаемся къ себѣ и не находимъ тамъ своихъ близкихъ: они погибли въ нѣсколько минутъ нашего отсутствія. Счастливы будущія поколѣнія, которыя не увидятъ такихъ бѣдствій и которымъ, быть можетъ, наше описаніе представится совершенно мифическимъ“¹⁾. Другіе писатели говорятъ, что двѣ трети людей были истреблены этой всеобщей смертностью. Были города, въ которыхъ осталась только девятая, или двадцатая часть жителей. Нѣкоторыя провинціи положительно были обращены въ страшныя пустыни. Повсюду слышались стоны, рѣзкія жалобы, ужасныя рыданія. Вообще, говорятъ хроники того времени, „трудно подумать, чтобы во время потопа воды истребили болѣе людей, чѣмъ морь уложилъ ихъ въ могилы въ теченіе четырехъ, или пяти лѣтъ“²⁾. Но и этимъ незакончились физическія бѣдствія. Срашная болѣзнь въ разныхъ мѣстахъ сопровождалась необычайными землетрясеніями,

1) Rohrbacher, Histoire de l'Eglise t. VIII p. 571.

2) Ibid.

отъ которыхъ нѣкоторые города были совершенно разрушены, пострадали отчасти и другіе. 25 ноября 1346 г. первое землетрясеніе началось въ Базелѣ и сопровождалось разрушеніемъ кафедральнаго собора. 25 ноября 1348 года другое такое же бѣдствіе распространило ужасъ въ Верхней Германіи. Городъ Виллахъ былъ совершенно разрушенъ; нѣсколько сотъ замковъ обрушилось съ возвышенностей, на которыхъ были построены; горы распались и цѣлыя деревни погибли подъ ихъ развалинами. 18 октября 1356 года въ 10 часовъ вечера началось въ Базелѣ новое землетрясеніе, превосходящее своею силою всѣ предыдущія. Удары повторялись съ возрастающею силою въ продолженіе ночи и въ теченіе нѣсколькихъ слѣдующихъ дней. Черезъ девять дней утромъ большая часть города была разрушена. Въ кафедральномъ соборѣ новыя стѣны распались; камни колонъ рассыпались; хоръ опрокинулся, разрушивъ при своемъ паденіи главный алтарь. Отъ церкви доминиканцевъ остался только одинъ хоръ. Другіе храмы и общественныя зданія представляли не менѣе печальное зрѣлище. Къ довершенію несчастія, пожаръ вспыхнулъ въ средѣ нагроможденныхъ развалинъ и истребилъ множество строеній, которыя были пощажены землетрясеніемъ. Сосѣдній съ Базелемъ городъ Льеталь былъ совершенно разрушенъ; въ Бернѣ и Констанцѣ населеніе испытывало отдаленныя слѣдствія того-же землетрясенія ¹⁾. Петрарка, дополняя печальную картину бѣдственнаго состоянія Европы въ описываемое время новыми фактами, въ порывѣ необыкновенной скорби говоритъ: „что-же, Господи, неужели мы самые злые люди, существовавшіе когда либо на землѣ? Ты заставилъ насъ загладить преступленія всѣхъ вѣковъ, предназначивъ насъ къ перенесенію такихъ жестокихъ наказаній, которыя когда либо были посылаемы Тобою на нечестивыхъ“ ²⁾.

Неудивительно, если такія страшныя бѣдствія могли вызвать даже въ глубокопадшемъ обществѣ самое пламенное и сердечное сокрушеніе во грѣхахъ и стараніе улучшить свою жизнь. Видя вокругъ себя тысячи людей, поражаемыхъ недугомъ язвы,

¹⁾ Jundt, Les Amis de Dieu au quatorzieme siecle. Paris 1879, p. 198.

²⁾ Rohrbacher Histoire de l'Eglise t. VIII p. 571.

или падающихъ подъ ударами другихъ бѣдствій, естественно было всѣмъ ожидать скорой своей гибели, входить въ самихъ себя, провѣрять себя въ виду скорого перехода въ другую жизнь; тогда всѣ земныя и чувственныя блага, которыя до того плѣняли душу, должны были утрачивать свою силу для того, въ комъ еще оставалась искра вѣры, лучъ добра. Таковы были слѣдствія бѣдствій переживаемыхъ въ описываемое время Европейскимъ обществомъ. „Всѣ смотрѣли другъ на друга, по словамъ современника, какъ на жертвы обреченныя на смерть. Кто заражался язвой, готовился къ своему послѣднему пути. Какъ-бы ни было внезапно наступленіе смерти, люди сводили счеты съ своею совѣстію: они умирали съ покаяніемъ и приобщеніемъ таинства евхаристіи. Нѣкоторые изъ умирающихъ, покинутые въ своихъ домахъ и лишеныя наслѣдниковъ, отдавали свои имущества въ пользу церквей и монастырей. Со всѣхъ сторонъ толпы пилигримовъ стекались въ Римъ для полученія щедрыхъ папскихъ индульгенцій, объявленныхъ Климентомъ VI въ 1345 году по случаю установленнаго юбилея для празднованія памяти Апостола Петра. Во многихъ городахъ самъ народъ, слѣдуя воззваніямъ проповѣдниковъ, добровольно наложилъ на себя особые обѣты и посты.

Но эти въ большинствѣ случаевъ формальные способы покаянія, согласныя съ требованіями и постановленіями католической церкви, далеко не могли удовлетворять лицъ, отличавшихся сильнымъ религіознымъ чувствомъ и пылкою фантазіею и склонныхъ къ глубокому сокрушенію во грѣхахъ. Въ духѣ времени и сообразно съ печальными внѣшними условіями они по своимъ личнымъ субъективнымъ соображеніямъ изобрѣтали для этого особые способы и впадали при этомъ въ новыя крайности. Такъ, варварское самоистязаніе, составлявшее одно изъ необходимыхъ условій для достиженія созерцательнаго мистическаго настроенія духа, проявилось въ видѣ страннаго и уродливаго публичнаго самобичеванія, казавшагося самымъ цѣлесообразнымъ и достаточнымъ средствомъ для заглаженія грѣховъ. Во многихъ городахъ стали собираться большія толпы людей съ тѣмъ, чтобы совмѣстно совершать подвиги самобичеванія и своимъ примѣромъ во время путешествій вызывать

себѣ подражаніе и пріобрѣтать новыхъ послѣдователей. Такъ образовались въ разныхъ странахъ длинныя процессіи „бичующихся“, которыя посредствомъ хороваго пѣнія сначала старались вызвать въ себѣ религіозно-экстатическое настроеніе духа, а потомъ завершали пѣніе бичеваніями. Первая партія бичующихся составила въ Италіи еще въ 1260 году съ цѣлю предпріятія путешествія въ Римъ для покаянныхъ подвиговъ. Каждый изъ участвовавшихъ въ процессіи долженъ былъ регулярно бичевать себя по два раза въ день, продолжая это самоистязаніе въ теченіе тридцати трехъ дней по числу лѣтъ земной жизни Іисуса Христа. Этотъ примѣръ нашелъ себѣ подражаніе особенно въ Германіи. Здѣсь обыкновенно составлялись толпы лицъ обоюго пола отъ ста до двухсотъ человекъ, подъ руководствомъ особыхъ мейстеровъ, или учителей, которые предварительно подъ присягою обязывались подвергать себя бичеванію въ теченіе тридцати трехъ дней предъ храмами въ различныхъ мѣстностяхъ и затѣмъ двигались въ путь. Шли они процессіей по два въ рядъ ко храму въ шапкахъ съ нашитыми на нихъ спереди красными крестами, почему и называли себя „Братствомъ креста“. Каждый членъ этого чудовищнаго братства держалъ предъ собою бичъ съ узломъ на оконечности и четырьмя желѣзными иглами. Шествіе открывалось общимъ хоровымъ пѣніемъ покаяннаго гимна, начинавшагося слѣдующимъ стихомъ:

Вотъ совершается богомольное странствіе
 Самъ Христосъ грядетъ въ Іерусалимъ,
 Въ рукъ своей Онъ держитъ крестъ.
 Спаситель, помилуй насъ...

Бичеваніе братчики совершали на площади предъ храмомъ послѣ особыхъ приготовленій. Снявши съ себя обыкновенную одежду, они надѣвали саваны, или бѣлыя покрывала, доходившія отъ пояса до ступень ногъ. Затѣмъ слѣдовало покаяніе. Всѣ, выражавшіе готовность каяться, ложились въ кругъ. Каждый при этомъ избиралъ особое положеніе, сообразно съ тѣмъ, въ чемъ чувствовалъ себя виновнымъ. Клятвопреступникъ ложился на бокъ, выставя три пальца надъ своею головою; прелюбодѣй ложился внизъ животомъ. Однимъ словомъ, всѣ лежи-

лись на разные лады. Потомъ старшина, или мастеръ шагаль поочереди черезъ каждаго братчика, распростертаго на землѣ, ударялъ своимъ бичемъ и говорилъ: „дай Боже тебѣ прощеніе всѣхъ твоихъ грѣховъ! Возстань очищенный“. Старшина шагаль черезъ всѣхъ и черезъ кого онъ переходилъ, тотъ вставши вслѣдъ за старшиной, шагаль черезъ лежащаго впереди его. Когда они оба переходили черезъ третье лице, то этотъ вставалъ въ свою очередь и шагаль съ ними черезъ четвертаго, а четвертый черезъ пятаго и т. д. Эти лица также повторяли за старшиною его слова и, подобно ему, били лежащихъ бичемъ, пока, наконецъ, поочереди не поднимались всѣ. Потомъ составлялся кругъ, при чемъ нѣкоторые; считавшіеся лучшими пѣвцами, запѣвали гимнъ. Имъ вторила вся братія. Пѣніе имѣло веселые плясовые мотивы. Мастеръ, стоящій въ кругу, приглашалъ къ продолженію бичеванія словами: „выходите желающіе каяться, избѣжимъ огненной геены“ и т. д. Братчики опять бичевали себя съ такою силою, что истекали кровью. Такое бичеваніе совершалось при троекратномъ круговомъ движеніи подъ руководствомъ старшины, возбуждавшаго бичующихся къ своей операціи особою пѣснью:

Поднимите ваши руки
 Пусть Богъ сжалятся надъ вами!
 Христу было дано на крестѣ желчи
 Припадемъ-же къ Его кресту! 1).

Бичеваніе заканчивалось особыми наставленіями старшины и пѣніемъ письма, которое выдавалось за посланіе, принесенное съ неба ангеломъ іерусалимскому патріарху. Это посланіе имѣло черты, заимствованныя изъ Апокалипсиса и примѣненныя къ современному состоянію нѣмецкаго народа. Оно возвѣщало гнѣвъ

1) Nun hebet auf Alle eure Hände,
 Dass Gott das grosse Sterben wende,
 Hebet auf Alle eure Arme,
 Dass sich Gott über euch erbarme!
 Christ ward gelobet mit Gallen,
 Des sollen wir an ein Kreuze fallen.—
 Iörstermann, Die christlichen Gesslesgesellschaften.

Halle, 1828. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter theil II s. 301—302 Leipzig. 1881.

Божій за тяжкія преступленія, совершаемыя повсемѣстно, особенно за нарушеніе святости воскреснаго дня, за несоблюденіе постовъ, за богохульство, ростовщичество и прелюбодѣяніе. Отъ лица Іисуса Христа требовалось отъ каждаго для очищенія грѣховъ и снисканія милосердія Божія удалиться въ себя и подвергнуться самобичеванію въ продолженіе тридцати трехъ дней. Бичующіеся въ послѣдствіи стали впадать въ новыя крайности: присвоили себѣ право совершать чудеса, изгонять бѣсовъ, разрѣшать другихъ отъ грѣховъ въ силу своей собственной чистоты, приобрѣтенной посредствомъ такого самоистязанія, которое приравнивалось бичеваніямъ Іисуса Христа, составлявшимъ одинъ изъ видовъ Его страданій. Они недолго удерживались въ предѣлахъ видимаго аскетическаго благочестія и скоро заявили себя самою грубою безнравственностію, неизбежною въ беспорядочныхъ сборищахъ людей мужскаго и женскаго пола. Поэтому папа вынужденъ былъ въ 1349 году издать буллу, которою бичующіеся подвергались строгому преслѣдованію. Въ буллѣ говорилось, что папа съ тяжкимъ соболѣзнованіемъ узналъ о суетвѣрномъ нововведеніи, появившемся въ Германіи, внушенномъ княземъ тѣмы, виновникомъ всякаго зла; указывалось, какъ толпа простыхъ людей подъ предлогомъ благочестія могла допускать дѣйствія, противныя св. Писанію, потому только, что была обольщена лжецами, увѣряющими, будто Іисусъ Христосъ въ видѣніи являлся іерусалимскому патріарху, между тѣмъ какъ въ Іерусалимѣ до сихъ поръ (со времени перваго крестоваго похода) не было патріарха. „Эта сумасбродная секта“, по словамъ буллы, „размножается со дня на день; смѣлая въ своихъ правилахъ и обычаяхъ она пренебрегаетъ установленными порядками, думая оправдать себя, не нуждаясь въ ключахъ Церкви. Жизнь этой секты странная: она составляетъ тайныя сборища, отступающія отъ всякихъ правилъ нравственности, слѣдующія самымъ грубымъ заблужденіямъ и предразсудкамъ. Намъ особенно возмущаетъ, что нѣкоторые изъ лицъ, принадлежавшихъ къ нищенскому ордену, привлекаютъ въ эту секту своимъ проповѣдническимъ словомъ“. Затѣмъ изъ буллы мы узнаемъ, что бичующіеся изувѣры оказались виновными въ фанатическомъ преслѣдо-

ванія Іудеевъ, что они запятнали себя даже убійствомъ христіанъ, нарушеніемъ правосудія, похищеніемъ и грабежемъ частной собственности. Потому повелѣвалось всѣмъ епископамъ по своему усмотрѣнію привлекать бичующихся къ суду и въ случаѣ ихъ упорства отлучать отъ церкви, заключать въ тюрьму, или осуждать на смертную казнь ¹⁾. Нельзя не замѣтить однако изъ приведеннаго содержанія папской буллы, что хотя общество бичующихся признавалось страшно вреднымъ и опаснымъ, тѣмъ не менѣе существенныя особенности его далеко не выяснены съ надлежащею опредѣленностію и полнотою. Если не принимать во вниманіе, что бичующіеся, по словамъ буллы, „не нуждались въ ключахъ церкви“, присвоиваемыхъ римскими папами по праву преемства отъ апостола Петра, то всѣ заблужденія ихъ могутъ быть сведены къ грубому суевѣрію и практической безнравственности, не обусловливаемой какими-нибудь особыми религіозными принципами. Но заблужденія бичующихся были болѣе широкими и опасными. Ихъ бичеваніе, сопровождаемое троекратнымъ круговымъ движеніемъ и пѣніемъ съ плясовыми мотивами, напоминаетъ „радѣнія“ нашихъ сектантовъ хлыстовъ и скопцевъ, и явно свидѣтельствуетъ о мистическомъ ихъ направленіи, хотя и недостаточно опредѣлившимся. Цѣль бичеванія не только состояла въ томъ, чтобы имъ вызвать плачь о грѣхѣхъ и тѣмъ выразить протестъ противъ католическаго формализма, поддерживаемаго особенно папскими индульгенціями, но вмѣстѣ съ тѣмъ вызвать восторженное экстатическое настроеніе духа, которое само по себѣ соединялось съ обычною самоувѣренностію въ достиженіи полной нравственной чистоты и въ возможности позволять себѣ безразлично все въ такомъ состояніи (антиномизмъ). Противодѣйствуя католическому извращенію таинства покаянія, выразившемуся въ индульгенціяхъ, при которыхъ сердечное сокрушеніе во грѣхахъ оставалось на заднемъ планѣ, бичующіеся въ сущности принципиально отрицали значеніе таинства покаянія, замѣняя его нововозбрътеннымъ нрав-

¹⁾ Rohrbacher Histoire de l'Eglise t. VIII p. 573. Raynaldi Annales Ecclesiastici an 1349.

ственно-очистительнымъ средствомъ самоистязанія. Предоставляя право своимъ мірскимъ старцамъ, или мейстерамъ свидѣльствовать о прощеніи грѣховъ и о нравственной чистотѣ достигнутой безъ посредства Церкви, бичующіеся тѣмъ самымъ отрицали авторитетъ іерархіи, на что, впрочемъ, сдѣланъ нѣкоторый намекъ и въ папской буллѣ. Отрицательное, презрительное отношеніе къ іерархіи ясно выразилось въ обществѣ бичующихся, какъ это съ особымъ удовольствіемъ отмѣчаетъ протестантскій историкъ средневѣковой нѣмецкой мистики. На предлагаемый бичующимся вопросъ, какъ они осмѣливались проповѣдывать, не получая на это права, послѣдніе отвѣчали часто дерзко инымъ вопросомъ: „кто вамъ предоставилъ тоже право и откуда знаете, что только вы можете освящать тѣло Христово и что то истинно, о чемъ вы проповѣдуете“? ¹⁾ Впрочемъ, сектантскій еретическій характеръ бичующихся въ оппозиціонномъ отношеніи ихъ къ католической церкви явно не опредѣлился. Самое появленіе своеобразнаго общества обязано временнымъ бѣдствіямъ, оказавшимъ вліяніе на болѣзненное возбужденіе фантазіи частныхъ лицъ. Благодаря строгимъ мѣрамъ, принятымъ со стороны католическихъ властей, слѣды этого общества скоро скрываются.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Was den Widerstand der Hierarchie erweckte, war die Emancipation von der Ordnung der Kirche, eine Satisfaction für die Sünden, welche nicht von der Kirche vorgeschrieben war und eine Freisprechung von Sünden nicht durch Priester, sondern durch Laien... Der Frage Klerikers: wie könnt ihr predigen ohne Beruf? antwortete häufig die Gegenfrage: Und wer hat euch berufen, und woher wisst ihr, dass ihr Christi leib consecrit, und dass es das wahre Evangelium est. das ihr verkündet? (Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter th. II s. 303).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пісте: вооѣмен.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАА СРЕДНЄВѢКОВАА ИИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Въ тоже время, подъ вліяніемъ тѣхъ-же условій, возникаетъ въ Германіи новое общество, въ которомъ мистическое направленіе обозначается съ большею опредѣленностію. Это общество извѣстно подъ горделивымъ названіемъ „друзей Божіихъ“¹⁾. Такое названіе усвоено новымъ обществомъ, во-первыхъ, потому, что оно цѣлью своей жизни ставило достиженіе ближайшихъ, такъ сказать, интимныхъ отношеній къ Богу, основанныхъ на чувствѣ безкорыстной любви къ Нему, устранявшемъ всякія стороннія практическія, или эвдемонистическія побужденія и во-вторыхъ, тѣмъ самымъ думало снискать отъ Бога полное довѣріе, какое только возможно получить другу отъ друга, и которое нагляднѣйшимъ образомъ можетъ выражаться въ постоянныхъ, внутреннихъ сверхъестественныхъ откровеніяхъ. Свое право на такое названіе послѣдователи новаго общества оправдывали ссылками на различныя мѣста Священнаго Пи-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 1, 1893 г.

1) Важнѣйшими пособіями при ознакомленіи съ обществомъ „друзей Божіихъ“ служили для насъ, кромѣ цитированныхъ трудовъ Пререра, Неавдера, Порбашера, слѣдующія сочиненія: 1) *Carl Schmidt*, Die Gottesfreunde im XIV Jahrhundert Iena, 1854. 2) *Schmidt*, Nicolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften. Wien, 1866. 3) *Schmidt*, Johannes Tauler von Strasburg, Hamburg, 1841. 4) *Iundt*, Les Amis de Dieu au XIV siecle. Paris, 1879. 5) Rieger, Die Gottesfreunde in deutschen Mittelalter. Darmstat. 1888.

санія. Они толковали въ свою пользу тѣ мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ говорится о вѣрѣ и любви, какъ условіяхъ, приводящихъ къ тѣсному общенію съ Богомъ, понимаемыхъ ими тенденціозно въ смыслѣ такихъ началъ, въ которыхъ выражается хотя и самая пламенная, но пассивная преданность Богу. Они-же любили ссылаться на такія мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ говорится о видѣніяхъ и внутреннихъ откровеніяхъ, сообщаемыхъ Богомъ любящимъ Его, чтобы оправдать свою излюбленную идею, что внутреннія откровенія *обязательно* могутъ быть удѣломъ всякаго человѣка всецѣло преданнаго Богу и возлюбленнаго Имъ. Такъ они ссылались на посланіе Апостола Іакова, чтобы показать, что Авраамъ въ силу своей вѣры названъ *другомъ* Божиимъ и былъ удостоенъ неоднократныхъ откровеній. Вѣровалъ Авраамъ и это вмѣнилось ему въ праведность и онъ нареченъ *другомъ* Божиимъ. (Іак. 11, 23). Отъ Авраама новые мистики для оправданія своего названія переходили къ различнымъ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ праведникамъ, выдѣляя изъ ихъ жизни моменты высшаго, но болѣе или менѣе исключительнаго созерцательнаго настроенія духа, какъ особенно угоднаго Богу и потому сопровождаемаго откровеніями. Пророкъ Моисей и Апостоль Павелъ, конечно, могли быть самыми авторитетными лицами для оправданія того положенія, что созерцаніе на высшей степени приводитъ и къ видѣнію Бога и къ особымъ сверхъестественнымъ утѣшеніямъ. Потому, находя въ особыхъ моментахъ жизни этихъ Богоизбранныхъ лицъ много родственнаго для того настроенія духа, которое должно быть, съ тенденціозной точки зрѣнія, *постояннымъ*, нѣмецкіе мистики XIV в. называли ихъ и себя „друзьями Божиими“ ¹⁾. Отсюда далѣе нѣмецкіе мистики сближали себя вообще съ Апостолами, названными отъ Господа друзьями и

¹⁾ Wackernagel, Altdeutsche Predigten u Gebete aus Handschriften, Bale, 1876, p. 5-6, l. 90. In der wuesti ist dien frunden gottes als reht vil guotes geschechen. Do Moyses sinu schefli treib in die wuesti, do sach er den herren... Iohannes Baptista gesechen von der lieblichen person Christi... Iohannes ewangelista wartdas buoch der Verborgnen tougni gottes... Pfeiffer, Deutsche Myst. d. XIV Jahrh. 462, 19. Sant Paulus spricht von den heiligen martiren und von den vriunden unsers herren 455, 38. Die in der helle sint und got sehent und alle sine friunde.

удостоенными отъ Него сообщенія высшихъ откровенныхъ истинъ. Самымъ любимымъ текстомъ, который нѣмецкіе мистики толковали въ свою пользу, было извѣстное мѣсто изъ Евангелія Іоанна, въ которомъ Господь называетъ своихъ учениковъ друзьями, потому что *открылъ имъ все, что слышалъ отъ Отца своего* (Іоан. XV, 15). Само по себѣ это названіе, конечно, болѣе свидѣтельствуемъ о грѣховной самоувѣренности мистиковъ, обольщавшихъ себя убѣжденіемъ въ достиженіи полного совершенства, приравнивающаго ихъ къ различнымъ праведникамъ и даже къ Апостоламъ, чѣмъ объ ихъ дѣйствительныхъ правахъ на высокое титу. Не впервые это названіе употреблялось на Западѣ безъ всякихъ правъ и заслугъ. Еще въ XIII в. Катары и Вальденсы позволяли себѣ называться друзьями Божіими ¹⁾, хотя такое высокое титу не препятствовало имъ извращать христіанское вѣрученіе и церковное устройство въ еретическомъ гностико-манихейскомъ смыслѣ. Потому свое сужденіе о религіозно-нравственномъ достоинствѣ новыхъ друзей Божіихъ мы можемъ произнести не на основаніи одного имени, а по предварительномъ ознакомленіи съ воззрѣніями и жизнію ихъ.

Для общаго ознакомленія съ религіозными стремленіями и интересами друзей Божіихъ весьма важны свидѣтельства двухъ ихъ главныхъ представителей—Таулера и Рюисброка. Таулеръ признаетъ главными условіями принадлежности къ кругу друзей Божіихъ—отреченіе отъ всего земнаго и полное самоуничженіе, соединяемое съ готовностію предать себя Богу въ самой глубинѣ духа (*zu Grunde lassen*), чтобы Онъ могъ дѣйствовать по своему благоусмотрѣнію. Подъ этимъ условіемъ каждый другъ Божій могъ надѣяться на полученіе отъ Бога особыхъ откровеній ²⁾. Рюисброкъ дополняетъ эту программу, указывая на необходимость внутренняго соединенія съ Богомъ любовію, которая должна простираться до отреченія отъ всякаго личнаго интереса. Противопологая друзей Божіихъ обыкновеннымъ членамъ католической церкви, Рюисброкъ опредѣ-

¹⁾ *Isti uocritae diversa sibi nomina tribuunt, non enim appellant se quod sunt, id est haereticos, sed vocant se bonos christianos et amicos dei et pateros dei et hiis nominibus...* Schmidt, Nicolaus von Basel s. 72 Anm. 5.

²⁾ *Taulers Predigten*. Basel, 1522 fol Schmidt, Iohannes Tauler s. 165.

ляетъ отличіе послѣднихъ отъ первыхъ такъ: „Вѣрные рабы Божіи принимаютъ рѣшеніе объ исполненіи заповѣдей Божіихъ. Что касается до тайныхъ друзей Господа, то они подчиняются не только заповѣдямъ, но еще животворнымъ совѣтамъ своего Небеснаго Друга; они внутренно соединяются съ Господомъ любовію при видѣ Его вѣчной славы и охотно отрекаются отъ всего того, что внѣ Бога можетъ причинять имъ удовольствіе или вдохнуть имъ любовь. Богъ призываетъ ихъ и привлекаетъ къ себѣ множествомъ духовныхъ упражненій и различными таинственными формами внутренней жизни... Тѣ изъ нихъ, которые *возвышаются надъ исполненіемъ добродѣтелей* до высшаго Начала, которые, воспламененные божественною любовію, *умираютъ* въ Богѣ *для самихъ себя* и всякаго собственнаго интереса, дѣлаются скрытыми сынами Бога, которымъ принадлежитъ вѣчная жизнь“ ¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что всякій, желающій быть другомъ Божіимъ, прежде всего долженъ обособиться отъ католическаго общества, отрѣшившись отъ всего, что могло быть привлекательнаго въ мірѣ. Къ этому обособленію должны были побуждать не только грубые пороки, преобладавшіе въ обществѣ, но и односторонніе религиозные подвиги лучшихъ людей, отзывавшіеся фарисейскою праведностію, оправдываемые схоластическимъ доктринерствомъ о достаточности формальнаго выполненія нравственныхъ правилъ. Конечно, удаленіе друзей Божіихъ отъ порочнаго міра имѣло свою добрую сторону, но обособленіе ихъ, вѣроятно, соединялось съ нѣкоторымъ фанатизмомъ по отношенію къ тѣмъ лицамъ, которыя не раздѣляли ихъ взглядовъ на религиозную жизнь. Поэтому противники ставили друзьямъ Божіимъ въ вину, что они намѣренно убѣгаютъ отъ общества и нерѣдко клеймили ихъ уже въ силу этого названіемъ сектантовъ ²⁾. На это правовѣрные католики могли имѣть тѣмъ болѣе основаній, что друзья Божіи мало думали, о томъ, чтобы вести строго подвижническую жизнь въ общепринятомъ древне-церковномъ смыслѣ, хотя и уединялись

¹⁾ Rusbrochii opera omnia Cologne 1552. De calculo, sive de perfectione filiarum Dei liber s. 7—8. p. 378—381. Iundt, les Amis de Dieu. p. 66.

²⁾ Taulers Predigten. 129. Schmidt, Iohannes Tauler, s. 23.

ради благочестія. Противодѣйствуя религіозному формализму католиковъ, друзья Божіи впадали въ другія крайности. Они заботились не столько о выполненіи заповѣдей Божіихъ, сколько о пассивной преданности Господу, и такъ сказать о выработкѣ особаго опыта въ созерцательной жизни, имѣющаго какъ бы видъ искусства, всегда направленнаго къ полученію совѣтовъ и откровеній отъ Господа. Жизнь друзей Божіихъ потому проходила въ рядѣ экстагическихъ восторговъ и фантастическихъ видѣній, бывшихъ слѣдствіемъ односторонняго руководства въ религіозной сферѣ сердечнымъ чувствомъ. Обливаясь слезами, проникаясь глубокимъ сокрушеніемъ во грѣхахъ, друзья Божіи достигали того восторженнаго состоянія, при которомъ казалось, что предъ ними раскрывается небо, что они слышатъ какіе-то голоса, обличающіе и вразумляющіе ихъ, что видятъ божественный свѣтъ, окружающій ихъ. Только такія минуты считали они своею настоящею жизнію, часы-же, которые проходили для нихъ безъ смѣны тяжелаго сокрушенія и восторга, имъ казались заточеніемъ въ оковахъ плоти и грѣха. Замыкаясь въ себя, эти мистики проникались ложною самоувѣренностію относительно достиженія полнаго общенія съ Богомъ, при которомъ не оставалось мѣста не только личнымъ интересамъ, но и мысли о личномъ бытіи, насколько отрѣшеніе отъ него возможно для человѣка въ земной жизни.

Въ составъ друзей Божіихъ входили лица разныхъ сословій, половъ и возрастовъ. Но несомнѣнно самую благопріятную почву для ихъ созерцательной жизни могли представлять монастыри и уединенныя пустынные мѣста. Хотя западные монашескіе ордена должны были подчиняться особымъ правиламъ и уставамъ, но отношеніе къ нимъ частныхъ лицъ далеко не подвергалось такому контролю, какъ это было на Востокѣ. Потому въ западныхъ монастыряхъ, при представляемой ими болѣе мирной духовной свободѣ, созерцательное настроеніе подвижниковъ могло принимать ненормальныя формы. Мы уже знаемъ, что еще въ періодъ крестовыхъ походовъ мистическое настроеніе преимущественно проявлялось въ женскихъ монастыряхъ, вслѣдствіе предрасположенности къ тому женщинъ по личнымъ индивидуальнымъ особенностямъ своей при-

роды ¹⁾. Теперь мистическая жизнь въ женскихъ монастыряхъ возвышается въ количественномъ и качественномъ отношеніи. Это зависѣло прежде всего отъ того, что вслѣдствіе усложнявшихся общихъ неблагоприятныхъ религіозно-политическихъ условій, самое число монастырей въ значительной степени увеличилось ²⁾, а при тѣсной связи аскетизма съ мистицизмомъ, увеличилось и число приверженцевъ послѣдней формы религіозной жизни. Это же зависѣло и отъ личныхъ особенностей нѣмецкихъ женщинъ,—которыя по самому своему социальному положенію способны были болѣе сочувственно отнестись ко всякому движенію, захватывающему общество, а въ религіозной сферѣ легче могли вдаваться въ крайности, чѣмъ женщины романскихъ народовъ. Нѣмцы не безъ основанія съ гордостью указываютъ на то, что съ самаго начала ихъ національно-историческаго существованія женщины принимали большое участіе въ общественныхъ дѣлахъ; германскія женщины своею воинственностью и беспощадною жестокостью заявили себя уже въ борьбѣ съ Римлянами въ языческой періодъ; многія изъ нихъ оказывали большое вліяніе на общество своимъ даромъ прорицанія; въ позднѣйшій періодъ феодализма женщины значительно способствуютъ смягченію нравовъ, сообщая подвигамъ рыцарей новое направленіе, болѣе согласное съ началами христіанства. Неудивительно, если и теперь въ средѣ ихъ проявилась болѣе сильная реакція католическимъ недостаткамъ, вызвавшая общественное движеніе и выразилась въ большемъ увлеченіи тою новою формою религіозной жизни, которая была перенесена въ Германію съ Романской почвы. Средоточіями мистической жизни для послѣдовательницъ общества друзей Божіихъ послужили въ этомъ періодѣ монастыри, расположенные по теченію Рейна и Дуная. Въ этомъ отношеніи наибольшее вниманіе останавливаютъ на себѣ Энгельтальскій монастырь, находившійся въ Нюренбергской области, Мендингъ въ Швабіи, Тосскій при Винтертурѣ и Эгенбахскій при Цюрихѣ.

¹⁾ Западная Средневѣковая мистика. Вып. 1. 234—269.

²⁾ Къ концу XIII в. Доминиканцы имѣли въ Германіи 74 женскихъ монастырей, Die Gottesfreunde im d. Mittelalter. 227.

Мистическая жизнь въ этихъ монастыряхъ уже имѣла свои традиціи и поддерживалась благодаря воспоминаніямъ о выдающихся монахиняхъ, вышедшихъ изъ нихъ. При нѣкоторыхъ изъ этихъ монастырей были элементарныя школы, и сестры, знавшія латинскій языкъ и писавшія полатини не составляли рѣдкихъ исключеній. Впрочемъ, монахини менѣе стѣснялись выражать свою нерасположенность къ сухому языку ученыхъ схоластиковъ и предпочитали выражать свои мысли о религіозныхъ предметахъ на живомъ родномъ языкѣ¹⁾. Языкъ этотъ могъ быть удобнымъ для выраженія тѣхъ мыслей, которыя были слѣдствіемъ восторженнаго мистическаго настроенія. Потому и нѣмецкія сочиненія, написанныя женщинами, могли поражать современное общество популяризаціею свѣдѣній о религіозно-нравственныхъ предметахъ, живымъ изложеніемъ, возвышавшимся до высокаго поэтическаго пафоса. Все это составляло самую пріятную новизну для нѣмецкой націи, которая свыкла уже съ предубѣжденіемъ, что тяжеловѣсная схоластическая форма съ мертвымъ латинскимъ языкомъ составляютъ неизбѣжныя принадлежности богословскихъ произведеній. Легкая и изящная форма изложенія сама по себѣ подкупаетъ читателя нерѣдко даже въ пользу неосновательнаго и безсодержательнаго сочиненія, и въ этомъ была одна изъ причинъ, почему сочиненія нѣмецкихъ монахинь, извращавшія религіозныя знанія въ мистическомъ смыслѣ, могли быстро распространяться и увеличивать число послѣдователей общества друзей Божіихъ. Обращаясь къ содержанію этихъ сочиненій, мы видимъ, что подготовительною ступеню къ мистическому созерцанію для женщинъ служилъ по прежнему аскетизмъ, проявлявшійся нерѣдко въ формѣ варварскаго самоистязанія. Объ одной монахинѣ извѣстно, что отъ постоянныхъ бичеваній спина ея стала жесткою и твердою, какъ доска, причемъ ею изы-

1) Изъ ученыхъ монахинь, заявившихъ себя письменными трудами въ этомъ періодѣ, извѣстны особенно слѣдующія: Катерина Гебвейлеръ, описавшая на латинскомъ языкѣ жизнь монахинь изъ Унтервальдена и состоявшая въ перепискѣ съ ученымъ итальянцемъ Вентурини; Елизавета Штагелъ, заявившая себя переводчицею многихъ сочиненій съ латинскаго языка на нѣмецкій; монахиня изъ фамиліи Клитенбергъ, писавшая нѣмецкія книги для своихъ сестеръ. Preger. В. 11. 254.

скивались и другія формы самобичеванія. *Елизавета Штагель*, не ограничиваясь ношеніемъ власяницы и желѣзныхъ оковъ, истязала себя острыми желѣзными иглами ¹⁾. *Христина Эбнеръ* (1277—1345) объята была „такою пламенною любовью ко Христу“, что вырѣзала на груди подъ сердцемъ крестъ и эта операція сопровождалась самымъ обильнымъ истеченіемъ крови ²⁾. Аскетическіе подвиги цѣнились настолько, насколько вызывали экстагическіе восторги, которые тоже проявлялись въ разныхъ формахъ, сообразно съ индивидуальными особенностями монахинь. *Христина Эбнеръ* въ своей книгѣ „О силѣ благодати (Von der gnaden Überlast)“ говоритъ объ общей расположенности монахинь, жившихъ съ нею, къ подобнымъ восторгамъ. „Рѣдко бывало“, говоритъ она, „чтобы какая нибудь изъ нихъ не испытала божественнаго посѣщенія. Нѣкоторыя изъ нихъ лишались чувствъ и какъ мертвыя лежали въ то время, когда предъ ними читали что-нибудь за столомъ, когда велась сладостная бесѣда, или совершались богослужебныя дѣйствія“. Изъ другого сочиненія видно, что нѣкоторыя монахини, преисполненныя благодати, наканунѣ св. Мартина, смѣялись, прыгали и пѣли, хотя сами не сознавали, что съ ними происходило. Въ послѣднемъ случаѣ воображаемая ими благодать дѣйствовала неодинаково. Одна сестра смѣялась, иная плакала, третья неистово кричала. И если бы кто нибудь увидѣлъ ихъ, то подумалъ бы, что они пьяны. А между тѣмъ, по замѣчанію автора *Бертольда Бомбаха*, это было „новое сошествіе св. Духа“ ³⁾. Нѣкоторыя изъ этихъ монахинь заранѣе предвидѣли наступленіе экстазовъ и періодъ продолжительности ихъ, о чемъ и предупреждали окружающихъ лицъ. По свидѣтельству біографовъ, это объясняется тѣмъ, что онѣ получали откровеніе отъ Бога о предстоящихъ утѣшеніяхъ и въ исполненіи его не обманывались. Но такое свидѣтельство о божественномъ происхожденіи экстазовъ тѣмъ невѣроятнѣе, что обыкновенно они слѣдовали за сильными аскетическими самоистязаніями, за болѣзненными симптомами,

¹⁾ Ibid. s. 267.

²⁾ Ibid. s. 270.

³⁾ Ibid. s. 257.

сопровождались полнымъ упадкомъ физическихъ силъ и крайнимъ напряженіемъ нервной системы. Рядъ опытовъ убѣждаетъ насъ въ этомъ. *Эльма Кревельгельмъ* „при своей чудной любви“ восемнадцать лѣтъ переносила тяжкія болѣзненныя страданія, такъ что вслѣдствіе парализаціи нервной системы, около восьми лѣтъ не могла владѣть языкомъ и даже временно утратила сознаніе. Но вотъ, когда она оправилась и пришла въ себя, то стала описывать различныя видѣнія, которыхъ удостоилась. Оказалось, что она восхищалась подобно Апостолу Павлу и въ этомъ восхищеніи ей была открыта чистая истина. Она была преображена въ Богъ, окована цѣпями любви, наводнена миромъ и радостью. Ея душа теперь перестала находить утѣшеніе во всемъ земномъ: она стала парить выше всякихъ привязанностей и ожидала теперь Иисуса Христа, всецѣло подчиняясь Его волѣ, какова бы она ни была ¹⁾). Подобнымъ же образомъ у Христіны Эбнеръ экстазы всегда наступали при чрезмѣрномъ напряженіи ея физическихъ силъ. Въ одно время, при болѣзненномъ состояніи, она не могла спать въ теченіе семи дней. И вотъ она стала испытывать „восторги“ въ опредѣленные часы дня, именно въ полдень. Тогда ей казалось, что она возносится на небо и удостоивается созерцанія Господа. Въ здоровомъ нормальномъ состояніи она сомнѣвалась въ возможности такого чрезвычайнаго восхищенія, но какой то внутренней голосъ говорилъ ей нѣчто иное. Послѣ такихъ „восхищеній“ она испытывала надолго невыразимо сладостное чувство. Частое повтореніе такихъ восхищеній чрезмѣрно напрягало фантазію, которая въ свою очередь болѣзненно вліяла на организмъ и особенно на нервы. Кровь по временамъ въ ней кипѣла, какъ вода въ горшкѣ отъ дѣйствія огня. Все тѣло охватывалось чрезмѣрнымъ жаромъ, такъ что она съ трудомъ могла охлаждать себя водою. Вкусъ у ней притуплялся, но видимо находился въ связи съ воображеніемъ. Гостія въ Евхаристіи имѣла для нея вкусъ меда. Экстазы часто порождаютъ видѣнія, вводящія въ заблужденіе мистиковъ относительно своей полной святости. То же было съ

¹⁾ Iundt, Les Amis de Dieu. p. 59.

Христиною. Она по временамъ воображаетъ, будто въ силу своей святости удостоивается видѣть Господа то въ образѣ младенца, то въ видѣ совершеннаго мужа; ей даже представляется, будто она Его рождаетъ и дѣлается какъ-бы Его второю матерью. Она чувствуетъ, какъ Господь наклонился къ ней, любовно обнялъ ее, представилъ своей Богоматери и ангеламъ со словами: „вотъ ваша сестра; она стала вашею сестрою *благодаря своей чистотѣ*“ ¹⁾. У нѣкоторыхъ женщинъ визионерное состояніе получало еще болѣе мечтательную и чувственную форму, при чемъ самые высокіе и священные предметы созерцанія грубо уничижались. *Адельгейда Ланманъ* († 1375) мечтала о томъ, что-бы стать истинною невѣстою Иисуса Христа и вступила съ нимъ по этому предмету въ особыя объясненія. Адельгейда сначала умоляла Господа начертать свое имя на ея сердцѣ, а потомъ, когда желаніе это было исполнено, и имя Христа было начертано золотыми буквами, она стала еще молить Христа взаимно и ея имя принять въ свое сердце. Господь далъ на то согласіе и восхищенный любовію женщины обратился къ ней съ такими словами, видимо заимствованными изъ книги „Пѣснь Пѣсней“: „Возлюбленная моя, твои уста слаще меда, медъ и молоко—подъ твоимъ языкомъ. О, моя любезная сестра, мое милое дитя!“ И вотъ Адельгейда, подобно Христинѣ, воображаетъ, что по данной благодати она превосходитъ всѣхъ людей. Она увѣрена словами самаго Господа, обращенными къ ней, что *имѣетъ Духа Святаго въ такой же степени какъ Его никогда имѣли Апостолы*. И если ей не дано разумѣть всѣхъ языковъ и совершать чудеса подобныя тѣмъ, какія совершали Апостолы, то это объясняется только тѣмъ, что въ этомъ не было нужды въ обстоятельствахъ времени ²⁾.

1) Sie meint den Herren zu sehen als ein Kind, als einen Mann, sie sieht sich als seine Mutter, seine Pflegerin. Sie fühlt, wie der Herr sich zu ihr neigt, sie umfängt, sie hört, wie er zu Maria und zu Engeln spricht das ist euere Schwester um ihrer Reinigkeit willen. Preger, Geschichte d. Mit. Mistik. th. 11. s. 272.

2) Sie hält sich wie Christina für höher begnadigt als alle Menschen. Den heiligen Geist habe sie, so hört sie den Herren sprechen, so reichlich empfangen wie die Apostel. Wenn sie nicht alle Sprachen verstehe und nicht Thaten wie jene, so liege das daran, das die Zeit dessen nicht also bedürftig sei.—Strauch Ph. Die offenbarungen Adelheid Langmanus, Klosterfrau zu Engelthal Strasburg 1878 Preger, Geschichte d. Mit. Mystik Th. II, s. 274.

Озаренныя и умудренныя своими откровеніями монахини мало были преданы Католической Церкви. Всѣ онѣ въ большей или меньшей степени скорбѣли о злоупотребленіяхъ, допускаемыхъ католическимъ духовенствомъ; видѣли въ нихъ опасность для Церкви и если не всегда прямо протестовали противъ нихъ, то выражали этотъ протестъ въ косвенной формѣ, видимо избѣгая обращаться къ церковной іерархіи за необходимымъ руководствомъ въ надлежащемъ пониманіи началъ вѣры и нравственно-обрядовыхъ правилъ, игнорируя церковныя средства, которыя только и могли вводить въ дѣйствительное общеніе съ Богомъ; удаляясь изъ общества въ монастыри и пустынные мѣста, послѣдовательницы друзей Божіихъ стремились только къ такому непосредственному общенію съ Господомъ, которое было основано на религіозномъ чувствѣ и внутреннемъ опытѣ. Такой характеръ косвеннаго протеста противъ католической церковной практики представляетъ поведеніе *Луитгарды* (1291—1348). Она самовольно удаляется въ пустынное мѣсто вслѣдствіе особаго видѣнія, показавшаго ей бѣдственное положеніе католической церкви и видимо, при построеніи монастыря, думаетъ о томъ, чтобы только подчиняться Единому главѣ Церкви—Иисусу Христу, забывая о тѣхъ правахъ, которыя предоставлены были Имъ при земной жизни іерархіи. Обстоятельства, побудившія Луитгарду къ самовольному устройству монастыря, были таковы. Приведенная въ пустынное мѣсто невидимою рукою, Луитгарда увидѣла распростертаго на землѣ челоуѣка искалѣченнаго и покрытаго ранами, который явно находился при послѣднемъ издыханіи. Вотъ подходитъ къ ней слабая женщина, угнетенная печалью, едва передвигая ноги и говорить: „дѣтя мое, иди къ своему отцу. Я твоя мать—Христіанство. Посмотри, какъ я разбита: злая слова и дурныя поступки людей привели меня въ такое состояніе!“ Эта женщина беретъ ее (Луитгарду) за руку и ведетъ къ челоуѣку покрытому ранами, который говоритъ: „я твой отецъ, Христосъ“.—Луитгарда воскликнула: „мой отецъ, я думала, что ты давно покончилъ съ своими страданіями и что твои раны исцѣлены“. Но тотъ отвѣчалъ жалобнымъ голосомъ: „любезное дѣтя, я дѣйствительно давно перенесъ тяжкія страданія, но знай, что я никогда не

испытывалъ большей печали и слабости въ своихъ членахъ, какъ теперъ. Ты можешь придти ко мнѣ на помощь, умирая для своей собственной воли, презирая всякую случайную радость и устроивъ въ этомъ мѣстѣ домъ, о которомъ я говорилъ съ давняго времени. Я хочу быть самъ главою; ты будешь духовнымъ хлѣбомъ“. Луитгарда повиновалась; она оставила жизнь бегвинки, которую уединенно вела въ продолженіе двадцати лѣтъ и предприняла длинное путешествіе въ Эльзась и Швейцарію для собранія необходимыхъ суммъ съ цѣлью осуществленія своего предпріятія. Въ 1328 г. она окончила устройство своего монастыря, въ которомъ настоятельствовала до смерти, послѣдовавшей въ 1348 г. Раздѣляя мистическія стремленія друзей Божіихъ, она дорожила независимостью и, кажется, имѣла своимъ совѣтникомъ только одного пустынника Герарда ¹⁾. Иногда послѣдовательницы друзей Божіихъ проявляли видимое несочувствіе къ папству. Въ этомъ отношеніи выдающееся мѣсто занимаетъ *Маргарита Эбнеръ* (1291—1347). Во время столкновенія, происшедшаго между папою Іоанномъ XXII и германскимъ императоромъ Людовикомъ, она явно стала на сторонѣ послѣдняго. Цѣлый рядъ откровеній убѣждаетъ ее, что императоръ правъ въ своихъ притязаніяхъ на самостоятельность въ управленіи государствомъ. Въ то самое время, когда папа поразилъ императора проклятiями, Маргарита, подъ вліяніемъ особыхъ откровеній, совпадавшихъ съ ея искренними желаніями, пророческуетъ, что Людовикъ побѣдитъ своихъ враговъ, хотя это пророчество далеко не оправдалось позднѣйшими обстоятельствами. Далѣе государь ободряется ею въ своемъ дѣлѣ особыми обѣтованіями. Самъ Іисусъ Христосъ, внемля ея молитвамъ, возвѣщаетъ: „я дамъ ему (Людовику) вѣчную жизнь, потому что онъ возлюбилъ меня“. Человѣческій судъ (папы) бываетъ часто обманчивъ ²⁾. Это откровеніе преисполнило Маргариту такой радости, что она не могла молиться. И долго еще она слышала таинственный голосъ, возвѣщавшій благоденствіе императору. Когда папа наложилъ на Германію интердиктъ,

¹⁾ Iundt p. 35—36.

²⁾ Preger Geschichte der d. Mystik. II th. s. 292.

Маргариту видимо стала волновать вопросъ о законности этой беспощадно-суровой карательной дисциплинарной мѣры. Задумывалась она и надъ тѣмъ, слѣдуетъ ли обращаться за соверше-
ніемъ таинствъ и удовлетвореніемъ иныхъ религіозныхъ
нуждъ къ тѣмъ пресвитерамъ, которые позволяли себѣ само-
вольно отступать отъ интердикта и такимъ образомъ дѣлались
явными ослушниками воли папы. Послѣ нѣкотораго раздумья
она нашла возможнымъ дѣйствовать здѣсь независимо. Но хо-
рошо-ли она поступала? Была-ли она права предъ Богомъ, Кото-
рому предана всецѣло? Нѣкоторое время она колебалась въ
положительномъ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Ей даже казалось,
что она допустила грубое заблужденіе, почему мучится отъ угры-
зений совѣсти. Къ кому же ей обратиться за успокоеніемъ и
за утѣшеніемъ въ своемъ недугѣ, какъ не къ самому Господу?
Она была убѣждена, что какъ всегда, такъ и теперь Господь
при пламенной молитвѣ не оставитъ ее безъ особаго утѣше-
нія. „Господи, молилась она, если Тыпустилъ меня совер-
шить неправду, то накажи меня!“ И вотъ она получаетъ от-
вѣтъ:—„Ты должна въ подобныхъ случаяхъ обращаться прямо
ко Мнѣ (т. е. обходя католическое духовенство, которое само
не знало, гдѣ истина и правда). Я тебя никогда не оставлю
ни здѣсь, ни тамъ. Кто ко мнѣ обращается съ любовью, отъ
того я не отступлю въ силу своей любви“¹⁾. Эти ободритель-
ныя слова, исходившія повидимому непосредственно отъ самого
Господа, успокаиваютъ Маргариту; она чувствуетъ, что благо-
дать придаетъ ей силы и вслѣдствіе этого она уже совершенно
безстрашно относится къ папскимъ угрозамъ, направленнымъ
противъ дерзкихъ нарушителей интердикта; но съ этимъ без-
страшіемъ въ ней проявляется равнодушіе и презрѣніе ко вся-
кому вообще іерархическому авторитету.—Подобнымъ образомъ
извѣстная намъ Христина Эбнеръ игнорируетъ папскій авто-
ритетъ выраженіемъ своего сочувствія сумасбродному обществу
бичующихся. Въ то время, когда папа издаетъ противъ по-
слѣднихъ свою буллу, она провозглашаетъ, что это общество
имѣетъ свое начало отъ самого Бога и ободряетъ бичующихся

¹⁾ Ibid. в. 293.

въ ихъ дальнѣйшихъ самоистязаніяхъ своими благожеланіями и благословеніями ¹⁾. Въ 1344 году Христина Эбнеръ смѣло возстаётъ противъ Климента VI, предписавшаго духовенству строжайшее соблюденіе интердикта и не знаетъ какимъ именемъ назвать это беззаконіе папы. „Поступки папы, восклицаетъ она, вызовутъ крики и вопли, которые взойдутъ къ небу“ ²⁾. Бѣдствія, испытываемыя массами католиковъ во время продолжительнаго интердикта, лишавшаго возможности удовлетворять самымъ настоятельнымъ религіознымъ потребностямъ, склоняютъ Христину къ печальному заключенію въ мистическомъ смыслѣ, что если іерархія, вѣрная папству, не желаетъ совершать таинствъ для лицъ, имѣющихъ нужду въ нихъ, не желаетъ даже напутствовать таинствомъ причащенія больныхъ и умирающихъ, то можно въ этихъ случаяхъ обойтись и безъ всякихъ посредниковъ, возлагая все упованіе на Единого Господа, Иисуса Христа. Однажды Христина, согласно съ настроеніемъ своего духа, удостоилась видѣнія, въ которомъ ей представился неизмѣримо большой соборъ, устроенный изъ бѣлаго мрамора. Съ внѣшней стороны его стояли толпы народа, желавшаго проникнуть внутрь храма, много проповѣдниковъ стояло предъ его закрытыми дверями, ожидая пока онъ отворится. Но тщетно! Грандіозный соборъ, могшій свободно помѣстить служащихъ и вѣрующихъ, былъ закрытъ наглухо; никто не могъ туда проникнуть и по необходимости съ грустью долженъ былъ возвращаться назадъ, не удовлетворивъ своего желанія. Христина находилась въ этой разнородной толпѣ и устремила взглядъ во храмъ чрезъ узкое окно. Усиливаясь разсмотрѣть его внутренность, она употребила такое напряженіе, что на челѣ и на глазахъ ея показалась даже кровь. Наконецъ она увидѣла необыкновеннаго мужа въ священнической одеждѣ, который ей сказалъ: онъ самъ можетъ ее причастить, если этого не сдѣлаетъ какой-нибудь священникъ. По данному ей объясненію Соборъ это Римская Церковь, а таинственный пресвитеръ—Христосъ ³⁾. Въ другой разъ ей-же было открыто, что

¹⁾ Ibid. s. 304.

²⁾ Iundt, les Amis de Dieu p. 44.

³⁾ Bernhard Boering, Johannes Tauler und die Gottesfreunde s. 51. Hamburg. 1853.

всѣмъ міряне, не исключая и женщинъ, должны приобщаться отъ чаши ¹⁾. Здѣсь видѣтъ явный протестъ противъ входившаго въ употребленіе причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ, оправдываемаго еще въ XIII в. знаменитыми схоластиками.

При возбужденіи противъ папства и католичества, нѣкоторыя представительницы мистики впадали въ заблужденія, отзываются протестантизмомъ. За чрезмѣрными аскетическими подвигами слѣдуетъ усталость, которая отнимаетъ энергію, необходимую для активной дѣятельности. Совмѣстно съ этимъ натуральнымъ ослабленіемъ силъ, при горячемъ желаніи ускорить путь ко спасенію, крѣпнеть увѣренность въ возможности достигнуть возжелѣнной цѣли одною вѣрою въ Искупителя безъ добрыхъ дѣлъ и какихъ бы то ни было заслугъ вѣрующаго. Но коль скоро мистическое настроеніе приводитъ къ умаленію, или отрицанію добрыхъ дѣлъ, то могутъ быть естественными и иные выводы, что самое общеніе со Христомъ возможно только въ силу вѣры, что это общеніе можетъ стать полнымъ и непрерывнымъ при акзальтированности вѣры, что всякое посредство въ достиженіи спасенія, не исключая посредства святыхъ,—излишне. *Ютци Шультгейсс* (Iutzi Schultheiss, 1300—1340) долго мучилась вопросомъ о томъ, какіе подвиги избрать, чтобы безстрашно предстать на судъ Божій и вотъ ей стало казаться, будто она слышитъ голосъ самого Бога, освобождающій ее *отъ особыхъ подвиговъ* и повелѣвающій ей только молить о прощеніи грѣховъ и объ удостоеніи непрерывнаго общенія съ Искупителемъ безъ всякаго посредства. „Ты должна успокоиться, проси о прощеніи своихъ грѣховъ и о непрерывномъ общеніи съ Искупителемъ, такъ чтобы ты была *одно съ Нимъ, какъ Она и Отецъ едины по божеству* ²⁾. Тогда она почувствовала въ себѣ тотъ миръ, котораго не могла

1) Ein anderes Mal ward es ihr eingegeben, dass auch die Weiber von Kelche trinken sollten. Ibid s. 51.

2) Du sollst ruhen und sollst bitten um deine vergessene, ungesagte und unerkannte Sünde, und sollst bitten, dass du Ein Ding mit ihm werdest, wie Er und der Vater Ein Ding war, ehe er Mensch wurde; und sollst bitten dass nimmer Kein Mittel zwischen dir und dem Vater werde, und dass Christus deine Speise werde und in dich komme, und dass er selbst zu deinem Ende komme. Preger s. 258.

достигнуть раньше строгими подвигами. Она сомнѣвалась, точно-ли эти слова происходятъ отъ Бога; но раздавшееся небесное гвѣніе убѣдило ее, что въ своихъ мечтаніяхъ она не ошибается. Въ послѣдующее время она опять услышала голосъ Божій о достаточности одной вѣры для спасенія. „Ты должна всю свою жизнь направлять *по старту* и знай, что это самое лучшее“ ¹⁾. Тогда Ютци Шульгейсъ, по словамъ жизнеописателя, убѣдилась, что вѣра выше созерцанія. Нерѣдко монахини, проникаясь видимымъ смиреніемъ и самоуничженіемъ, не находятъ словъ, чтобы достойно оцѣнить благотворное дѣйствіе божественной благодати на духовную природу человѣка, но при этомъ склоняются къ мысли о томъ, что божественная благодать имѣетъ не главное, но исключительное значеніе для человѣка, что человѣкъ долженъ относиться къ ней пассивно, не заботясь о томъ, чтобы заслужить ее добрыми дѣлами. Христина Эбнеръ подъ вліяніемъ полученнаго божественнаго откровенія, что ей даны особые дары исключительно по благодати, явно злоупотребляетъ своимъ откровеніемъ, позволяя себѣ разочаровывать другихъ монахинь, думавшихъ выполненіемъ иноческихъ обѣтовъ и особыхъ подвиговъ благочестія достигнуть высшаго совершенства иноческой жизни. Она пытается вразумить послѣднихъ чтеніемъ о томъ, что святые удостоились блаженства въ будущей жизни только въ силу благодати, безъ всякихъ заслугъ съ своей стороны Христина ссылается на то, какъ она слышала слова Господа, сказавшаго святымъ на небѣ: „никто изъ васъ не пришелъ сюда по своему благочестію. То совершенство, какимъ вы обладаете, получено вами по благодати“ ²⁾. Христина, правда, поражается величіемъ разнообразныхъ подвиговъ, совершаемыхъ для Бога святыми, но невозможность совмѣстить всѣ эти частные подвиги въ жизни человѣка, стремящагося къ святости, а вмѣстѣ опасеніе, чтобы памятованіемъ о нихъ и подражаніемъ имъ не умалить дѣлъ, совершенныхъ Иисусомъ Христомъ,

¹⁾ Du sollst alles dein Leben richten nach dem Glauben und sollst wissen, das ist das Allerscherste und das Beste. Ibid. s. 260.

²⁾ Sie hört den Herren zu den Heiligen im Himmel sprächen: Es ist Keiner von euch wegen seine Frönmigkeit hieher gekommen. Was ihr von Ehren habt, das habt ihr alles von mit aus Gnaden empfangen. Ibid. s. 272.

приводить ее къ несправедливому уничиженію достоинствъ святыхъ. Къ такому уничиженію достоинствъ святыхъ и одностороннему выводу о необходимости подражать въ жизни только Іисусу Христу приводитъ Христина рядъ особыхъ опытовъ ея жизни. Будучи шестнадцати лѣтъ, она стала думать о томъ, какими бы подвигами заслужить любовь Іисуса Христа. Сначала въ ней явилось пламенное желаніе совмѣстить въ себѣ всѣ совершенства ангеловъ и святыхъ, а потомъ путемъ видѣнія она вразумляется въ протестантскомъ духѣ, что искупительная жертва, совершенная Іисусомъ Христомъ, какъ превосходящая всякіе человѣческіе подвиги, устраняетъ необходимость и значеніе иныхъ подвиговъ, почему и не слѣдуетъ думать о подражаніи святыхъ. „Господи, спрашиваетъ она, какой даръ любви я принесу тебѣ? О, если бы я имѣла голоса всѣхъ ангеловъ, чтобы тебя прославлять, если бы я могла пролить ради Тебя кровь, какую пролили всѣ мученики; если бы я могла совмѣстить въ себѣ любовь всѣхъ возлюбившихъ Тебя! О, какъ я желала-бы Тебя возлюбить!“ Тогда Господь въ утѣшеніе ея говоритъ: „одна капля крови, пролитая Мною, превышаетъ кровь всѣхъ мучениковъ. Та любовь, которая была въ Моемъ сердцѣ, выше любви всѣхъ святыхъ; какую ты хотѣла бы Меня вознаградить“. Христина содрагается подъ вліяніемъ сознанія тяжести своихъ грѣховъ, препятствующихъ непосредственному общенію со Христомъ и видимо еще думаетъ прибѣгать къ помощи и ходатайству святыхъ. Но въ видѣніи Христосъ ободряетъ ее своими словами о возможности войти въ единеніе съ Нимъ и безъ особаго предстательства. Онъ утѣшаетъ безпокойную грѣшницу, что омоетъ ея грѣхи своею кровью въ цвѣтѣ, который напоминаетъ цвѣтъ розы. „Почему ты меня такъ боишься?“ Спрашиваетъ Господь. „О, если-бы, восклицаетъ тоскующая монахиня, я имѣла такую любовь, какую проявляла къ Тебѣ твоя мать, какую возлюбили Тебя ангелы и святые! Какъ я желала-бы возлюбить Тебя подобно имъ!“ Тогда Господь замѣчаетъ ей: „Моя расположенность полезнѣе для тебя любви моей матери и ангеловъ ¹⁾).

¹⁾ Da sprach er: dir ist meine Gunst nützer, denn die Liebe meiner Lieben Mutter und der Engel. Ibid. 273.

Христина восклицаетъ: „О если бы я имѣла всѣ заслуги святыхъ!“ И ей снова дается отвѣтъ: „Мое довѣріе полезнѣе для тебя заслугъ всѣхъ святыхъ. *Не ихъ руководство, а одно только такое довѣріе ко Мнѣ должно тебѣ все дать*, ибо эта благодать тебѣ предопредѣлена со времени твоего рожденія, т. е. прежде, чѣмъ ты воспользовалась какимъ-нибудь руководствомъ ¹⁾. Сознаніе исключительнаго значенія благодати въ дѣлѣ освященія человѣка и вѣры, какъ единственнаго условія для полученія ея оказали такое вліяніе на Христину Эбнеръ, что побудили ее признать даже излишними обряды древне вселенской Церкви молитвеннаго поминовенія умершихъ. По крайней мѣрѣ, по свидѣтельству духовника, она выразила рѣшительное желаніе, чтобы по смерти надъ нею не совершалось поминовенія въ видѣ заупокойныхъ мессъ, а это, по справедливому замѣчанію протестантскаго историка, могло быть поразительною новостью для того времени ²⁾.

При протестантскихъ заблужденіяхъ, послѣдовательницы друзей Божіихъ склонялись еще къ болѣе грубымъ пантеистическимъ заблужденіямъ. Извѣстная намъ Адельгейда Лангманъ постоянно размышляла о полномъ сліянїи съ Богомъ и ей стало казаться въ экстагическомъ состоянїи, что она навсегда соединилась съ Богомъ съ утерей своей индивидуальности. Во время принятія тѣла Христова ей представилось, будто она объята необыкновеннымъ огненнымъ пламенемъ и она, готовая умереть, молитъ Господа: „Господи соедини съ мною такъ, чтобы никогда меня не оставлять. Пусть между нами будетъ единеніе вѣчное“. И Господь вселился въ нее, когда она на нѣкоторое время утратила самосознаніе. Она почувствовала, что природа ея переполнена Богомъ, что Богъ охватилъ всѣ члены ея, и ей оставалось только испустить послѣдній вздохъ. Это ощущеніе всецѣлаго единенія съ Господомъ засвидѣтель-

¹⁾ Da sprach er: dir ist Meine Treu und Hoffnung nützer denn die Dienste aller Liben Heiligen.—Nicht ihrer eigen Leistung, jener Treue allein hat sie alles zu geben, denn diese Gnade war dir gegeben bestimmt von deiner Geburt d. i. ehe du irgend eine Leistung voubracht hattest. s. 273.

²⁾ Das für jene Zeiten auffalende Wort de gleichzeitigen Berichts: sie hat auch den Messen, dass sie an ihrem Tode Keine Messen haben will. Ibid. 273.

ствовано было Его словами: „*вотъ я исторгъ твою душу изъ всѣхъ твоихъ членовъ, изъ всѣхъ твоихъ силъ и погрузилъ ее въ пучину моего Божества*“¹⁾.

Въ этихъ словахъ мы слышимъ почти буквальное воспроизведеніе теософіи Эккарта, но съ нагляднымъ примѣненіемъ ея къ дѣйствительности.

Мечтательство женщинъ, находившихся въ визионерномъ состояніи доходило до того, что онѣ своимъ внутреннимъ откровеніемъ придавали значеніе наравнѣ съ Священнымъ Писаніемъ. Христина Эбнеръ свои письма ставитъ въ параллель съ посланіями Апостола Павла и ничѣмъ не отличаетъ себя отъ Богоизбранныхъ мужей. „Какъ Апостоль Павелъ своими посланіями усовершенствовалъ міръ, такъ, по словамъ Господа, и ея письма должны содѣйствовать улучшенію людей. Что Господь говорилъ черезъ пророковъ, то говоритъ онъ въ еще болѣе сладкой рѣчи черезъ нее—Христину. *Отъ начала міра Богъ далъ немногимъ святымъ столько благодати, сколько далъ ей. При посредствѣ ея Онъ воспламенялъ сердца такъ, какъ это достигалось только чрезъ немногихъ святыхъ*“²⁾.

Замѣчательно, что описанный нами кружокъ послѣдовательницъ друзей Божіихъ находилъ въ своихъ заблужденіяхъ поддержку со стороны образованныхъ монаховъ доминиканскаго ордена, славнаго своею ученостію. Къ нимъ принадлежали: Генрихъ Нердлингенъ, Вентурини, Сузо, Таулеръ, Рюисброкъ и дру-

1) Als sie einmal das Abendmahl genommen, da ist ihr, als ob—ein Feuer um sie brenne und sie bittet: Herr vereine dich mit mir und mich mit dir also, dass eine ewige Einigung zwischen uns werde. Da sie wieder einmal den Herrn empfing, da ward sie „aus ihr selber gezogen, dass sie stundenlang nicht von sich wusste. Sie war so voll Gottes alle ihre Gleider, dass sie dächte, wäre es nur um etwas mehr sie müsste sterben“. Da sprach unser Herr, ich will dir sagen dass ich deine Seele gezogen habe aus allen deinen Gliedern und aus allen deinen Kräften und hab sie gezucht und gezogen in die wilde Gottheit und die Wüste meiner Gottheit. Ibid. s. 275.

2) Wie Paulus Briefe schrieb, davon die Welt gebessert wurde, so soll auch, was sie schreibt, der Besserung dienen, sagt ihr der Herr; was der Herr geredet hat in Weissagungen in fremder Rede, das redet er jetzt in unserer Rede mit Christine. Von Anbeginn der Welt hat er überhaupt wenig Heiligen so viel Gnade erwiesen als ihr; er hat so viele Herzen durch sie entzündet, wie sonst nur durch wenige andere Heilige. Ibid. s. 272.

гія лица. Эти просвѣщенные доминиканцы, обладавшіе по своему времени широкими и разнообразными богословскими познаніями, не только не охраняли женщинъ отъ увлеченія мистическими заблужденіями, но еще стали поощрять ихъ, придавая особенное значеніе фантастическимъ бреднямъ. Священникъ Генрихъ Нердлингенъ въ письмѣ, адресованномъ въ 1350 году на имя Маргариты Эбнеръ, называетъ послѣднюю „избранною дочерью Царя Небеснаго, драгоцѣннымъ перломъ Божиимъ, возлюбленною сестрою, невѣстою Христовою, голубицею, устроившею свое гнѣздо въ пламеняющемъ любовію сердцѣ Господа, блаженною дочерію Духа Святаго, исходящаго отъ Отца подобно цвѣту, благоуханіе котораго радуется всѣ чистыя сердца и видъ котораго приводитъ въ восхищеніе все небесное воинство“¹⁾. Онъ думаетъ, что откровеніе Маргариты не плодъ личной фантазіи, но слѣдствіе дѣйствительнаго божественнаго вдохновенія, почему одинъ изъ рассказовъ ея называетъ „святимъ“. Маргарита въ его глазахъ стоитъ наравнѣ съ Богоматерію и къ ней онъ относитъ одно мѣсто изъ Священнаго Писанія такъ, какъ будто Божественное Откровеніе провѣщавало о ней. Доминиканскій монахъ чувствуетъ себя недостаточно подготовленнымъ къ полученію откровеній отъ Бога, почему въ затруднительныхъ обстоятельствахъ за руководствомъ въ своей нравственной дѣятельности обращается къ посредству Маргариты. „Проси своего Возлюбленнаго,—пишетъ Генрихъ Маргаритѣ,—открыть тебѣ, что я долженъ дѣлать и отъ чего я долженъ отрѣшиться“²⁾. Всѣ вещи и предметы, употребляемые Маргаритою, Генрихъ Нердлингенъ разсматриваетъ, какъ чудотворные. Однажды онъ попросилъ ея прислать свою ночную юбку, чтобы очистить тѣло и душу соприкосновеніемъ съ ея дѣвственною и священою одеждою. Онъ призываетъ Маргариту въ молитвахъ для предстательства предъ Богомъ о спасеніи его души. Онъ вѣряетъ своихъ духовныхъ чадъ ея молитвамъ. „Многіе утруждаютъ ме-

¹⁾ Iundt, les Amis de Dieu au quatorsieme siecle 1879 p. 56. Briefe welche an die ehrwürdige Margarita Ebnerin ehemals des Ingfrauen-Closters Maria Mendingen Predigerordens Proffessin, geschrieben wurden. Hermann, Opuscula quibus Varia juris germanici argumenta explicantur. 1747. (p. 331—404).

²⁾ Iundt, les Amis de Dieu p. 56.

ня просить тебя молить Бога за нихъ, да будутъ они чрезъ твое сердце приведены къ единенію съ Богомъ. Всѣхъ чадъ, приобрѣтенныхъ для Христа, я привожу къ тебѣ, какъ возлюбленной невѣстѣ сына Вѣчнаго Царя“¹⁾. Генрихъ Нердлингенъ сначала показывалъ менѣ рѣшительности въ отступленіи отъ папскихъ постановленій и нѣкоторое время считалъ нужнымъ подчиняться папскому интердикту, наложенному на Германію. Однако съ теченіемъ времени онъ мало по малу проникается оппозиціоннымъ настроеніемъ мистиковъ и начинаетъ оправдывать враждебное отношеніе ихъ къ папству. Когда Маргарита извѣстила Генриха о своемъ свободномъ отношеніи къ папскому интердикту, а послѣдній, быть можетъ, въ силу особого отношенія къ своей подругѣ, выразилъ сочувствіе ея поступку, хотя въ нѣсколько темноватой аллегорической формѣ. „Я не долженъ разсѣвать ни въ тебѣ, ни въ другихъ друзьяхъ Божіихъ подобныхъ сильныхъ и законныхъ стремленій для Бога“. Онъ напоминаетъ исторію Есѳири и царя Агасѳера, типически примѣняя эту исторію по отношенію къ душѣ вѣрующаго и Христу. „Есѳирь, что тебѣ будетъ? Не бойся! Я твой братъ! *Заповѣди даны и установлены для тѣхъ, которые должны стоять въ подчиненіи* (т. е. для обыкновенныхъ вѣрующихъ), но ты царствуешь со Мною. Пусть Есѳирь (т. е. Маргарита) вечеряетъ съ Царемъ (т. е. со Христомъ). Аманъ будетъ повѣшенъ на крестѣ (т. е. врагъ, препятствующій непосредственному общенію со Христомъ). Ты *возвышена надъ всеми*, потому что тебѣ любезнымъ братомъ и славнымъ Царемъ Христомъ предоставлено право царствовать. Тотъ, кто прикоснулся къ тебѣ скипетромъ своего креста, *далъ тебѣ власть на небо и на землю* и въ чистилищѣ. Проси его, любезная Есѳирь, чтобы Онъ былъ съ тобою“²⁾.

Въ этихъ словахъ Генриха слышится и нѣкоторый протестъ противъ папскихъ злоупотребленій и вмѣстѣ съ тѣмъ протестъ

¹⁾ Ibid. p. 58.

²⁾ Die Gebote werden gegeben und gemacht für die, welche unerthänig sein sollen; du aber regierst mit mir. Esther (Margareta) begehrt mit dem König zu essen und Hamaan d. i. die ungeordnete Furcht wird erhangen an dem Galgen des heiligen Kreuzes... Preger, Geschichte der deutschen Mystik. 11 th. s. 293.

противъ общеобязательныхъ заповѣдей и церковныхъ постановленій, которыя вообще съ мистической точки зрѣнія имѣютъ значеніе только для неозаренныхъ, или несовершенныхъ вѣрующихъ. Сообразно съ этимъ, доминиканскій священникъ Вентурини, хотя и по нуждѣ, подѣ влияніемъ несправедливаго папскаго интердикта, но согласно съ мистическимъ субъективизмомъ, приходитъ къ мысли о возможности замѣнить таинство Евхаристіи, наравнѣ съ другими таинствами, однимъ духовнымъ или сердечнымъ общеніемъ со Христомъ. „Что касается до таинствъ, къ которымъ васъ не допускаютъ, то и безъ нихъ никто не лишается божественной любви, такъ какъ *душа можетъ находить Христа безъ тѣла и славословія*. О таинствѣ Евхаристіи Августинъ говоритъ *погрузись съ горячею любовію въ сладчайшія страданія Господа и ты получишь плоды Евхаристіи*“ ¹⁾. Конечно, тѣ изъ круга друзей Божіихъ, которые легковѣрно отнеслись къ такому наставленію ученаго доминиканца легко могли сдѣлать и болѣе опредѣленный выводъ о несущественномъ значеніи видимой стороны въ таинствѣ и что даже не вкушающій плоти и крови Христовой, а только возбуждающій свое сердечное чувство въ извѣстномъ направленіи, можетъ имѣть жизнь вѣчную, вопреки словамъ священнаго Писанія: *еще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пьете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53).

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Dass euch aber Kirchlichen Sacramente vorenthalten werden, damit ist euch die göttliche Liebe nicht entzogen—denn es kann die Seele auch ohne Gesang und Wörterklang Christum aufs reichlichste finden. Von dem Sacrament der Eucharistie aber sagt der selige Augustin: Glaube, so hast du empfangen. Versenkt euch darum mit glühender Begierde in das aller süßeste Leiden des Herrn und ihr werdet die Frucht des Sacraments haben. Preger, Geschichte der deutschen Mystik. II, th. s. 294.

КРЕЩЕНИЕ ОСТЯКОВЪ И ВОГУЛОВЪ ПРИ ПЕТРЪ ВЕЛИКОМЪ.

I.

Долгое время—съ конца XVI в. и до самаго начала XVIII в. распространение христіанской религіи среди сибирскихъ инородцевъ было дѣломъ случайнымъ, безъ всякой миссіонерской дѣятельности со стороны русскаго духовенства. Всякое миссіонерство замѣняемо было объявленіемъ русскаго воеводы отъ имени царя: кто крестится, того государь „поверстаеть“ въ службу, пожалуетъ денежнымъ и хлѣбнымъ жалованьемъ; а служба избавляла отъ платежа ясака; да кромѣ того новокрещенцы получали еще изъ казны подарки въ видѣ суконъ, рубахъ и т. п. ¹⁾ Конечно, такіе христіане были христіанами только по имени; многіе изъ новокрещенцевъ и почти всѣ тѣ, которые оставались жить въ своихъ юртахъ продолжали оставаться совершенными язычниками, или магометанами. Тѣмъ не менѣе чрезъ какія нибудь 50 лѣтъ послѣ завоеванія Сибири мы встрѣчаемъ христіанъ между сибирскими инородцами вездѣ, гдѣ только утвердилось русское владычество, т. е. на обширной части азіатскаго материка, начиная отъ Уральскаго хребта до городовъ Тары, Томска, Кузнецка, Енисейка, Туруханскаго зимовья и Березова; только между бродячими самоѣдами и тунгусами мы не знаемъ за это время случаевъ крещенія.

Остяки и вогулы, о массовомъ крещеніи которыхъ при Петрѣ

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ мы писали въ статьѣ—„Открытие Тобольской епархіи и первый Тобольскій архіепископъ Капріанъ“.

Великомъ. мы намѣрены говорить въ настоящей статьѣ, отчасти познакомились съ христіанствомъ довольно давно, еще за долго до покоренія Сибири Ермакомъ. Часть этихъ угорскихъ народовъ издавна жила по сю сторону Уральскаго хребта, въ такъ называемой Юнгоріи или Удоріи, которою называлась мѣстность въ Пермїи по западнымъ склонамъ упомянутыхъ горъ отъ рѣки Усы и на югъ, вѣроятно, до верховьевъ Камы; въ сѣверной части этой мѣстности обитали остяки, а южнѣ ихъ—соплеменники вогулы ¹⁾).

Во второй половинѣ XIV в. св. Стефанъ Пермскій обратилъ въ христіанство зырянъ, жившихъ на западъ отъ Юнгоріи по р. Выми, а первый епискомъ Пермїи св. Герасимъ въ числѣ другихъ народовъ проповѣдывалъ Евангеліе и вогуламъ и свою проповѣдь запечатлѣлъ мученическою кончиною. Вогулы съ особенною нетерпимостью отнеслись къ евангельской проповѣди: когда ихъ сосѣди зыряне приняли христіанство, то они цѣлыми массами нападали на новокрещенцевъ, сожигали ихъ селенія, разрушали церкви, убивали и уводили въ плѣнъ. Когда же проповѣдь св. Герасима коснулась и вогуловъ, то они схватили проповѣдника и задушили его омофоромъ. Точно также св. Питиримъ четвертый, епископъ Пермскій, за проповѣдь евангельскаго ученія вогуламъ мученически умеръ отъ руки ихъ князя Асыки ²⁾). Не менѣе враждебно отнеслись къ христіанству и остяки. Послѣднимъ проповѣдывалъ евангельское ученіе еще св. Стефанъ, просвѣтитель зырянъ и проповѣдь его была совершенно безуспѣшна среди юнгорскихъ остяковъ. Сохранилось преданіе, что одинъ шаманъ, называвшійся Пансотникомъ, вступилъ въ споръ съ христіанскимъ проповѣдникомъ, и не будучи въ состояніи защищать язычество, оставилъ родину, переселился за Уральскій хребетъ и на правомъ берегу Оби основалъ городокъ, существовавшій еще въ XVII и XVIII в.в. подъ именемъ Атлыма ³⁾). Христіанская проповѣдь и усиленіе московской власти по западнымъ склонамъ Уральскаго хребта заста-

¹⁾ „Чертежная книга Сибири“, состав. Ремезовымъ въ 1701 г.

²⁾ Журналъ М. Н. Пр. ч. 83. 1854 г. см. ст. Н. Абрамова.

³⁾ „Краткое описаніе о народѣ остяцкомъ“, Г. Новицкій, стр. 75.

вили остяковъ и часть вогуловъ удалиться въ Сибирь и поселиться между своими сибирскими соплеменниками. Единственнымъ результатомъ христіанской проповѣди между этими язычниками было то, что они сдѣлали себѣ идола Христа и поклонялись ему въ Сибири такъ же, какъ и прочимъ своимъ безчисленнымъ идоламъ.

Но Сибирь не спасла остяковъ и вогуловъ отъ московскаго владычества. Во второй половинѣ княженія Ивана III русскіе полки перешагнули Уральскій хребетъ, разбили въ нѣсколькихъ стычкахъ вогуловъ и остяковъ, и князьки ихъ обязались уплачивать ежегодно дань московскому князю. Впрочемъ утвержденіе русской власти за Уральскимъ хребтомъ при Иванѣ III было непрочное: остяки и вогулы скоро забыли побѣды надъ ними русскихъ и перестали платить дань. Затѣмъ во второй половинѣ XVI в. походы Ермака и его сподвижниковъ на Тавду и Обь снова напомнили этимъ угорскимъ народамъ о томъ погромѣ, который они потерпѣли при Иванѣ III; побѣдители собрали съ побѣжденныхъ обильную дань въ видѣ драгоценныхъ пушныхъ звѣрей, князьки вогуловъ и остяковъ снова присягнули быть въ подданствѣ московскихъ царей. Но смерть Ермака снова разрушила дѣло утвержденія русской власти между угорскими племенами. Окончательное завоеваніе остяковъ и вогуловъ совершилось только тогда, когда въ ихъ земляхъ основаны русскіе города Березовъ и Пелымъ (1593 г.). Съ этого же времени христіанство начинаетъ приобрѣтать послѣдователей среди березовскихъ и пелымскихъ язычниковъ. Плѣнные князья почти всѣ крестились: одни изъ новокрещенцевъ оставались жить въ своихъ вотчинахъ, а другіе переселялись въ русскіе города и вступали въ царскую службу въ званіи боярскихъ дѣтей. Такъ извѣстно, что одинъ сынъ казненнаго вогульскаго князя Аблегерима, при которомъ основанъ Пелымъ, Таутай съ женой крещенъ въ Тобольскѣ, а внукъ того же князя Учоть ѣздилъ въ Москву и тамъ принялъ крещеніе; въ 1624 г. въ Пелымѣ было семь боярскихъ дѣтей и всѣ они изъ вогульскихъ князей, уже давно принявшихъ христіанство. Изъ остяковъ послѣ основанія въ ихъ землѣ русскаго города сначала приняла крещеніе жена Кодскаго князя ¹⁾ Алачя,

¹⁾ Кода находилась на правомъ берегу Оби, ниже Атлыма.

при которомъ основанъ Березовъ; эта княгиня Анна построила даже монастырь въ Кодѣ. Сынъ Алачея Игичей, наследовавшій послѣ отца Кодское княженіе, за его грабежи вогуловъ Большой Конды былъ отправленъ въ Москву, принявъ тамъ крещеніе и тамъ же умеръ; одинъ изъ сыновей Игичей, въ крещеніи Михайлъ, жилъ въ Tobольскѣ и тамъ построилъ церковь во имя Троицы. Казалось бы, что послѣ принятія христіанства остяцкими и вогульскими князьками послѣдніе должны были позаботиться и объ утвержденіи христіанской религіи и между своей братіей—остяками и вогулами, но на самомъ дѣлѣ не было ничего подобнаго, и вотъ почему. Вогульскіе и остяцкіе князьки принявшіе христіанство поступали на царскую службу, жили въ русскомъ городѣ и съ этого времени уже потеряли всякое вліяніе на своихъ соплеменниковъ, которые смотрѣли на новокрещенцевъ какъ на измѣнниковъ; да и русскіе воеводы въ видахъ политическихъ старались не допускать ихъ до общенія съ своей братіей—вогулами и остяками. Великую службу христіанству могъ оказать Кодскій монастырь, основанный среди остяцкой земли, но онъ существовалъ недолго. Въ 1607 г. новокрещенная княгиня Анна приняла участіе въ бунтѣ остяковъ противъ русскаго владычества, захвачена въ плѣнъ и посажена въ тюрьму. Получивши скоро свободу, она снова въ 1609 г. оказалась во главѣ заговора инородцевъ противъ русскихъ и на этотъ разъ, кажется, была казнена, по крайней мѣрѣ объ этой остяцкой героинѣ послѣ 1609 г. уже нигдѣ не упоминается. Служившій же въ Кодской церкви Живоначальной Троицы игумень Евстратій просилъ государя перевести его въ Березовъ, потому что „въ Кодѣ ему дѣлать нечего и приходу нѣтъ никакого“, т. е. нѣтъ прихожанъ христіанъ.

Встрѣчаемъ и въ концѣ XVI в. и въ теченіе всего XVII в. отдѣльные случаи принятія христіанства и между простыми остяками и вогулами въ Березовскомъ, Пелымскомъ, Верхотурскомъ и въ другихъ уѣздахъ, но эти новокрещенцы или поступали на царскую службу, или поселялись въ русскіхъ деревняхъ, дѣлались совершенно русскими, и потому прерывали всякое сношеніе съ своими соплеменниками, а если оставались жить въ юртахъ, какъ мы говорили, то снова при-

нуждены были переходить въ язычество. Последнее обстоятельство зависѣло отъ того, что язычники съ презрѣніемъ относились къ измѣнившимся вѣрѣ отцовъ, выгоняли ихъ изъ юрты и принимали въ свое общество только тогда, когда новокрещенцы снова обращались къ старой вѣрѣ. При такихъ условіяхъ выходило, что прозелиты изъ язычниковъ, какъ изъ высшаго, такъ и изъ низшаго класса не могли быть проводниками христіанскихъ истинъ въ среду своихъ соплеменниковъ и нисколько не вліяли на утвержденіе христіанства среди сибирскихъ инородцевъ. Въ Нарымскомъ уѣздѣ при Михаилѣ Теодоровичѣ была даже цѣлая деревня изъ новокрещенныхъ остяковъ. Казалось бы, что этотъ христіанскій оазисъ среди язычниковъ долженъ былъ послужить самымъ надежнымъ источникомъ, который проливалъ бы свѣтъ евангельскаго ученія на всѣхъ своихъ соплеменниковъ. Между тѣмъ онъ самъ скоро изсякъ отъ недостатка питанія. Въ упомянутой деревнѣ не было построено христіанской церкви, потому что въ то время трудно было найти для нея священника. По всякимъ религіознымъ дѣламъ новокрещенцы должны были ѣздить за нѣсколькими десятками верстъ въ городъ Нарымъ, но мы знаемъ, что въ этомъ русскомъ городѣ по два и по три года не бывало священника и церкви Божіи, какъ тогда выражались, оставались безъ пѣнія. Слѣдуетъ также замѣтить, что московское правительство, хотя по своему и очень усердно заботилось о томъ, чтобы всякихъ невѣрныхъ подданныхъ просвѣтить святымъ крещеніемъ „да вкупѣ съ нами будутъ прославлять Отца и Сына и св. Духа“, но въ тоже время оно, такъ сказать, одною рукою давало христіанское просвѣщеніе невѣрнымъ, а другою отнимало. Слишкомъ заботясь о матеріальныхъ интересахъ, правительство строго запрещало священникамъ ѣздить въ инородческія юрты изъ опасенія, чтобы они не выкупали у инородцевъ шкуры пушныхъ звѣрей. Спрашивается послѣ этого, гдѣ же и какъ новокрещенный инородецъ могъ питать свое религіозное чувство, утвердиться въ новой вѣрѣ, познать ея святое ученіе? Вотъ почему и русскіе монастыри, хотя нѣкоторые изъ нихъ были основаны среди инородцевъ, какъ наприм. Тураханскій Троицкій, вблизи котораго жили тунгусы и енесейскіе остяки,

и возобновленный въ началѣ второй половины XVII в. Кюдскій монастырь среди обскихъ остяковъ не имѣли никакого вліянія на христіанское просвѣщеніе инородцевъ; опять таки потому, что монахамъ запрещалось бывать въ ихъ юртахъ, какъ и священникамъ. Вслѣдствіе такихъ обстоятельствъ нарымскіе остяки вышеупомянутой деревни были христіанами только по имени и не могли имѣть вліянія на своихъ соплеменниковъ. Напротивъ они сами, не видя по году и болѣе русскаго священника, но имѣя религіозныя потребности, принуждены были обращаться къ шаманамъ и просить помощи во всякихъ житейскихъ дѣлахъ у своихъ старыхъ боговъ.

Проповѣдь была необходима въ Сибири и для новокрещенцевъ и для невѣрныхъ, чтобы прочно утвердить христіанство среди разныхъ Сибирскихъ инородцевъ, но этого не понимало московское правительство и въ теченіе всего XVII в. ограничивалось только одними указами относительно крещенія инородцевъ и совершенно одинаковаго содержанія. Послѣдній такого рода указъ посланъ въ Сибирь въ 1685 г. отъ великихъ государей Иоанна и Петра Алексѣевичей и сестры ихъ великія государыни цесаревны Софіи. „Буде, гласилъ этотъ указъ, которые иноземцы похотятъ креститься въ православную христіанскую вѣру волею своею и ихъ велѣтъ принимать и крестить, а не волею никакихъ иноземцевъ крестить не велѣтъ... Сибирь государство дальнее и стоитъ межъ бусурманскихъ и иныхъ вѣръ многихъ земель, чтобы тѣмъ тобольскихъ татаръ и бухарцевъ и иныхъ земель пріѣзжихъ иноземцевъ не отогнать и сибирскому государству никакого поврежденія не учинить, а добровольно хотящихъ въ православную христіанскую вѣру принимать и крестить и на таковое дѣло ихъ призывать и государскою милостію обнадеживать, которые крестятся и тѣмъ держать ласку и привѣтъ, чтобы смотря и иные иноземцы православную христіанскую вѣру пожелали“. Указъ 1686 года еще добавлялъ къ этому, что тѣ инородцы, которые „похотятъ“ принять христіанскую вѣру, должны о томъ подавать челобитную въ сѣвѣзную избу ¹⁾). Издавая подобные указы, московское

1) Тобольскіи Губери. Вѣдомости, 1885 г., № 44.

правительство ни разу не подумало о томъ, да почему же ино-вѣрные „похотятъ“ принять христіанскую вѣру, почему они должны предпочесть своей старой вѣрѣ христіанство, о которомъ они не имѣли никакого понятія?!

Между тѣмъ уже давно настало время серьезнѣе подумать русскимъ людямъ объ исполненіи той исторической миссіи, которая на нихъ лежала относительно утвержденія христіанской культуры между завоеванными сибирскими инородцами. Представители ламаизма и магометанства уже обратили свое вниманіе на сибирскихъ язычниковъ и отправляли въ разныя мѣста учителей для обращенія послѣднихъ въ свою вѣру и проповѣдь ихъ оказывала успѣхи. Нѣкоторые язычники разномысленнаго происхожденія вслѣдствіе общенія съ русскими уже чувствовали ничтожество своихъ идоловъ и имъ нужно было только открыть истиннаго Бога, познакомить хоть немного съ божественною религіей, чтобы и эти братья наши по человечеству „пришли въ познаніе истины“ и стали нашими братьями во Христѣ. Мы знаемъ случаи крещенія, относящіеся ко второй половинѣ XVII в., когда инородцы принимали христіанство безъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, а исключительно движимые внутреннимъ чувствомъ. Мы приведемъ здѣсь два такихъ случая крещенія изъ записокъ, относящихся ко второй половинѣ XVII в. и писанныхъ въ Сибири несомнѣнно извѣстнымъ Крижаничемъ; сосланнымъ при Алексѣѣ Михайловичѣ въ Тобольскъ. „Однажды къ русскому посланнику, бывшему у калмыцкаго Тайши, приходитъ калмыкъ и проситъ святаго крещенія. Посоль спросилъ его: кѣмъ онъ обращенъ или какимъ образомъ убѣжденъ къ принятію онаго? Калмыкъ отвѣчалъ, что онъ ничего не знаетъ, а только слышалъ, что одни христіане получаютъ спасеніе и потому умоляетъ ради Бога сдѣлать его христіаниномъ. Посланникъ приказалъ священнику, который былъ при немъ, обучить его катехизису и окрестить. По совершеніи крещенія новокрещенный не отлучался изъ молитвеннаго дома и тамъ ревностно молился Богу“. „Другой подобный предыдущему случай, продолжаетъ авторъ записокъ, произошелъ въ Сибири. Въ Енесейскѣ былъ священникъ, по имени Дмитрій, мужъ права воздержаннаго и непорочнаго,

миѣ близко знакомый. Отъ его сына, отрока скромнаго и прекрасно воспитаннаго, я слышалъ слѣдующее. Недалеко отъ города Енисейска, рассказывалъ онъ, жилъ одинъ татаринъ. Уже давно тайно увѣровавъ въ Господа Спасителя и Бога нашего Иисуса Христа, онъ собирался вмѣстѣ съ семьей принять св. крещеніе, но въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ вслѣдствіе упрековъ жѣны, откладывалъ столь благочестивое дѣло. Наконецъ однажды, почувствовавъ какимъ-то образомъ приближеніе смерти (хотя въ это время онъ находился въ добромъ здоровьѣ), онъ велѣлъ своему слугѣ, взявъ съти, сѣсть вмѣстѣ съ нимъ въ лодку и везти его къ нѣкому острову на р. Енисеѣ, какъ бы для рыбной ловли. Прибывъ туда, татаринъ послалъ своего слугу въ городъ съ униженной просьбой къ свящ. Димитрію— какъ можно скорѣе отправиться къ нему на островъ, такъ какъ онъ сообщить ему весьма нужное дѣло, нетерпящее отлагательства. Священникъ прибылъ и татаринъ сталъ просить его совершить надъ нимъ таинство св. Крещенія.... По совершеніи крещенія татаринъ и часу 'не прожилъ послѣ того' ¹⁾). Но сколько было бы искренно обращенныхъ изъ инородцевъ, если бы въ Сибири было христіанское миссіонерство?!

Но вотъ явился Великій Петръ и со свойственною ему проницательностью ясно увидѣлъ, почему въ отдаленной окраинѣ московскаго государства, населенной язычниками, магометанами и народами другихъ вѣроисповѣданій, такъ слабо распространяется христіанство, почему религіозная миссія русскаго народа относительно сибирскихъ иновѣрцевъ столь слабо подвигается тамъ впередъ.

Онъ первый установилъ тамъ миссіонерство, отнесся съ особенною энергіей къ дѣлу утвержденія христіанства между сибирскими инородцами и плодомъ этого было массовое крещеніе остяковъ и вогуловъ въ 1713, 1714 и 1715 годахъ.

Но прежде чѣмъ говорить объ этомъ религіозномъ подвигѣ, совершенномъ митрополитомъ Сибирскимъ Филоеемъ, или точнѣе схимонахомъ Ѳеодоромъ и его сподвижниками, мы намѣрены нѣсколько познакомить нашихъ читателей съ упомянутыми

¹⁾ Сбор. Тягова „Сибирь въ XVII в.“, стр. 177—178.

угорскими народами, чтобы знать, на какой почвѣ русскому миссіонеру пришлось сѣять сѣмена христіанскаго ученія.

II.

Болѣе или менѣе вѣроятно, что остяки и вогулы жили въ древнѣйшія времена около Алтая и потому ученые относятъ ихъ къ Алтайской группѣ народовъ, угорской отрасли. Но въ неизвѣстное время они были вытѣснены оттуда сильнѣйшими племенами, принуждены подвинуться на сѣверъ и при этомъ передвиженіи попали на рѣку Обь. Въ историческое время мы видимъ остяковъ почти по всей обширной рѣкѣ Оби и ея притокамъ, на нѣкоторой части Иртыша, по Енесею между Енесеискомъ и Туруханомъ и по западнымъ склонамъ Уральскаго хребта въ такъ называемой Юнгоріи, а вогуловъ по Кондѣ, Тавдѣ, Турѣ съ ихъ притоками и по сю сторону Уральскаго хребта отъ Юнгоріи на югъ до Чусовой. Названія остяковъ и вогуловъ упомянутыя угорскія племена получили отъ сосѣдей, а сами себя первые называютъ „хонда“, вторые „маньсь“, но то и другое слово на ихъ языкѣ означаютъ люди; называютъ себя также по рѣкамъ, на которыхъ они живутъ.

Кромѣ того остяки говорятъ, что въ древности они назывались на ихъ нарѣчій „арьяхи“. т. е. многочисленнымъ народомъ: „арь“ много и „хо“ человекъ¹⁾. А что остяки въ давнѣйшія времена, дѣйствительно, составляли многочисленное племя, въ доказательство этого можетъ служить то, что они заняли громаднѣйшее пространство въ Сибири. До занятія Иртыша и Туры татарами они несомнѣнно жили и по этимъ рѣкамъ. Еще въ XVII в. въ ясачныхъ книгахъ упоминается три остяцкихъ юрты въ Туринскомъ уѣздѣ, по рѣкѣ Турѣ. Но вѣроятно ихъ больше было, а если русскіе упоминаютъ только о трехъ юртахъ то потому, что всѣхъ принявшихъ магометанство называютъ татарами. Мы знаемъ, что извѣстный всѣмъ Кучумъ послѣ завоеванія Иртыша, Тобола и Туры, покорилъ остяковъ и вогуловъ и силой утвердилъ магометанство между покоренными народами. Такъ что въ XVII в. осталось только

¹⁾ Ж. М. Н. Пр. 1866 г. Июль см. ст. Шестакова.

нѣкоторое число остяковъ на Турѣ, а остальные обусурманились и вполнѣ ассимилировались съ татарами.

Но не смотря на такое громадное пространство, которое занимали остяки, они чувствовали родственность между собою, сознавали единство происхожденія. Это видно изъ того, что въ XVII в. сургутскіе, нарымскіе, кетскіе и енесейскіе остяки въ своихъ челобитныхъ московскимъ царямъ говорятъ другъ о другѣ „братія наша“. Правда не всѣ остяки говорятъ однимъ языкомъ, напримѣръ, енесейскіе остяки совсѣмъ особымъ, но это зависитъ отъ вліянія сосѣдей; вліяніе сосѣдей сказалось и на ихъ бытѣ, нравахъ, но вѣра у нихъ вездѣ одинаковая шаманская, которую они приняли еще тогда, когда жили на одномъ мѣстѣ. Вогулы отличаются отъ своихъ сосѣдей единоплеменниковъ остяковъ только отчасти болѣе благообразнымъ видомъ и болѣе крѣпкимъ сложеніемъ и своимъ языкомъ.

Во время завоеванія остяковъ и вогуловъ русскими, эти угорскія племена жили отдѣльными родами, изъ которыхъ каждый имѣлъ своего собственнаго князя, который творилъ судъ и расправу, защищалъ свой родъ отъ другого. Не смотря на единоплеменность и остяки и вогулы жили въ постоянной междоусобной распрѣ: одинъ князекъ нападалъ на другого, уводили въ плѣнъ другъ у друга людей, разграбляли имущества. Русскіе при завоеваніи очень искусно пользовались этими распрями для своихъ завоевательныхъ цѣлей. Нѣкоторымъ князькамъ удавалось иногда подчинить себѣ другихъ, пріобрѣсть власть надъ многими другими родами и сдѣлаться могущественными. Такими были въ концѣ XVI в. у вогуловъ Аблегириимъ, у нарымскихъ остяковъ союзникъ Кучума князь Воня, у нижнеобскихъ остяковъ Алачей, а у иртышскихъ остяковъ во времена Ермака Самаръ. Затѣмъ слѣдуетъ еще замѣтить, какъ у остяковъ, такъ и вогуловъ пользовались особымъ значеніемъ и могуществомъ тѣ князьки, во владѣніяхъ которыхъ находился такой идолъ, котораго почитало цѣлое племя, а мы знаемъ, что были и такіе идолы, которыхъ одинаково почитали и вогулы и остяки. какъ напр. идолы „Кондійскій“ и „Старикъ Обскій“.

Но послѣ окончательнаго покоренія русскими ни у остяковъ.

ни у вогуловъ не было уже значительныхъ князей; русская власть терпѣла только князьковъ волостныхъ, т. е. такихъ, которые были князьками надъ одною или двумя волостями.

Не смотря на столѣтнее владычество русскихъ въ Сибири, частое общеніе завоевателей съ покоренными, ни вогулы, ни остяки язычники нисколько не измѣнили своего быта; высшая культура русскихъ почти не имѣла на нихъ никакого вліянія; они оказались мало воспримчивы, не заимствовали никакого искусства, ни ремесла. Чрезъ русскихъ угорскіе народы только познакомились съ употребленіемъ табаку и водки и развившаяся страсть къ этимъ предметамъ была очень гибельна для нихъ ¹⁾. Въ первой четверти XVIII в. нѣкто Григорій Новицкій, сопровождавшій схимонаха Ѳедора во время проповѣди послѣдняго между остяками и вогулами и жившій нѣкоторое время среди первыхъ, составилъ „Краткое описаніе объ остячкомъ народѣ“. Эта рукопись, напечатанная только нѣсколько лѣтъ тому назадъ, является для историка драгоцѣннымъ источникомъ для знакомства съ бытомъ остяковъ и вогуловъ въ началѣ прошлаго вѣка. И что-же? Изъ этого историческаго памятника оказывается, что упомянутыя племена и въ началѣ XVII в. находились въ томъ же полудикомъ состояніи, въ какомъ были и во времена завоеванія ихъ русскими. Они вели полукочевой образъ жизни: лѣтомъ они имѣли стоянки около рѣкъ, а зимою проживали въ лѣсахъ. Не смотря на то, что вогулы и остяки давно уже знакомы были съ русскими избами, имѣли топоры и изобиліе лѣса, но не дѣлали себѣ подобныхъ жилищъ, а продолжали жить зимою и лѣтомъ въ своихъ тѣсныхъ, дымныхъ, холодныхъ и грязныхъ юртахъ. Правда, тамошнія жизненныя условія заставляли вогуловъ и остяковъ перекочевывать съ одного мѣста на другое ради промысловъ и

1) Нѣкоторые говорятъ, что остяки и вогулы чрезъ русскихъ впервые въ концѣ 16 в. познакомились съ хлѣбомъ; но это совершенно невѣрно. Земледѣіе существовало и у прежнихъ ихъ завоевателей—татаръ. Ермакъ во время своего похода нашель засѣянную хлѣбомъ землю на р. Турѣ; таборинскіе татары, жившіе на Таядѣ въ сосѣдствѣ съ вогулами, также немного занимались земледѣіемъ. Чрезъ русскихъ хлѣбъ вошелъ только въ большее употребленіе среди угорскихъ народовъ.

въ такомъ случаѣ юрты, какъ легко переносимыя жилища, имѣли преимущество предъ русскими избами. Но очень долгую и холодную зиму они проживали на однихъ мѣстахъ и въ это время русская изба могла оказывать имъ незамѣнимую услугу. Тѣмъ не менѣе они не переняли этихъ усовершенствованныхъ жилищъ и продолжали мерзнуть въ своихъ юртахъ. И одежда какъ у остяковъ, такъ и у вогуловъ была совершенно неудовлетворительна при тамошнемъ убійственномъ климатѣ. Лѣтомъ они ходятъ въ рыбихъ кожаникахъ ¹⁾, сшитыхъ кае-какъ крапивными нитками или звѣринными жилами, въ рубахахъ изъ крапивнаго холста или полотняныхъ, купленныхъ у русскихъ, которые на соболи промѣнивали имъ всякое поношенное тряпье. Изъ налимьихъ же кожъ, говоритъ Новицкій, остяки и вогулы дѣлаютъ себѣ чулки и даже сапоги. Зимняя одежда и обувь дѣлается изъ оленнихъ шкуръ, но такой теплой одеждой обладали только зажиточные, нѣкоторые даже имѣли кафтаны изъ англійскаго сукна, а другіе, и такихъ, конечно, большинство при необыкновенной бѣдности остяковъ и вогуловъ, замѣчаетъ тотъ же современникъ и очевидецъ, и въ лютое зимнее время ходили только въ однихъ рыбихъ кожаникахъ. Но и у этихъ полудикихъ народовъ была развита страсть къ украшенію своихъ одежды и особенно среди женскаго пола. Они сдирали кожи съ гусей, лебедей, выщипывали перья, оставляя только пухъ, выдѣлывали ихъ особеннымъ образомъ и нашивали на свои кожаники. Украшали одежды также оловянными и мѣдными пуговицами, которыя вымѣнивали у русскихъ торговыхъ и промышленныхъ людей на шкуры пушныхъ звѣрей, украшали камками и разноцвѣтными сукнами. Но обыкновенная одежда и у женщинъ по большей части состояла только изъ однихъ налимьихъ кожаниковъ. Спрашивается, какъ можно было проводить въ этихъ кожаникахъ, которые не теплѣе обыкновенныхъ полотняныхъ рубахъ, жестокою зиму въ такой странѣ, гдѣ 30 и 40° морозу было не рѣдкость?! Правда, остяки и вогулы съ перваго момента рожденія приучались къ холоду,

¹⁾ Кожи преимущественно сдирали съ налима, а иногда съ осетра и даже стерляди, см. „Краткое Описаніе...“ Г. Новицк., стр. 38.

такъ сказать, закаливались. Новицкій пишетъ, что если остячкѣ случится родить ребенка на пути въ зимнее время, то она прежде всего обтираетъ его снѣгомъ и затѣмъ кладетъ въ свой кожаникъ; если же рожденный отъ жестокаго холода начинаетъ мерзнуть и кричать, то снова бросаетъ его на снѣгъ и повторяетъ ту же операцію „симъ приучаетъ его къ острому и жестокому житію“¹⁾.

Но не смотря на это закаливаніе въ младенчествѣ, много остяковъ и вогуловъ во время звѣроваго промысла зимою погибало отъ жестокихъ холодовъ: такъ какъ охотясь за звѣрями, имъ приходилось далеко удаляться отъ своихъ юртъ. Не мало ихъ гибло въ зимнее время и отъ голода. Только нѣкоторые южные вогулы сѣяли немного овса и ячменя, а въ остальныхъ мѣстахъ поселеній угорскихъ народовъ земледѣліе было невозможно по тамошнему климату. Чѣмъ же они питались? Мы выше упомянули, что остяки и вогулы съ ранней весны и поздней осени располагаются въ своихъ юртахъ по берегамъ рѣкъ. Въ это время они питались рыбою, которую ѣли преимущественно сырою, разными птицами, которыхъ тамъ было въ изобиліи и разными травяными кореньями. Самое лакомое блюдо у нихъ, говоритъ Новицкій, называлось „варка“, приготовляемая такимъ образомъ: взявши внутренности рыбъ, нѣсколько не очищая оныя, бросаютъ въ сосудъ, подливаютъ туда рыбьяго жиру и подержавши немного на огнѣ начинаютъ ѣсть; на ихъ вкусъ такого сладкаго блюда нигдѣ не найдется. Но питаются такимъ образомъ ежедневно, остяки и вогулы въ теченіи короткаго лѣта ежедневно приготовляютъ пищу для себя и для своихъ собакъ на продолжительную зиму. День и ночь дымятся ихъ юрты—это инородцы заготовляютъ консервы на зиму, то изъ рыбы, то изъ птицы и звѣрей. Перваго рода консервы назывались „юколою“, а втораго—„порсою“. Но остяки и вогулы были или слишкомъ неопытны или, звѣряѣ, слишкомъ лѣнны, чтобы приготовить эти консервы на продолжительную зиму нѣсколько лучше и прочнѣе: вытащивши изъ воды, нѣсколько не очистивши и посушивши немного на огнѣ въ юртахъ, они склады-

¹⁾ Ibid. стр. 31.

вали эти консервы безъ соли въ берестяные коробки, которые сохранялись въ ямахъ. Также они заготавливали на зиму всякое мясо. Эта пища съ теченіемъ времени перегнивала, юкола даже обращалась въ полужидкое состояніе, но тѣмъ не менѣе инородцы и сами питались ею въ теченіи цѣлой зимы и кормили своихъ собакъ. Кромѣ того во время зимы они убивали звѣрей, шкуры ихъ снимали для уплаты ясака или продавали русскимъ торговымъ людямъ, а мясо почти сырое употребляли въ пищу; нужда заставляла ихъ питаться даже падалью, чѣмъ, впрочемъ, не разъ доводилось кормиться и русскимъ промышленнымъ людямъ въ Сибири. Мы знаемъ также, что аманатовъ или заложниковъ изъ инородцевъ русское правительство кормило преимущественно падалью; въ расходныхъ денежныхъ книгахъ сибирскихъ воеводъ не рѣдко встрѣчаешь статьи расходовъ на покупку палой или утонувшей лошади для прокормленія аманатовъ.

Вслѣдствіе такого неудовлетворительнаго питанія остяки и вогулы скоро старились, гибли отъ голода, поражаемы были болѣзнями, которыя раньше времени вели ихъ къ могилѣ. Оспа, занесенная въ Сибирь русскими, также истребляла инородцевъ массами. Кромѣ того Новицкій свидѣтельствуетъ, что у остяковъ отъ питанія гнильемъ, нечистоплотности появлялась заразительная болѣзнь, которая поражала весь организмъ разомъ и человѣкъ живой сгнивалъ. Онъ же пишетъ, что остяки не знаютъ никакихъ врачеваній; даже дикіе звѣри, замѣчаетъ этотъ авторъ „Краткаго Описанія“, если бываютъ поражены какою язвою „ищутъ отъ земли какого нибудь врачеванія... пещь и тотъ лизаніемъ язвы врачуеть послѣднюю“, а остяки, хотя и разумное созданіе не имѣетъ никакого попеченія объ исцѣленіи, или даже облегченіи своихъ болѣзней и ходятъ покрытые язвами до тѣхъ поръ, пока не умираютъ ¹⁾). Вотъ въ чемъ лежала главная причина слабаго естественнаго размноженія угорскихъ народовъ и ихъ постепенное вымираніе.

И нельзя сказать, чтобы въ этомъ были слишкомъ виновна суровая природа, среди которой пришлось жить вогуламъ и

¹⁾ Ibid. стр. 44.

остякамъ или русское владычество. Правда, тамошняя природа для человѣка не была заботливою матерью, ничего не давала даромъ, но тѣмъ не менѣе рѣки въ томъ краѣ наполнены были рыбою, лѣса—драгоценнымъ пушнымъ звѣремъ, вездѣ можно встрѣтить массу разнообразныхъ птицъ; обиліе корма давало возможность разводить рогатый скотъ и особенно оленей. Но инородцы не умѣли пользоваться, какъ слѣдуетъ, этими благами тамошней природы, не въ состояніи были приспособиться къ тамошнимъ условіямъ на столько, чтобы жить не умирая отъ холода и голода. Виною этому природная лѣнь вогуловъ и особенно остяковъ. Правда, что русское владычество создало для нихъ нѣсколько болѣе тяжелыя условія жизни; на примѣръ, инородцы должны были платить въ казну ясакъ или давать подводы, но за то со времени утвержденія русской власти среди угорскихъ народовъ, между ними прекратились междуусобныя брани, а эти междуусобія, какъ мы упомянули выше, всегда сопровождались истребленіемъ людей и грабежомъ имущества. Мы знаемъ также, что ясакъ былъ очень легкій и московское правительство наказывало сибирскимъ воеводамъ собирать его „ласкою, а не жесточью“. Вогулы съ человѣка по окладу должны были уплачивать въ годъ звѣриныхъ шкуръ тахішум на 2 р. 50, а остяки—тахішум на 3 р. Т. е. достаточно было убить одного бобра или одного хорошаго соболя, чтобы сполна уплатить годовую подать. А между тѣмъ не было года, чтобы вогуль или остякъ уплачивалъ ясакъ безъ недоимки; объ этомъ свидѣтельствуютъ ясачныя книги за все XVII столѣтіе. Эти недоимки росли изъ года въ годъ и къ началу XVIII представляли почтенныя суммы: на пелымскихъ вогулахъ съ 1628 г. по 1700 г. накопилось недоимокъ на 7011 р. 10 к., на березовскихъ остяковъ на 6300 р., а на сургутскихъ даже 67,442 р. ¹⁾ Конечно, грабежи служилыхъ людей, прижимки оцѣнщиковъ мягкой рухляди, приносимой въ ясакъ инородцами, значительно усиливали тяжесть ясачной подати. Тѣмъ не менѣе при бѣльшемъ трудѣ инородцы могли легко уплачивать ясакъ. Новицкій замѣчаетъ, что остякъ, убившій

¹⁾ Архивъ М. Ю. Сибир. Ирик. кн. № 1252 л. 73; кн. № 1302 л. 99; кн. № 1361 л. 81.

одну черную лисицу, могъ заплатить подать за цѣлую волость. Мы знаемъ также, что не смотря на варварское истребленіе русскими пушнаго звѣря, послѣдняго было еще въ изобиліи въ тамошнихъ краяхъ и въ XVII и XVIII вв. И только благодаря своей особенной лѣни, вогулы и остяки не имѣли хорошей добычи пушнаго звѣря. Достаточно указать на то, что русскіе воеводы, когда наставало время звѣроваго промысла, то посылали по юртамъ служилыхъ людей, которые должны были силою выгонять инородцевъ на эти промыслы. Сибирскіе инородцы славились какъ отличные стрѣлки, имѣли прекрасныхъ охотничьихъ собакъ, имѣли быстрыхъ и легкихъ оленей и нартяныхъ собакъ, на которыхъ могли дѣлать большіе переезды по тамошнимъ глубокимъ снѣгамъ, имъ, наконецъ, были хорошо извѣстны всякія звѣривыя тропы и мѣста, въ которыхъ преимущественно звѣри держались въ то, или другое время года. И что же? Русскіе, хотя и не обладали этими средствами и знаніями, но благодаря труду и энергіи, въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ въ 20 и 30 разъ болѣе добывали звѣря, чѣмъ инородцы. Вслѣдствіе такой лѣни и безпечности эти угорскія племена проводили цѣлую жизнь въ ужасной бѣдности. Навицкій даже говоритъ, что во всемъ мірѣ нѣтъ несчастнѣе существа, какъ остякъ, нищета, голодъ и холодъ, болѣзни преслѣдовали его до гробовой доски. Нѣкоторые утверждаютъ, что будто бы эксплуатація русскими торговыми людьми сибирскихъ инородцевъ была главною виною нищенскаго положенія послѣднихъ; что будто-бы русскій кулакъ наложилъ на инородца такое иго, съ которымъ оный не могъ бороться и подъ которымъ задыхался. Въ этомъ взглядѣ есть доля правды. Русскій торговый человекъ умѣлъ пользоваться тяжелымъ обстоятельствомъ инородца, выкупалъ у него лучшую рыбу и лучшую мягкую рухлядь; пользовался страстью инородца къ водкѣ, напивалъ его, а подъ вліяніемъ опьяненія послѣдній продавалъ свою добычу по слишкомъ дешевой цѣнѣ. Знаемъ также, что русскіе торговые люди, какъ это и теперь видимъ, давали инородцамъ въ долгъ деньги и за большіе проценты; долговая кабала, дѣйствительно, ложилась на инородца такимъ тяжелымъ бременемъ, которое давило его въ теченіи цѣлыхъ десятковъ лѣтъ: иногда вникъ уплачивалъ

русскому кулаку долгъ занятый еще его дѣдомъ. Тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, прежде всего самъ инородецъ былъ виноватъ въ томъ, что доводилъ себя до такого положенія. при которомъ возможно было эксплуатировать его болѣе разумному человѣку. При изобиліи рыбы, птицы и пушнаго звѣря въ тамошнихъ краяхъ инородецъ сравнительно легко могъ полученною добычею и уплатить ясакъ и приобрести необходимые предметы для домашняго обихода, нисколько не дожаясь. Нужно было только побольше трудиться. Нечего уже говорить о томъ, что страсть къ водкѣ не можетъ служить извиненіемъ для инородца. Вѣдь были же какъ между вогулами, такъ и остяками люди богатые, обладавшіе оленьими стадами въ сотни головъ!

До сего времени мы говорили о матеріальныхъ условіяхъ жизни остяковъ и вогуловъ въ началѣ XVIII в., теперь же коснемся нѣсколько ихъ нравовъ и главнымъ образомъ остановимся на ихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ.

Остяки и вогулы жили отдѣльными юртами и многое собраніе юртъ въ одномъ мѣстѣ встрѣчается рѣдко. Въ каждой юртѣ жила одна семья. Отецъ пользовался неограниченною властію надъ своею семьей: жену и дѣтей онъ имѣлъ право заложить, продать и даже убить; вся семья была его собственностью, какъ и всякое имущество. У пелымскихъ вогуловъ и березовскихъ остяковъ существовало многоженство и калымъ—это вліяніе татаръ магометанъ: каждый мужчина могъ имѣть столько женъ, сколько въ состояніи былъ купить и прокормить. Этотъ магометанскій обычай вредно отражался на естественномъ размноженіи упомянутыхъ племенъ: при той нищетѣ, въ которой они находились, многіе мужчины цѣлую жизнь оставались не женатыми или женились слишкомъ поздно. И въ самомъ дѣлѣ дочь у отца была такимъ товаромъ, который онъ хотѣлъ продать какъ можно дороже и, конечно, выгоднѣе было продать богатому. Новицкій свидѣтельствуетъ, что въ началѣ XVIII в. обычный калымъ состоялъ во сто рубляхъ; эта сумма по тому времени довольно значительная и уплатить ее не каждый могъ. Такая высокая цѣна на женщину въ то время указываетъ на значительное уменьшеніе женскаго пола у остяковъ и вогуловъ сравнительно съ прошлымъ вѣкомъ. Мы знаемъ, что въ концѣ

XVI в. остячки на рынкѣ продавались по 20 к., а въ первой половинѣ XVII в. рубля по два. Но калымъ XVIII в. показываетъ, что цѣна на женщину слишкомъ вздорожала и значить невѣсть было мало, между тѣмъ, какъ невѣстою могла быть каждая дѣвушка, даже семилѣтній ребенокъ. Каждый отецъ заботился, чтобы достать жену своему сыну и потому входилъ въ сдѣлку съ отцомъ какой нибудь дѣвушки еще въ то время, когда она была малолѣтней. Если онъ сразу выплачивалъ калымъ, то немедленно будущую жену своего сына вводилъ въ юрту, въ противномъ же случаѣ отецъ до тѣхъ поръ не отпускалъ дочь, пока не выплачивалась вся назначенная сумма. Нерѣдко бывало, что женихъ за свою невѣсту платилъ калымъ въ продолженіе десяти и болѣе лѣтъ. Однако отецъ не возбранялъ жениху имѣть сожительство со своей дочерью, лишь бы только оное было въ его домѣ. Сочетаніе бракомъ или вѣрнѣе покупка жены не сопровождалась никакими обычаями, обрядами, ни даже пированіями. Когда конченъ торгъ, то женихъ шель въ юрту отца своей невѣсты и притомъ долженъ былъ входить туда задомъ, чтобы показать смиреніе предъ ея родителями; войдя въ юрту, женихъ садился около своей нареченной и сидѣлъ, не смотря ни на отца, ни на мать невѣсты, потому что смотрѣть считалось неприличнымъ, недостойнымъ. Затѣмъ отецъ передавалъ дочь жениху и послѣдній немедленно вводилъ её въ свою юрту; тѣмъ все дѣло и кончалось. Съ этого времени прекращалась всякая власть отца надъ своею дочерью; она дѣлалась полнѣйшею собственностью мужа: послѣдній могъ немедленно же перепродать другому, заложить и жениться на иной¹⁾. Женщина, по понятію остяковъ и вогуловъ, считалась нечистымъ существомъ; она не допускалась въ собраніе мужчинъ и даже во время жертвоприношеній женщины стояли отдѣльно и съ покрывалами на лицахъ. Когда ей приходило время родить, то она должна была уходить изъ юрты, хотя бы это было и зимою, итти въ какую-нибудь пустую юрту и тамъ разрѣшиться отъ бремени. Когда объ этомъ узнавалъ отецъ, и если родился мальчикъ, передаетъ Новицкій, то выходилъ изъ юрты:

¹⁾ Новицкій, стр. 40—43.

чтобы встрѣтить гдѣ-нибудь непременно христіанина и упротить его дать имя новорожденному. Этимъ упомянутый авторъ объясняетъ существованіе христіанскихъ именъ у многихъ инородцевъ язычниковъ. Но это можетъ быть справедливо только относительно подгороднихъ инородцевъ, которымъ легко встрѣтить христіанина, а для тѣхъ, которые жили въ глуши, достаточно было встрѣтить своего соплеменника и отъ него получить имя новорожденному; а еще проще отецъ самъ давалъ имя своему сыну по названію птицы или звѣря, или какого-нибудь предмета, которыхъ онъ увидитъ по выходѣ изъ юрты; иногда рожденные мальчики назывались по порядку рожденія—первый сынъ, второй и т. д., а дѣвочки не получаютъ никакого имени. Роженица обязана была въ продолженіи, двухъ или трехъ недѣль жить тамъ, гдѣ разрѣшилась отъ бремени и только послѣ очищенія огнемъ, которое состояло въ трехкратномъ перепрыгиваніи чрезъ зажженный костеръ, она могла снова войти въ юрту мужа. Новорожденному ребенку, будь то дѣвочка или мальчикъ, выжигаютъ на рукахъ, ногахъ разныя тавры, которыя представляютъ изображенія птицъ, звѣрей и другихъ предметовъ. У женскаго пола эти изображенія служили только украшеніемъ, а мужчины употребляли оныя вмѣсто подписи руки на разныхъ документахъ: такъ напр., у кого былъ выжженъ соболю, тотъ рукою рисовалъ на бумагѣ соболя. Въ архивѣ Сибирскаго Приказа мы видѣли много документовъ, на которыхъ остяки ставили свои тавры, или какъ называли русскіе—знамена; тамъ мы встрѣчаемъ изображенія оленя, соболя, лиственницы и пр. Конечно, при неумѣньи ихъ рисовать, эти знамена суть только самое слабое подобіе того, что имъ хотѣлось изобразить ¹⁾).

Религіозныя вѣрованія какъ у остяковъ, такъ и вогуловъ были одинаковы и главные ихъ боги-идолы были одни и тѣ же. Они исповѣдывали шаманскую религію, которую приняли еще тогда, когда жили въ срединѣ Азіи. Шаманство существовало еще въ глубокой древности и до появленія буддизма оно было распространено на громадномъ пространствѣ азіатскаго мате-

¹⁾ Объ остяцкихъ знаменахъ, см. статью Н. Н. Оглобина въ Истор. Вѣст., 1891 г.

рика. Китайцы называютъ шаманство „пляскою предъ духами“, а монголы „черною вѣрою“ въ отличіе отъ буддизма, которую они называютъ „желтою вѣрою“¹⁾.

Остяки и вогулы познакомились съ шаманскою вѣрою еще въ неразвитомъ ея состояніи, когда она не имѣла еще опредѣленныхъ правилъ и обрядовъ; въ такомъ видѣ они перенесли шаманство изъ глубины Азіи на сѣверъ и съ своей стороны нисколько не содѣйствовали ея развитію. Сущность этой вѣры состояла въ почитаніи боговъ-идоловъ, въ жертвоприношеніяхъ имъ, то съ цѣлію найти у нихъ покровительство въ своей жизни, то съ цѣлію умилостивить ихъ, чтобы они не дѣлали вреда, а посредникомъ между богами и людьми было особое лицо—шаманъ. Остяки и вогулы вѣрили въ высшее, всемогущее существо, которое сотворило міръ и управляло имъ. Но Нума-Торымъ, какъ они называли невидимаго, живущаго на небесахъ Бога, управляетъ міромъ по закону справедливости, у него нѣтъ милости, онъ воздастъ каждому по заслугамъ и его ничѣмъ нельзя умилостивить. Вслѣдствіе такого понятія о верховномъ существѣ остяки и вогулы ни съ чѣмъ не обращались къ нему и въ жизни ни чѣмъ не выражали ему поклоненія. На небесахъ много другихъ могущественныхъ боговъ, но по отдаленности ихъ, человѣку бесполезно къ нимъ обращаться; рассчитывать на ихъ помощь ни въ какомъ случаѣ невозможно. „Самоѣды и другіе алтайскіе народы (остяки, вогулы), пишетъ Кастрень, бывшій неутомимымъ изслѣдователемъ финскихъ и угорскихъ племенъ, считаютъ бесполезнымъ возсылать молитвы къ не беснымъ и другимъ могущественнымъ богамъ. Эти боги далеко, далеко живутъ отъ смертныхъ: какъ возможно, чтобы они слышали слабыя мольбы человѣка? Эта рѣчь постоянно на устахъ дикихъ сѣверной Сибири. Они никакого понятія не имѣютъ о духовномъ общеніи боговъ съ людьми, и если тамъ и сямъ слышишь, что сильный богъ неба и обращаетъ вниманіе на дѣла смертнаго, награждаетъ его добрые поступки и наказываетъ

¹⁾ „Библиотека для чтенія“, т. 91 см. статью „Шаманство у народовъ сѣверной Азіи“, стр. 25.

злые и т. д., то все же не вѣрятъ они тому, чтобы слабый человѣкъ могъ вступить съ нимъ въ духовное общеніе ¹⁾).

Но въ тоже время угорскіе народы, какъ и другіе послѣдователи шаманской вѣры, вѣрили, что весь міръ наполненъ низшими богами, способными дѣлать добро или зло человѣку; всякое мѣсто, каждый предметъ, чѣмъ нибудь обращающій на себя вниманіе, были мѣстами присутствія этихъ божествъ: высокая гора, необыкновенный камень, темная чаща въ лѣсу, глубокій оврагъ, рѣка, озеро, большое старое дерево, особенно лиственница и пр. и пр.—все это мѣсто особеннаго присутствія божествъ. Безчисленное множество послѣднихъ постоянно еще увеличивается присоединеніемъ къ нимъ душъ умершихъ выдающихся людей и особенно шамановъ. Остяки и вогулы даже вѣрили въ особенную, какъ бы божескую силу медвѣдя и очень боялись его: если кто убьетъ медвѣдя, того ожидаетъ неизбежная месть отъ убитаго. Впрочемъ отъ этой мести можно избавиться, если убитому воздать честь, подобную той, которую остяки и вогулы воздавали своимъ идоламъ. „Если случилось убить медвѣдя, передаетъ Новицкій, то снявъ съ него кожу, остяки клали послѣдняго предъ кумирнею и потомъ пѣли пѣсни и плясали около нея. А убійца звѣря приговаривалъ: не онъ убилъ его, потому что не онъ сдѣлалъ желѣзде и стрѣлу, а русакъ (русскій) сковалъ желѣзо, пера орелъ—родитель. Затѣмъ всѣ участвовавшіе въ церемоніи цѣлуютъ кожу и только послѣ этого владѣлецъ ея можетъ продать кому захочетъ“ ²⁾). Известно также, что у сѣверныхъ инородцевъ клятва на кожѣ медвѣдя считалась самою сильною и нарушеніе ея никогда не проходило даромъ. Вслѣдствіе этого и русскіе воеводы для утвержденія въ вѣрности государю требовали отъ этихъ инородцевъ клятвы именно на кожѣ медвѣдя. Обрядъ этой клятвы обставлялся такимъ образомъ: прежде всего на расprostертой кожѣ этого звѣря клались ножъ, топоръ и другія орудія; затѣмъ берутъ ножъ съ кожи, кладутъ на него кусокъ хлѣба и

¹⁾ Вѣстникъ И. Р. Г. Общества ч. XVII, 1856 г., см. извлеченія изъ труда Кастрена „Этнографическія замѣчанія и наблюденія“.

²⁾ „Краткое описаніе...“ стр. 53.

подають присягавшимъ со словами: если лестию сію клятву утверждаете, будете невѣрно служить и не радѣть въ платежѣ ясака, то звѣрь сей отомститъ вамъ, отъ него умрете; хлѣбъ сей и ножъ да погубить, если не будете соблюдать то, въ чемъ клянетесь.

Если взять во вниманіе, что подобный обрядъ клятвы употреблялся у остяковъ и вогуловъ и предъ ихъ идолами, когда нужно было доказать виновность или невинность кого-нибудь въ томъ или другомъ преступленіи, то можемъ заключить, что медвѣдь у этихъ инородцевъ былъ особымъ богомъ, карающимъ клятвопреступниковъ.

Кромѣ боговъ пользовавшихся одинаковымъ почетомъ у всего племени или боговъ народныхъ, у остяковъ и вогуловъ, какъ и у всѣхъ послѣдователей шаманства, были еще домашнія божества, пенаты. Каждый хозяинъ юрты дѣлалъ себѣ каменныхъ или деревянныхъ болванчиковъ, одѣвалъ разнымъ тряпьемъ и разставлялъ передъ юртою и въ самой юртѣ, это его пенаты, покровители. Если они хорошо служили своему хозяину, то пользовались отъ него почетомъ, имъ онъ давалъ разныя кушанья, а въ противномъ случаѣ жестоко наказывалъ ударами, бросалъ въ нечистыя мѣста, гдѣ они находились до тѣхъ поръ, пока не окажутъ услуги. „Иногда вмѣсто болванчика, передаетъ Палласъ, чтится обрубокъ дерева, или колъ обтесанный на подобіе булавы; иногда какой-нибудь ящичекъ, купленный у русскихъ и обвѣшанный кольцами, лоскутками и тому подобнымъ, почитается какъ домашнее божество“¹⁾. Итакъ, у остяковъ и вогуловъ было множество идоловъ или въ видѣ разныхъ издѣлій рукъ человѣческихъ, или въ видѣ произведеній природы. Но вотъ интересный вопросъ, какъ язычникъ относился къ своимъ идоламъ, т. е. частнѣе—считалъ ли онъ ихъ за самыя божества, или они были только изображеніемъ? Кастренъ говоритъ: „большинство алтайскихъ народовъ представляетъ себѣ идоловъ не какъ внѣшніе образы, символы божества, имѣющаго свое самобытное, независимое отъ своего изображенія существованіе. Нѣтъ, они представляютъ себѣ, что *боже-*

¹⁾ Путешествіе Палласа т. III.

ство живетъ въ изображеніи, или, такъ сказать, воплощено въ немъ ¹⁾. Это объясненіе не вполне насъ удовлетворяетъ; къ нему нужно сдѣлать комментарий. Что значить „божество воплощено въ изображеніи?“ Мы имѣемъ понятія объ индійскихъ воплощеніяхъ, когда боги сходили на землю, подъ видомъ людей; они являлись воплощенными, а не воплощались въ какомъ-нибудь предметѣ, или существующемъ челоѣкѣ. Неужели остяки и вогулы имѣли такое же представленіе о воплощеніи своихъ божествъ въ идолахъ, деревьяхъ, камняхъ, звѣряхъ и птицахъ?! Совсѣмъ нѣтъ. Эти народы уже давно находились въ такомъ развитіи, что различали духовное отъ матеріальнаго; ихъ боги существа вѣчныя, духовныя и безсмертныя и они не могли считать каменныхъ или деревянныхъ идоловъ за самыхъ боговъ, какъ думаетъ Кастрень. По нашему мнѣнію, они не сливали во единое цѣлое духа съ предметомъ въ которомъ послѣдній обиталъ; божественное существо не нераздѣльно съ изображеніемъ его. Когда русскіе, во время проповѣди схимонаха Федора, сжигали идола, такъ называемаго „Обскаго Старика“, то остяки говорили, что они видѣли, какъ самый богъ вылетѣлъ изъ идола въ видѣ лебедя. Изъ этого видно, что они идола считали только жилищемъ божества, не болѣе. Такому представленію объ идолѣ, какъ и жилищѣ бога, нисколько не противорѣчитъ то, что остякъ иногда жестоко наказывалъ своего идола ударами палки, или бросалъ его въ нечистое мѣсто. Онъ вовсе не думалъ, что при этомъ наказаніи богъ чувствуетъ матеріальные удары, какъ какое-нибудь живое существо. Этимъ остякъ хотѣлъ только выказать свою ненависть къ богу, нанести ему позоръ, подобно тому, какъ бѣшеная толпа нѣмцевъ, возбужденная лжеученіемъ Лютера, выносила иконы изъ церквей, бросала въ грязь и топтала ногами.

Но спрашивается, почему одному богу приходилось жить въ какомъ-нибудь камнѣ, другому въ копьѣ, третьему въ листовниці, иному въ балванчикѣ деревянномъ, или въ вылитомъ изъ

¹⁾ По ихъ возрѣнію, идола и есть настоящіе боги и въ состояніи даровать челоѣку здоровье, благосостояніе и другія житейскія блага“. Вѣстникъ И Г. общ. 1856. г. ч. XVII, стр. 314.

металла и т. п.? Угорскіе народы вѣрили, какъ мы выше упомянули, что весь міръ наполненъ богами, но намъ кажется, что, по понятію этихъ народовъ, боги могли или любили жить только въ какихъ-нибудь матеріальныхъ предметахъ. Поэтому остякъ или вогуль почиталъ бы каждый предметъ, если бы зналъ, что въ немъ живетъ богъ, но для этого онъ не имѣлъ средствъ: это знаніе имѣеть только шаманъ и только онъ извѣстными ему средствами можетъ опредѣлить—заключаетъ ли въ себѣ извѣстный предметъ духа и насколько онъ могуществененъ, т. е. насколько онъ можетъ дѣлать добро или зло людямъ. Кромѣ того шаманы имѣли какъ бы власть распоряжаться богами, заключить ихъ въ то или другое жилище. Если остякъ или вогуль дѣлалъ себѣ балванчика изъ дерева, камня или металла и чтили его какъ божество—покровителя своей юрты, то не слѣдуетъ думать, чтобы это дѣло обходилось безъ шамана. Хотя мы на это не имѣемъ указаній, однако слѣдуетъ предполагать, что остякъ, сдѣлавшій себѣ домашняго пената, обращался къ шаману, чтобы послѣдній вселилъ въ него извѣстными ему средствами духа; только послѣ какихъ-нибудь таинственныхъ шаманскихъ причитаній кусокъ дерева дѣлался божествомъ. Таково же происхожденіе боговъ родовыхъ и племенныхъ.

П. Буцинскій.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1824—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Еще задолго до 1862 года задумано было торжественное празднованіе тысячелѣтія Россіи. Въ Новгородѣ,—колыбели Русскаго государства, предположено было воздвигнуть (на площади) памятникъ, достѣйный великаго событія и съ соотвѣтствующими изображеніями. На этотъ памятникъ открыта была всенародная подписка еще въ 1857 году, и Московская епархія, съ своимъ архипастыремъ во главѣ, также принимала участіе въ этой подпискѣ, хотя святитель Московскій считалъ самое предпріятіе сооруженія памятника происшедшимъ „не отъ высокаго мудрованія“¹⁾. И освобожденіе крестьянъ отъ крѣпостной зависимости спѣшили совершить, между прочимъ, для того, что простой народъ, какъ уже свободный, участвовалъ въ этомъ всенародномъ празднованіи. Съ празднованіемъ тысячелѣтія Россіи предполагали соединить и начало торжественнаго празднованія памяти просвѣтителей славянъ, а чрезъ нихъ и Россіи,—святыхъ Кирилла и Меѳодія. Преосвященный Смоленскій Антоній (Амфитеаровъ) составилъ акаеистъ этимъ святымъ, представилъ его Св. Синоду, и вотъ „родился вопросъ: не прочесть ли его въ день тысячелѣтія во всѣхъ церквахъ Россіи?“ Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ святитель Московскій приватно писалъ намѣстнику Сергіевой Лавры, архимандриту

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 1, 1893 г.

1) Письма Филар. къ Антонію, IV, 56.

Антонію: „Согрѣшилъ я; мнѣ кажется это болѣе придуманнымъ, нежели возникшимъ изъ глубокаго усердія и благодаренія Богу. Обще-обязательнаго богослуженія не умѣемъ исполнить съ полнотою, безъ поспѣшности и сокращеній: а избобрѣтаемъ протяженныя службы, обильныя болѣе словами, нежели силою. Спорить сомнительно: съ моей же стороны я предложилъ бы составить только канонъ, по возможности назидательный, и велѣть пропѣть молебень такъ, чтобы канонъ былъ явственно прочитанъ. Или это только мое лѣнивое мудрованіе? Мнѣ приходитъ на мысль, что съ благодарственною за 1000 лѣтъ молитвою надлежало бы соединить покаянную и за многіе, особенно за послѣдніе годы“¹⁾. Въ виду этого чинъ церковнаго служенія по случаю предположеннаго на 8-е сентября 1862 года празднованія 1000-лѣтія Россіи былъ установленъ по совѣту митрополита Московскаго, и сложенную имъ молитву вознесла къ Богу Россія 8 сентября означеннаго года. Вотъ эта, глубоко знаменательная и вполнѣ согласная съ приведенными сейчасъ мыслями святителя Филарета, молитва: „*Господи Боже, Царю въковъ, глаголай на языкъ и на царство и созиждай и насаждай ихъ* (Иерем. XVIII, 9). Ко Твоему величеству припадающе со страхомъ и благоговѣніемъ, благодарнѣ исповѣдуемъ милости Твоя, многочастнѣ и многообразнѣ въ десяти вѣкахъ явленныя народу и царству Россійскому. Ты бо, Господи, возглаголялъ еси Твое зиждительное слово на сей народъ, и создалъ еси въ немъ царство, и насадилъ, и укоренилъ, и возрастилъ, и расширилъ еси его на земли обитанія его, и поставилъ еси надъ нимъ отъ Тебе сущую власть, и укрѣпилъ еси его на сопротивныхъ, и оградилъ еси его законами, наипаче же просвѣтилъ и одушевилъ еси его спасительною вѣрою, и аще иногда и жезломъ посѣщалъ еси неправды его, но милости Твоея не удалилъ и не удаляеши отъ насъ. Тя убо Владыку, Господа и Благодѣтеля славимъ, хвалимъ,

¹⁾ Тамъ же, стр. 343. 344. Письмо отъ 4 апрѣля 1862. Канонъ святымъ Кириллу и Меѳодію, весьма назидательный съ его широкимъ взглядомъ на прошлое, настоящее и грядущее Россіи, съ молитвою о ней, святитель Филаретъ и дѣйствительно составлялъ самъ. Этотъ канонъ напечатанъ въ майской книжкѣ *Думеполемзнаю Читенія* за 1863 годъ.

благодаримъ, поемъ и величаемъ, и отъ самыхъ щедротъ Твоихъ въ вѣрѣ и упованіи утверженіе и дерзновеніе предъ Тобою приѣмлюще смиренно молимъ: сохрани престолъ и царство Благочестивѣйшаго Самодержавнѣйшаго Великаго Государя Императора Александра Николаевича всея Россіи въ истинномъ величїи, твердости и славѣ. Прости, всемилостиве Господи, вся грѣхи наша и отецъ нашихъ, и направи стопы наша къ дѣланію заповѣдей Твоихъ. Соблуди въ насъ православную вѣру въ ея чистотѣ и силѣ, и да пребудеть она, якоже бысть, средоточіемъ общественнаго единенія, источникомъ просвѣщенія, основаніемъ и твердынею народнаго благонравія, правды законовъ, благодѣтельности управленія, нерушимости благостоянія. Да не увянетъ и не исхнетъ древнее насажденіе добра, но да привіетъ къ нему новое стебліе лучшаго, и да изыдетъ новый цвѣтъ благолѣпія и плодъ совершенства. Тако призри на насъ, и ущедри насъ, да благословляеми Тобою, отъ дне до дне и отъ вѣка и до вѣка благословимъ Тя, Господи. Слава Тебѣ Богу, Благодателю нашему, во вѣки вѣковъ. Аминь¹⁾. Эта молитва должна была читаться на молебствїи въ день празднованія тысячелѣтія, а въ концѣ молебствія долженствовали быть сдѣланы протодіаконами или діаконами слѣдующія провозглашенія, также нарочито для сего составленныя Московскимъ святителемъ Филаретомъ: „Просвѣтившимъ Россію Христіанскою православною вѣрою Равноапостольнымъ Великому Князю Владиміру и Великой Княгинѣ Ольгѣ ²⁾, преемственнѣ въ теченіи вѣковъ созидавшимъ и укрѣплявшимъ единоедержавіе Россіи Благовѣрнымъ Царемъ и Великимъ Княземъ, новосозидавшимъ Россійское царство и расширившимъ оное въ Бозѣ, почившимъ Благочестивѣйшимъ Императорамъ и Императрицамъ, *вѣчная память*. Всѣмъ избраннымъ сынамъ Россіи, въ теченіи вѣковъ вѣрно подвизавшимся за ея единство, благо и славу, на поприщахъ благочестія, просвѣщенія, управленія и побѣдоносной защиты Отечества, *вѣчная память*.—Времена и лѣта въ руцѣ Своей положивый Господи,

1) Рюрикъ, хотя и изображенный на памятникѣ тысячелѣтія Россіи, не упоминается здѣсь, естественно, потому, что онъ былъ изычникъ.

Твоимъ премудрымъ всеблагимъ Промысломъ тысячелѣтнѣ сохранимому и возвращаемому царству Всероссійскому, пробави велию милость Твою и сохраняй оное въ вѣрѣ и правдѣ, во Богозаконіи и благоустроеніи *на мѣта и стѣхи многіе*“¹⁾. И эти провозглашенія, вмѣстѣ съ молитвою, были вознесены въ день празднованія тысячелѣтія Россіи 8 сентября 1862 г.²⁾ по всей Россіи. Особенно торжественно было это празднованіе, конечно, въ самомъ Новгородѣ, куда къ означенному дню прибыли: Самъ Августѣйшій Самодержецъ Россійской Имперіи Государь Императоръ Александръ Николаевичъ съ Государыней Императрицей Маріей Александровной, Государь Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Августѣйшій Братъ Его, нынѣ благополучно царствующій Государь Императоръ Александръ Александровичъ, въ то время Великій Князь, и другія Августѣйшія Особы Императорскаго Дома, министры, высшіе чины двора и свита. Церковное торжество (литургію въ древнемъ, построенномъ Великимъ Княземъ Ярославомъ Мудрымъ, Софійскомъ соборѣ и молебень на площади) совершалъ соборнѣ самъ первенствующій членъ св. Синода, высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ. При этомъ „особенно торжественна была,—пишетъ очевидецъ событія,—минута, когда Государь, все Августѣйшее семейство, войска и народъ преклонили колѣна при вознесеніи молитвы о благоденствіи Россіи“³⁾, т. е. молитвы, составленной святителемъ Московскимъ Филаретомъ⁴⁾. Въ Москвѣ и Московской епархіи празднованіе тысячелѣтія Россіи было, естественно, скромнѣе; но и здѣсь, въ Большомъ Успенскомъ Московскомъ соборѣ самъ маститый іерархъ произнесъ ту же молитву, а протодіаконъ—вышеприведенныя про-

1) Соч. митр. Фил. V, 550—551. Сн. Сушкова, *Записки о жизни и времени Филарета митр. Моск.*, прилож. стр. 88—89; срав. текста, стр. 203, 206, 207.

2) Осьмое число сентября избрано было для празднованія, съ одной стороны, какъ день Куликовской битвы, а съ другой, какъ день рожденія Государя Наслѣдника Цесаревича Николая Александровича.

3) *Русская Старина* 1888 г. кн. 1 (т. LVII), стр. 7.

4) Молитва эта напечатана еще въ *Странникѣ*, въ *Душешол. Читеніи*, въ *Теоріяхъ Св. Отцевъ* и въ другихъ повременныхъ изданіяхъ.

возглашенія ¹⁾). Но еще раньше сентября Государь Императоръ посѣтилъ свою первопрестольную столицу, и при встрѣчѣ Его Величества 19 августа въ большомъ Успенскомъ соборѣ, святитель Московскій Филаретъ привѣтствовалъ Его слѣдующею замѣчательною рѣчью: „Благочестивѣйшій Государь! Прежде нежели тысящелѣтній старецъ Новгородъ будетъ привѣтствовать Тебя тысящелѣтнемъ Твоей Россіи, да будетъ позволено семисотлѣтней Москвѣ предварить Тебя симъ привѣтствіемъ. Царь вѣковъ далъ Тебѣ жребій стать на границѣ тысящелѣтія совершившагося и тысящелѣтія начинающагося, чтобы внимательнымъ воспоминаніемъ прошедшаго изощрить и управить взоръ на настоящее и будущее. Благодарное воспоминаніе прежнихъ благодѣяній Божіихъ да привлечетъ новыя благодѣянія Божіи. Почетная память доблестей, явившихся въ минувшихъ поколѣніяхъ, да поощритъ къ доблестямъ новыя поколѣнія. Безпристрастный взоръ на погрѣшности прошедшаго да отразитъ ихъ отъ настоящаго. Добрые царственные опыты и примѣры да обратятся въ совѣтъ и въ руководство. Что было началомъ огражданствованія и просвѣщенія Россіи? Что объединило ее послѣ княжескаго раздробленія? Что не допустило ее пасть подъ чуждымъ игомъ, и исторгло изъ подъ ига? Что изъ разрушительнаго междуусобія возсоздало ее въ сильно сосредоточенную Монархію? Не паче ли всего православная вѣра? Молимъ Царя вѣковъ, Бога, да споспѣшествуетъ Тебѣ во всемъ благомъ и полезномъ для Россіи, первѣе же всего въ охраненіи и на грядущіе вѣки православной вѣры, охраняющей Россію“ ²⁾). Само собою разумѣется, что эта рѣчь, по отпечатаніи ея въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*, читана и перечитываема была съ величайшимъ вниманіемъ. Она легла въ основаніе отчасти того, что говорилось и писалось въ Россіи послѣ ея напечатанія по самый конецъ празднованія тысящелѣтія ³⁾). Самъ Государь Импера-

¹⁾ См. *Соч. Филар.* V, 550. 551; также у Сушкова въ указ. соч. стр. 87—89 приложений; въ *Твор. Св. Отц.* за 1862 г. и въ *Моск. Вѣдомостяхъ* за то же время.

²⁾ *Соч. Филар.* V, 549. 550.

³⁾ См. напр. привѣтствіе Новгородскаго дворянства Государю Императору въ указанной книжкѣ *Русской Старины*, стр. 14.

торъ, въ Новгородѣ, 8 сентября, дворянству Новгородской губерніи между прочимъ говорилъ слѣдующее: „Поздравляю васъ, господа, съ тысячелѣтіемъ Россіи. Радъ, что мнѣ суждено было праздновать этотъ день съ вами въ древнемъ нашемъ Новгородѣ, колыбели царства всероссійскаго. Да будетъ знаменательный этотъ день новымъ залогомъ неразрывной связи всѣхъ сословій земли Русской съ правительствомъ, съ единою цѣлью счастья и благоденствія дорогаго нашего отечества. На васъ, господа дворяне, я привыкъ смотрѣть, какъ на главную опору престола, защитниковъ цѣлости государства, сподвижниковъ его славы, и увѣренъ, что вы и потомки ваши, по примѣру предковъ вашихъ, будете продолжать вмѣстѣ со мною и съ моими преемниками служить Россіи вѣрою и правдою“ ¹⁾. Эти слова, произнесенныя „твердымъ, но исполненнымъ чувства голосомъ“, произвели сильное, „электризирующее впечатлѣніе на всѣхъ присутствовавшихъ. Слова: *будете... вѣрою и правдою*, вызвали громкій единодушный возгласъ: *будемъ, Государь, будемъ!*“ ²⁾. Дѣйствительно эти, исполненныя глубокаго пониманія значенія великаго событія, слова мудраго и любвеобильнаго Монарха обширнѣйшей въ свѣтѣ имперіи ясно говорили сердцу cadaго истиннаго сына Россіи, что и у отца отечества—Государя и у сыновъ его Россіянъ была и должна быть одна цѣль—счастіе и благоденствіе дорогаго для всѣхъ отечества. Счастіе же это и благоденствіе, какъ раскрыто было въ рѣчи святителя Московскаго Филарета, имѣло, имѣетъ и будетъ имѣть опору только въ вѣрѣ православной, охраняющей Россію, и въ благочестіи. По этому-то за вѣру, царя и отечество и совершаемы были и могутъ быть совершаемы самые благородные, наилучшіе подвиги истинныхъ сыновъ отечества.

Раньше мы видѣли, что слова: за вѣру, Царя и Отечество, лишь въ иныхъ нѣскольکو выраженіяхъ, открыто провозглашалъ святитель Московскій Филаретъ, какъ истинный и вѣрный сынъ Отечества, истинный Россіанинъ. Но этотъ сынъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 6.

²⁾ Тамъ же.

отечества былъ всегда и самымъ вѣрнымъ подданнымъ Царю Русскому. Вѣрноподданническія чувства его мы уже не разъ видѣли выраженными по различнымъ случаямъ въ его проповѣдяхъ. Намъ остается теперь рассмотретьъ только случая личнаго отношенія его къ Государю Императору и Высочайшимъ Особамъ, а равно и нѣкоторыя другія личныя отношенія его по дѣятельности его проповѣднической, чтобы закончить отдѣлъ, теперь нами излагаемый. Въ этомъ отношеніи на первый планъ выступаетъ важнѣйшее событіе столько же въ личной жизни Государя Императора, сколько и во внутренней жизни Имперіи,—событіе коронаціи и священнаго помазанія на царство Царя русскаго съ Царицею. Коронація совершилась, какъ извѣстно, 26 августа 1856 года. Но еще ранѣе этого времени, именно въ 1855 году святитель Московскій Филаретъ возвѣстилъ о ней съ церковной кафедры, какъ мы и отмѣчали раньше ¹⁾. Затѣмъ, произнося свою проповѣдь въ день тезоименитства Государыни Императрицы Маріи Александровны 22 іюля 1856 года, онъ также упоминаетъ объ этомъ событіи, какъ имѣющемъ скоро совершиться; ибо въ то время оно особымъ манифестомъ было предъизвѣщено (манифестъ отъ 17 апрѣля 1856 года), какъ имѣвшее быть въ августъ сего года (1856), хотя самый день августа и не былъ точно обозначенъ для совершенія коронаціи. Такъ какъ самую Крымскую войну русское правительство, руководимое любвеобильнѣйшимъ Монархомъ своимъ, стремилось поскорѣе окончить, чтобы среди мира совершилось коронованіе и священное миропомазаніе Императорской Четы, то и сіе обстоятельство не упустилъ изъ виду святитель-вѣстия, предвозвѣщая рассматриваемое событіе въ означенной проповѣди своей; а вмѣстѣ съ тѣмъ, и еще болѣе того, хотѣлъ онъ въ ней при семъ указать на главнѣйшую черту въ событіи коронаціи,—на благочестіе Императорской Четы, какъ основу благоденствія государства и какъ вѣрнѣйшій залогъ единенія православнаго Царя съ православными Его поддан-

¹⁾ Припомнимъ рѣчь м. Филарета Государю Императору, сказанную 2 сентября 1855 года во время крымской войны.

ными. Исходя отъ извѣстнаго текста 1 Тим. 2, 1. 2 о молитвѣ за Царя, да *тихое и безмолвное житіе поживемъ во всякомъ благочестіи и чистотѣ*, и различными способами доказывая ту истину, что „благочестивый царь дѣйствительно можетъ споспѣшествовать распространенію и утвержденію истиннаго благочестія въ своемъ народѣ“, святитель-вигія говоритъ: „Не видимъ ли отеческаго попеченія благочестивѣйшаго Государя нашего о доставленіи намъ *тихого и безмолвнаго житія* въ томъ, что Онъ воздвигнутую противъ насъ жестокою войну, поколику возможно было, ускорилъ прекратить, и даровать намъ миръ, удовлетворясь отъ враждовавшихъ благопріятными обѣщаніями, и не ища отмщенія за нанесенную брань?—Не видимъ ли высокаго примѣра благочестія Его въ томъ, что Онъ своей царской власти, уже освященной закономъ престолонаслѣдія, желаетъ еще доставить высшее освященіе, чрезъ воспріятіе царскаго вѣнца съ соборною молитвою церкви и съ благословеніемъ Божиимъ, и чрезъ священное помазаніе?“ И далѣе взываетъ къ слушателямъ: „Умножимъ, вѣрныя чада Россіи, умножимъ сердечныя моленія наши о Благочестивѣйшемъ Государѣ нашемъ Императорѣ Александрѣ Николаевичѣ, да Царь царствующихъ Самъ невидимо *положитъ на главѣ Его вѣнецъ отъ камени честна и вѣнчаетъ Его милостію и щедротами; да помажетъ Его елеемъ святымъ, елеемъ благодати, духомъ премудрости и силы, да благословитъ Его благословеніемъ благостыннымъ, и съ Нимъ да благословитъ и соучастницу славы Его, нынѣ тезоименитую Благочестивѣйшую Государыню Императрицу Марію Александровну, къ полной радости нашей, къ совершенному благоденствію отечества*“ 1). Затѣмъ, когда наступилъ августъ 1856 года и когда стало собираться въ Москву большее и большее число разнаго рода особъ духовныхъ и свѣтскихъ, православныхъ, инославныхъ и даже представителей не христіанскихъ религій, русскихъ и иностранныхъ, когда сюда стали пріѣзжать и Высочайшія Особы Россійской Императорской и иностранныхъ царственныхъ фамилій и когда на-

1) Сач. Филарета, V, 384; срав. выше.

конецъ 14 августа изволилъ прибыть въ свою первопрестольную столицу самъ Государь Императоръ съ Государыней Императрицей и Августѣйшими дѣтьми, тогда близость важнаго событія коронаціи стала еще очевиднѣе. Назначенная было сначала на 19-е августа коронація окончательно перенесена на 26-е августа, о чемъ въ теченіе трехъ послѣднихъ дней предъ коронаціей и провозглашаемо было всенародно, по обычаю, герольдами, съ приглашеніемъ народа усугубить свои молитвы о Царѣ и царствѣ. День этотъ (26 августа) былъ знаменателенъ для Россіи уже тѣмъ самымъ, что онъ былъ напоминаніемъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ событій отечественной войны 1812 года, — о Бородинской битвѣ. Еще болѣе сдѣлался онъ знаменателенъ теперь тѣмъ, что въ этотъ день совершилась коронація Царя-Освободителя. По Высочайшему повелѣнію, „и особенно, какъ говорили тогда, по желанію Государыни Императрицы, первенство при Церковномъ совершеніи этого торжества предоставлено было старѣйшему и знаменитѣйшему архипастырю первопрестольной столицы, Митрополиту Филарету“¹⁾, несмотря на то, что во исполненіе того же Высочайшаго повелѣнія въ Москву прибылъ, для участія въ томъ же торжествѣ, и первенствующій членъ Св. Синода, митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Никаноръ, такъ какъ и самыя засѣданія Св. Синода на время коронаціонныхъ торжествъ, какъ мы говорили раньше, перенесены были въ Москву. Это-то особое вниманіе Императорской четы къ святителю Филарету по случаю коронаціи, продолжавшееся и послѣ, для насъ и служить поводомъ ставить это событіе въ разрядъ событій, характеризующихъ личныя отношенія между членами Царской Фамиліи и митрополитомъ Филаретомъ, хотя безспорно, и нами отчасти уже показано, что это событіе имѣло важное значеніе и для Россіи и для Церкви Русской. Не вдаваясь въ подробности описанія самаго событія²⁾, дабы не удлиннить нашего повѣствованія,

1) См. *Воспоминанія (очевидца)* о коронаціи 1856 г., принадлежація высокопреосвященнѣйшему Саввѣ, архіепископу Тверскому, стр. 3. Тверь, 1883.

2) См. эти подробности въ той же книгѣ высокопреосвященнаго Саввы. Срав. сказанное нами о коронаціи въ 1-мъ отдѣлѣ изслѣдованія настоящаго періода.

мы укажемъ въ немъ лишь на то, что́ прямо и ближе всего касалось проповѣднической дѣятельности святителя Московскаго. Какъ первенствующій среди іерарховъ Русской Церкви ¹⁾ и какъ главный предстоятель Церкви Московской, святитель Филаретъ, въ день священнаго коронованія Ихъ Величествъ, встрѣтилъ шествовавшего съ Государыней Императрицей Государя Императора на паперти Большаго Московскаго Успенскаго собора слѣдующею краткою, но сильною рѣчью: „Благочестивѣйшій Великій Государь! Преимущественно велико Твое настоящее пришествіе. Да будетъ достойно его срѣщеніе. Тебя сопровождаетъ—Россія. Тебя срѣтаетъ—Церковь. Молитвою любви и надежды напутствуетъ Тебя Россія. Съ молитвою любви и надежды приѣмлетъ Тебя Церковь. Столько молитвъ не проникнуть ли въ небо?—Но кто достоинъ здѣсь благословить входъ Твой?—Первопрестольникъ сей Церкви, за пять вѣковъ донынѣ предрекшій славу Царей на мѣстѣ семъ, святитель Петръ, да станетъ предъ нами, и чрезъ его небесное благословеніе, благословеніе пренебесное да свидѣтъ на Тебя, и съ Тобою на Россію“ ²⁾. Послѣ этой рѣчи митрополитъ Филаретъ подалъ Ихъ Величествамъ къ цѣлованію крестъ, а митрополитъ новгородскій Никаноръ окропилъ Ихъ Величества св. водою. Затѣмъ, когда, по входѣ въ соборъ Ихъ Величества приложились къ св. иконамъ и мощамъ почивающихъ въ немъ угодниковъ Божіихъ, они взойшавъ на уготованный имъ посреди собора тронъ, и тогда начался самый священный обрядъ коронованія и мѣропомазанія по установленному чину, весьма трогательному и исполненному высокими мыслями о значеніи царской власти самой въ себѣ и для блага царства и подданныхъ, о союзѣ подданныхъ съ Царемъ и т. д. При этомъ, послѣ молитвы, заключившей собой обрядъ вѣнчанія на царство, но все еще до начала литургіи и слѣдовательно до священнаго мѣропомазанія послѣ

¹⁾ Старѣйшимъ по лѣтамъ возраста, но не по архіерейству, въ то время былъ митрополитъ Кіевскій Филаретъ (Амфітеатровъ), но онъ по болѣзни не участвовалъ въ совершеніи коронаціи.

²⁾ Соч. Филар. V, 384, 385.

причащенія Св. Тайнъ на сей послѣдней, митрополитъ Филаретъ обратился къ Вѣнчанному короноу и облеченному порфирю Государю Императору съ болѣе пространною рѣчью слѣдующаго содержанія: „Благочестивѣйшій, Богомъ вѣнчанный Великій Государь Императоръ! Благословенъ Царь царствующихъ! Онъ *положилъ на главъ Твоей вѣнецъ отъ камене чести* (Псал. 20, 4). Съ увѣренностію говорю сіе, потому что изъ устъ Пророка беру слово, изображающее судьбу Царя, праведно воцарившагося. Богъ вѣнчалъ Тебя: ибо Его провидѣніе привело Тебя къ сему закону престолонаслѣдія, который Онъ же положилъ и освятилъ, когда, пріавъ Царя въ орудіе Своего Богоправленія, изрекъ о немъ Свое опредѣленіе: *отъ плода чрева твоего посажду на престоль твоемъ* (Псал. 131, 21). Богъ вѣнчалъ Тебя: ибо Онъ *дастъ по сердцу* (Псал. 19, 5), а Твое сердце желало не торжественнаго только явленія Твоего Величества, но наипаче таинственнаго осѣненія отъ Господаня *Духа владычннго, духа премудрости и вѣдннн, духа совѣта и крѣпости*. Мы слышали Твою о семъ молитву нынѣ¹⁾: Сердце-вѣдецъ внялъ ей ранѣе; и когда Ты медлилъ пріять Твой вѣнецъ, потому что продолжалъ защищать и умиротворять Твое царство, Онъ ускорилъ утишить бурю брани, чтобы Ты въ мирѣ совершилъ Твою царственную молитву, и чтобы вѣнецъ наслѣдія былъ для Тебя и вѣнцемъ подвига. Итакъ, *Господа силою возвеселися*, Боговѣнчанный Царь, и о спасеніи Его *возрадуйся зѣло!* (Псал. 20, 1). Возрадуйся также и Ты, Благочестивѣйшая Государыня. о славу Твоего Всепресвѣтлѣйшаго Супруга, свыше освѣщаемой и освящаемой, и лучемъ священнымъ и Тебя озаряющей.— Утѣшься и возрадуешься Благочестивѣйшая Матерь Царя²⁾.

¹⁾ Разумѣется высоко умилительная благодарственная и вмѣстѣ просительная молитва чина коронованія, которую читаетъ Государь Императоръ послѣ коронованія и предъ молитвою первосвятителя, совершающаго священннй обрядъ коронованія, и въ которой Царь земной между прочимъ молятся Царю царствующихъ: „Буди сердце мое въ руку Твоею, еже вся устроити къ пользѣ врученныхъ мнѣ людей и къ славу Твоею, яко да въ день суда Твоего непостыдно воздамъ Тебѣ слово“. См. упом. брошюру преосв. архіепископа Саввы, стр. 23.

²⁾ Тогда еще здравствовала вдовствующая Государыня Императрица Александра Ѣеодоровна († 1860), для которой на день коронаціи 1856 г. въ Успенскомъ со-

Се уже зрѣлъ плодъ чрева Твоего и сладокъ для Россіи. Свѣтло возрадуйся Православная Церковь, и твоя соборная молитва вѣры, любви и благодарности да восходитъ къ престолу Всевышняго, когда Онъ на *Избраннаго отъ людей Своихъ* полагаетъ священную печать своего избранія, какъ на вождѣннаго первенца Твоихъ сыновъ, на твоего вѣрнаго и крѣпкаго защитника, на преемственнаго исполнителя древняго о тебѣ слова судьбы: *будутъ царіе кормители твои* (Ис. 49, 23).—Свѣтятся радостію, Россія. Божіе благоволеніе возсіяло надъ тобою въ священной славѣ Царя твоего. Что можетъ быть вождѣлѣннѣе, что радостнѣе, что благонадежнѣе для царства, какъ Царь, который полагаетъ *сердце свое отъ силу Божию* (Псал. 47, 14), которому царскій вѣнецъ тогда пріятенъ, когда принять отъ Царя небеснаго,—который царскія доблести, намѣренія, дѣятельность желаетъ освятить и освящаетъ *помазаніемъ отъ Святаго*?—По истинѣ, Благочестивѣйшій Государь, чтобы отъ вѣнца Царева, какъ отъ средоточія, на все царство простирался животворный свѣтъ *честнѣйшей каменій многоцѣнныхъ* (Притч. 3, 15) мудрости правительственной,—чтобы мановенія *скипетра* Царева подчиненнымъ властямъ и служителямъ воли царицы указывали всегда вѣрное направленіе ко благу общественному,—чтобы рука царицы крѣпко и всецѣло обнимала *державу* Его,—чтобы *мечъ* Царевъ былъ всегда уготованъ на защиту правды, и однимъ явленіемъ своимъ уже поражалъ неправду и зло,—чтобы царское *знамя* собирало въ единство и вводило въ стройный члнъ милліоны народа, чтобы труда и бдѣнія Царева доставало для возбужденія и возвышенія ихъ дѣятельности, и для обезпеченія покоя ихъ,—не выспій ли мѣры человѣческой потребенъ для сего въ Царѣ даръ?—Но посему-то наипаче и радуемся мы, что Ты, будучи рожденъ царствовать, дѣйствительно царствуя, еще взыскуешь свѣше дара царствовать. И вѣренъ *Вознесшій Тебя отъ людей своихъ* (Псал. 88, 20), по вѣрѣ Твоей и Твоего народа, въ пріемлемомъ Тобою нынѣ видимо священ-

боръ было устроено особое Императорское мѣсто, подъ baldachномъ, вправо отъ Императорскаго трона См. ту же брошюру преосв. Саввы, стр. 2.

номъ помазаніи даровать Тебѣ невидимо помазаніе благодатное, свѣтоносное, пребывающее, дѣйствующее Тобою къ нашему истинному благополучію, къ Твоей истинной радости о нашемъ благополучіи,—подобно какъ древле, по царскомъ помазаніи, благодатно и благотворно *ношашеся Духъ Господень надъ Давидомъ отъ того дне и потомъ*“ (1 Цар. 16, 13) ¹⁾. Такимъ образомъ цѣлыхъ двѣ рѣчи за одинъ день произнесъ мститый первосвятитель Московскій. Такъ онъ долженъ былъ сдѣлать во исполненіе Высочайше утвержденнаго еще въ маѣ церемоніала коронаціи и указа Св. Синода, какъ ни тягостно было для него это исполненіе. Не даромъ еще отъ 25 мая того же 1856 года писалъ онъ къ исправлявшему должность оберъ-прокурора Св. Синода А. И. Карачевскому: „Указомъ Святѣйшаго Синода, отъ 16 дня сего мая (№ 4359), предписано мнѣ при священнодѣйствіи коронаванія произнести двѣ рѣчи.—Какъ прежде писалъ я къ вашему превосходительству, что меня устрашаетъ скудость моихъ силъ, такъ и теперь затрудняетъ меня увеличеніе налагаемаго на меня труда и, кажется, безъ необходимости. Во время коронаванія Императоровъ Павла I и Александра I, также и Императрицы Елисаветы Петровны, при входѣ Ихъ Величествъ въ Успенскій соборъ, рѣчей не говорилъ никто. Во время коронаванія блаженныя памяти Императора Николая Парловича митрополиты Серафимъ и Евгеній поручили мнѣ произнести рѣчь при входѣ Его Величества въ Успенскій соборъ, вѣроятно, потому, чтобы не былъ безгласенъ епархіальной архіерей, который, по правиламъ церковнымъ, одинъ имѣетъ право говорить въ своей епархіи, и право предоставить сіе другимъ.—Не знаю примѣра, чтобы, при одномъ торжественномъ дѣйствіи, одинъ человекъ говорилъ двѣ рѣчи. По симъ соображеніямъ можно было бы не назначать рѣчи предъ входомъ Государя Императора въ Успенскій соборъ, наипаче же и потому, что при священнослуженіи довольно продолжительномъ, справедливо позаботиться о томъ, чтобы оно, по возможности, не слишкомъ утомительно было для Ихъ Вели-

¹⁾ Соч. Филар. V, 385—387.

чествъ“. Но по обычному смиренію своему святитель Московскій къ сему тотчасъ же добавляетъ: „Покорнѣйше прошу не принять сего за возраженіе противъ распоряженія Святѣйшаго Синода. Поелику сіе распоряженіе уже Высочайше утверждено, то, конечно, неудобно затруднять Государя Императора новымъ о семъ докладомъ, а надобно исполнить назначенное, по возможности. Я желалъ изъяснить примѣромъ, что предметы сего рода требуютъ общаго совѣщанія“ ¹⁾. И отъ 22 іюня писалъ къ князю С. М. Голицыну: „Св. Синодъ щедро назначилъ мнѣ двѣ рѣчи, вмѣсто одной. Сердце мое хочетъ сказать слово усердія: не знаю, даруетъ ли Богъ *силу*, *елико есть произволеніе*“ ²⁾. И мы видѣли, что Богъ даровалъ ему не только силу „сказать слово усердія“, но и силу слова. Его рѣчи, выше приведенныя, могутъ быть названы вполнѣ образцовыми; я въ силѣ имъ значительно уступаетъ рѣчь, сказанная отъ лица всего духовенства, на другой день послѣ коронаціи, при поздравленіи Государя Императора съ торжествомъ ея, первенствующимъ членомъ Св. Синода, митрополитомъ Новгородскимъ и С.-Петербургскимъ Никаноромъ ³⁾. Между тѣмъ и такимъ двойнымъ трудомъ не ограничилась проповѣдническая дѣятельность святителя Филарета за коронаціонное время. Въ сентябрѣ Ихъ Величества рѣшили посѣтить, по исконному обычаю, Святотроицкую Сергіеву Лавру. Это было 19 сентября. Настоятель Лавры, митрополитъ Филаретъ, встрѣтилъ ихъ тамъ новою рѣчью, въ которой говорилъ: „Богомъ вѣнчанный Государь и Помазанникъ Божій! Итакъ, послѣ блеска столицы, Тебѣ пріятна простота смиренной обители; послѣ величественнаго явленія Твоей Царской славы, послѣ радостныхъ привѣтствій и торжественныхъ восклицаній Твоихъ вѣрноподанныхъ, Тебѣ вождельнна

¹⁾ *Собр. мѣт. и отв.* IV, 109—110.

²⁾ *Письма Филар. къ кн. С. М. Голицыну*, изд. Ред. Правосл. Обзорнѣе, стр. 104. Москва, 1884.

³⁾ Высокопреосвященный Никаноръ и пріѣхалъ уже въ Москву на коронацію больной, а здѣсь еще болѣе простудился, встрѣчая крестный ходъ въ Донскомъ монастырѣ 19 августа. Поэтому, когда 27 августа во Дворцѣ, при поздравленіи, оцъ началъ говорить свою рѣчь, то запнулся и не докончилъ ея. См. упомянутую брошюру преосв. Саввы, стр. 42.

ный, украшенный изображеніями святыхъ на золотѣ, драгоценными камнями и жемчугомъ, покровъ на главу Преподобнаго. Онъ былъ тогда же положенъ въ олтарѣ на св. престолѣ и освященъ митрополитомъ съ молитвословіемъ и окропленіемъ св. водою. Когда же, послѣ встрѣчи предъ св. вратами, послѣ торжественнаго шествія отъ св. вратъ къ Троицкому собору и по вступленіи въ соборъ, ихъ величества изволили выслушать обычное молебное пѣніе ко Пресвятой Троицѣ и преподобному Сергію, соборнѣ совершенное, тогда вынесенъ былъ изъ олтаря упомянутый покровъ; и митрополитъ Филаретъ, имѣя при себѣ намѣстника Лавры, архимандрита Антонія, державшаго на блюдѣ покровъ сей, приблизился къ ракъ преподобнаго и произнесъ слѣдующую молитвенную рѣчь, обращенную къ почивающему въ ракъ Угоднику Божію: „Преподобне Отче нашъ Сергіе! По обращеніи лѣтняго круга отъ прежняго посѣщенія, вновь посѣщаетъ тебя Благочестивѣйшій Царь нашъ съ Благочестивѣйшею Супругою своею, тогда ¹⁾ нововоцарившійся, нынѣ нововѣнчанный и священнопомазанный.— Тогда приносилъ Онъ чрезъ тебя молитву Господу силъ, о защищеніи своего царства, отъ вражды, подвигшей противъ насъ громадныя силы нѣсколькихъ царствъ, и стремившейся сдѣлать и мирныхъ сосѣдей опасными для насъ, и о восстановленіи мира, не Имъ нарушеннаго, Ему всегда любимаго. Нынѣ Онъ приноситъ чрезъ тебя благодареніе Господу силъ за явленную намъ защиту и за скорое достиженіе мира.— И тогда, и нынѣ, Онъ при твоёмъ предствительствѣ просилъ и проситъ отъ Царя царствующихъ благословенія и помощи на великій подвигъ устроить благоденствіе великаго народа законнымъ судомъ, благоуправленіемъ, добрымъ государственнымъ домостроительствомъ, охраненіемъ отъ внѣшнихъ прираженій ²⁾. Въ знаменіе благодаренія къ благодѣянію Твоихъ молитвъ, Преподобне Отче, Благочестивѣйшій Государь и Благочестивѣйшая Супруга Его приносятъ Тебѣ и даръ,—

¹⁾ Т. е. 2 сентября 1855 г., предъ отправленіемъ къ дѣйствующей арміи на югъ Россій.

²⁾ Намекъ на предложенныя уже въ то время, а частію и предпріятыя реформы, о которыхъ раньше у насъ была рѣчь.

усердіемъ Ихъ украшенный покровъ для твоей священной главы. Тебѣ, нищелюбцу во время твоего земнаго житія, тѣмъ паче не нужно земное богатство въ твоей небесной жизни: но благодарное сердце желаетъ проявить себя знаменіемъ, и вѣруемъ, что ты, якоже и Господь твой, зришь на сердце, и примешь даръ сердца, и предстанешь Царю небесному съ моленіемъ, да простретъ покровъ благодати Своя надъ Благочестивѣйшимъ Государемъ нашимъ, и надъ Благочестивѣйшею Супругою Его, и надъ Благочестивѣйшею Матерію Его, и надъ Благовѣрнымъ Наслѣдникомъ Его и всѣми Чадами Его и родомъ Его ¹⁾, и надъ всѣмъ царствомъ Его: да *дастъ крѣпость Царю нашему и вознесетъ рогъ помазанника Своего*, да благоденствуетъ подъ скипетромъ Его народъ русскій, и *языки да ублажатъ Его* ²⁾. Послѣ этой замѣчательной, полной глубокаго смысла и высокаго значенія, рѣчи-молитвы митрополитъ Филаретъ взялъ съ блюда покровъ и передалъ его Ихъ Величествамъ, а Ихъ Величества собственными руками изволили возложить оный на главу преподобнаго Сергія и потомъ приложились къ св. мощамъ его. Ихъ Величества съ Августѣйшими Дѣтьми своими и Великимъ Княземъ Михаиломъ Николаевичемъ изволили пробить въ Лаврѣ и значительную часть слѣдующаго дня 20 сентября ³⁾, слушали всенощное бдѣніе и литургію, совершенныя митрополитомъ соборнѣ, а послѣ литургіи изволили принимать отъ духовной академіи поднесенныя Его Величеству нѣкоторыя печатныя и рукописныя сочиненія и въ числѣ рукописныхъ *Историческое изложеніе обрядовъ Царскаго священнаго коронованія и помазанія*, — трудъ профессора (послѣ ректора) Академіи А. В. Горскаго ⁴⁾, осматривали ризницу и

¹⁾ Ихъ Величества въ поѣздкѣ въ Лавру 19 сентября 1856 года сопровождаемы были Ихъ Высочествами: Наслѣдникомъ Цесаревичемъ и Великими Князьями: Александромъ, Владиміромъ и Алексіемъ Александровичами и Михаиломъ Николаевичемъ.

²⁾ Соч. Филар., V, 546—547.

³⁾ 19 сентября Ихъ Величества и Ихъ Высочества прибыли въ Лавру въ 4 часа по полудни.

⁴⁾ Этотъ трудъ, подъ заглавіемъ: *О священнодѣйствіи отъчачія и помазанія царей на царство*, напечатанъ былъ уже въ 1882 году, ко времени коронаціи нынѣ

т. д. 1). Митрополитъ Филаретъ самъ описалъ это Высочайшее посѣщеніе Лавры и свое описаніе, при донесеніи отъ 22 сентября послалъ въ Св. Синодъ 2), а въ Москвѣ помѣстилъ въ повременныхъ изданіяхъ 3). По поводу того же посѣщенія онъ писалъ отъ 21 сентября изъ Москвы намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „Слава Богу, и благодареніе Преподобному Сергію за миръ и утѣшеніе дней Царской молитвы. Благодарю васъ, отецъ намѣстникъ, за помощь моеи ветхости въ сіи дни. Скажите братіи, что благодарю ихъ за соблюденный порядокъ. Я пріѣхалъ въ Москву въ десять часовъ и десять минутъ утра 4). Хотѣлъ, чтобы только доложено было Государынѣ Императрицѣ, что я являлся для принесенія благодарности: но Она изволила принять меня, и довольно время занимательно бесѣдовала со мною. Былъ я и у Великихъ Князей“ 5). Вскорѣ послѣ этого, именно 23 сентября, Государь Императоръ и выѣхалъ изъ Москвы въ Петербургъ, а въ слѣдъ за нимъ мало по малу и другія Высочайшія и высокія Особы, пріѣзжавшія въ Москву на коронаціонныя торжества. Но и далеко позже того предносились уму и воображенію святителя Московскаго священно-торжественныя событія дней коронаціи 1856 года. Обозрѣвая событія этого года, наприимѣръ, въ своей бесѣдѣ на день рожденія Государя Императора 17 апрѣля слѣдующаго 1857 г., святитель-витія говоритъ: „Какъ полуденнымъ солнцемъ, озаренъ былъ сей годъ высокимъ свѣтомъ торжественнаго вѣнчанія и священнаго помазанія Благочестивѣйшаго Самодержца нашего и Благочестивѣйшія Супруги Его. То былъ свѣтъ Царскаго благочестія и благодати свыше,—свѣтъ народной любви къ Царю и радости о Немъ,—свѣтъ царевыхъ щедротъ и милосердія,

благополучно царствующаго Государя Императора, въ *прибавленіяхъ къ Твор. Св. Отцевъ* (ч. XXIX). Въ 1856 году Высочайшія Особы отбыли изъ Лавры въ 2 часа по полудни.

1) См. въ описаніи этого Высочайшаго посѣщенія, ниже указываемомъ.

2) См. *Собр. мѣт. и отв. Филар.* т. дополн. стр. 431—434. Сиб. 1887.

3) См. напр. *Моск. Вѣдомости и Вѣдомости Моск. юрод. полиціи* за то время.

4) 21 сентлбля.

5) *Письма Филар. къ Антон.* III, 422.

которое озарило не только грады и веси, но и темницы, и давно утратившихъ жизнь гражданскую воскресило въ оную, и въ званія, ими утраченныя“¹⁾. Но еще болѣе сильными и яркими, съ поѣтически-художественнымъ оттѣнкомъ, чертами святитель—витія изображаетъ тоже великое соборіе въ своей бесѣдѣ на самый день коронаціи 26 августа, произнесенной въ Успенскомъ соборѣ въ томъ же 1857 году. „Свѣтель паче многихъ,—такъ начинается онъ эту свою бесѣду,—нынѣшній день: потому что на немъ отражается свѣтъ бывшаго за годъ предъ симъ дня, который озарилъ Россію свѣтомъ царскаго вѣнца, и простеръ надъ нею благоуханіе царскаго священнаго помазанія.—Возвратись, незабвенный день. Приблизься къ нашему зрѣнію. Тогда мы смотрѣли на тебя наиболѣе окомъ радующагося сердца. Теперь намъ досужнѣе посмотрѣть на тебя и окомъ размышляющаго ума.—Вспомнимъ, что это былъ достопамятный Бородинскій день, въ который Россія одна противустояла всей Европѣ, въ который духъ завоеваній и преобладанія, не знавшій дотолѣ преградъ, приразился челомъ къ стѣнѣ, встрѣтился съ духомъ любви къ Царю и отечеству. Сему дню по достоинству досталась честь быть днемъ Царскаго вѣнца, и торжественнымъ свидѣтелемъ любви народной къ Царю. Вспомнимъ тогдашнее ясное и тихое утро. Оно какъ бы нарочно приготовлено было, чтобы явиться зеркаломъ и образомъ души царской. Вспомнимъ тогдашнюю въ кремлѣ и окрестъ кремля прекрасную тѣсноту, которая выражала сердечное стремленіе къ Царю всего народонаселенія Московскаго п, по возможности, чрезъ представителей, всего на-

¹⁾ Соч. Филар. V, 407. Въ послѣднихъ выраженіяхъ, очевидно, указываются многочисленныя награды и милости, изшедшія отъ Престола по случаю коронаціи 1856 года, между прочимъ—помилованіе политическихъ преступниковъ. Въ числѣ награжденныхъ былъ и святитель Московскій Филаретъ, который „за неутомимо продолжаемое, въ просвѣщенной ревности по вѣрѣ православной, съ пламеннымъ усердіемъ къ церкви, престолу и отечеству, съ опытнымъ знаніемъ церковныхъ дѣлъ и духовныхъ нуждъ паствы, многолѣтнее архипастырское служеніе, украшенное его отличными дарованіями“, Всемилоостивѣйше пожалованъ былъ оспаваннымъ драгоцѣнными камнями посохомъ (см. Послужной списокъ М. Филарета у Сушкова и въ др. изд.).

рода русскаго, или, точнѣе, всѣхъ народовъ царства Всероссийскаго. Найдется ли довольно сильное слово, которое изобразило бы тогдашній всеобщій восторгъ?—И пусть не найдется. Это ненайденное слово вамъ и слышимо, и понятно: поелику отъ тогдашнихъ сердечныхъ восклицаній есть и нынѣ вѣрный отголосокъ въ вѣрныхъ сердцахъ. Особенно желалъ бы я, чтобы каждый сынъ Россіи въ такомъ же свѣтѣ узрѣлъ нынѣ мысленнымъ окомъ, какъ мы тогда мысленнымъ и чувственнымъ окомъ зрѣли Благочестивѣйшаго Царя нашего и Благочестивѣйшую Супругу Его, и совершавшееся съ Ними въ семь святилищъ въ священнѣйшія минуты священнаго дня. Какъ смиреннымъ являлось Ихъ величіе предъ лицомъ Царя царствующихъ, и вмѣстѣ какъ величественнымъ Ихъ смиреніе! Какое благоговѣніе предъ святынею! Какое одушевленіе молитвы! Какое небесное безмолвіе въ церкви, когда вѣнчанный Царь одинъ преклонилъ колѣна, и горящая молитва о благословеніи свыше на Него и на царство Его просіявала изъ Его сердца, и очей, и устъ, и тихо воспламеняла всѣ сердца; сливала ихъ въ одно кадило, въ одинъ благоуханный ѳиміамъ; и его, безъ сомнѣнія, невидимо принималъ Ангелъ Хранитель Россіи, *и взыде дымъ кадильный молитвами святыхъ отъ руки Ангела предъ Богомъ* (Апок. VIII, 4)¹. И затѣмъ, приглашая слушателей взирать на все сіе и нынѣ окомъ не только „радующагося сердца“, но и „размышляющаго ума“, витія изъясняетъ смыслъ основныхъ дѣйствій священнаго чина царскаго вѣнчанія и помазанія: произнесеніе православнаго исповѣданія вѣры устами Государя Императора и обиліе молитвы со стороны церкви, и въ виду сего дѣлаеть соотвѣтствующія наставленія ¹).

Какъ въ ряду лицъ духовнаго сана изъ участниковъ совершенія священно-дѣйствія коронаціи 1856 года занималъ первенствующее положеніе святитель Московскій Филаретъ, такъ въ ряду лицъ свѣтскихъ изъ подданныхъ Царя русскаго во время коронаціонныхъ торжествъ того же года первенствующее мѣсто принадлежало, по церемоніалу коронаціи, не

¹) Соч. Филар., V, 423—426.

разъ упомянутому нами ранѣе вельможѣ, дѣйствительному тайному совѣтнику 1-го класса, князю Сергію Михайловичу Голицыну, который съ 1823 года находился въ дружеской перепискѣ съ святителемъ Филаретомъ и котораго послѣдній очень уважалъ и недаромъ называлъ (въ перепискѣ и въ другихъ случаяхъ) „благодѣтелемъ“ своимъ. При коронаціи 1856 года князь былъ верховнымъ маршаломъ. Въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи намъ нѣтъ возможности, да и надобности, входить въ подробное изображеніе этой личности и ея жизни и дѣятельности ¹⁾. Мы скажемъ лишь кратко о семь. Будучи на 12-ть лѣтъ старше митрополита Филарета возрастомъ, князь С. М. Голицынъ, принадлежавшій и по происхожденію къ знатному роду, раньше его, понятно, вступилъ и на службу Отечеству по окончаніи образованія. Съ 1807 года онъ уже состоялъ на важной должности почетнаго опекуна Московскаго опекунскаго совѣта, а затѣмъ былъ до конца жизни предсѣдательствующимъ въ этомъ совѣтѣ, посвятивъ такимъ образомъ самую большую часть жизни своей ²⁾ вѣдомству Императрицы Маріи съ челоувѣколюбивыми и воспитательными учрежденіями сего вѣдомства. Онъ былъ весьма близокъ къ царскому двору и пользовался огромнымъ вліяніемъ и высокимъ уваженіемъ и почетомъ всюду. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, будучи челоувѣкомъ высокихъ доблестей гражданскихъ, какъ вѣрный слуга Царя и Отечества, какъ челоувѣкъ въ высшей степени честный, благородный и т. д., отличался и строгимъ благочестіемъ и вообще былъ вѣрнымъ сыномъ православной церкви, какъ и другіе члены семейства, къ которому онъ принадлежалъ ³⁾. Въ 1857 г. 26-го марта исполнялось ровно 50 лѣтъ службы князя Сергія Михайловича въ званіи почетнаго опекуна. Такое важное и даже, можно сказать, необыкновенное событіе въ вѣдомствѣ Императрицы Маріи не могло, конечно, пройти незамѣтнымъ, не

1) Объ этомъ можно читать въ повременныхъ изданіяхъ разсматриваемаго періода.

2) Скончался князь С. М. Голицынъ 7 февр. 1859 года, а родился въ 1774 г.

3) Сестры князя Елена Михайловна и Анастасія Михайловна († 1854) также отличались строгимъ благочестіемъ.

отпразднованнымъ торжественно въ Москвѣ. Не могъ оставить его безъ вниманія и святитель Московскій Филаретъ, не смотря на то, что наканунѣ этого дня, въ праздникъ Благовѣщенія, предстояло ему не мало труда по совершенію священнослуженія, не смотря на то, что онъ къ тому же еще чувствовалъ себя не совсѣмъ здоровымъ ¹⁾. Не смотря на все это, а также и не смотря на всегдашнее свое нерасположеніе къ восхваленію личныхъ заслугъ чьихъ-либо (кромя особъ царствующаго дома) съ церковной каѳедры, старецъ-святитель не только совершилъ литургію въ день юбилея князя, но и произнесъ бесѣду: такъ чтилъ онъ князя. Въ этой своей бесѣдѣ, начало которой мы уже приводили раньше, святитель-витія говоритъ слѣдующее: „Нѣсколько десятилѣтій могу счесть и я съ того времени, какъ священноначаліемъ дано мнѣ благословеніе служить олтарю, и бесѣдовать въ церкви ²⁾: и послѣ столькихъ лѣтъ новъ для меня встрѣчаемый нынѣ особеннаго рода случай для молитвы и слова.— Мужи чтимыхъ званій, избранные служители Царскаго челоувѣколюбія, сочли пятьдесятъ лѣтъ дѣятельности своего сотрудника и старѣйшины; взоромъ уваженія и сочувствія измѣрили необыкновенно долгій на одномъ возвышенномъ поприщѣ рядъ подвиговъ, ознаменованныхъ не изнемогающею и въ преклонныхъ лѣтахъ ревностію, правдою и искренностію, столь же свободною предъ Высочайшимъ Престоломъ, какъ и въ совѣтѣ равныхъ, бдительною попечительностію о благоустроеніи цѣлыхъ благотворительныхъ учрежденій, и о благѣ всѣхъ, къ нимъ принадлежащихъ, наконецъ высокимъ довѣріемъ Благочестивѣйшихъ Императоровъ и Императрицъ: и не только старались соплести подвижнику вѣнецъ, сколь можно, неуывдаемый даже въ потомствѣ, но—что съ особеннымъ утѣшеніемъ вижу и указую—признали надъ подвигами, столь долго непрерывно, мирно и благотворно совершаемыми, благословеніе

¹⁾ См. *Письма Филар. къ Антонию*, IV, 37.

²⁾ Если служителемъ олтаря святитель Филаретъ сдѣлался съ 1808 г., какъ мы замѣчали раньше, то право „бесѣдовать въ церкви“, т. е. быть проповѣдникомъ, онъ получилъ еще раньше того, именно съ 1806 г., о чемъ см. нашу статью въ ж. *Вѣра и Разумъ* за 1884 г., ч. I, отд. церк.

Провидѣнія Божія, и потому собрались здѣсь принести за оныя благодареніе Богу и просить продолженія благословенія Его надъ жизнію и дѣятельностію возлюбленнаго подвижника. Можно ли было не пожелать утѣшенія участвовать въ сей молитвѣ и не призванному къ ней, но узнавшему ея предметъ и время? А участіе въ семъ торжествѣ словомъ, не такъ же ли желательно? Видите, что я уже уступилъ и сему желанію. Но если вы ожидаете, чтобы я вошелъ въ вашъ трудъ, и увѣнчаваемому вами также сплеталъ вѣнецъ изъ слова, не исполню ожиданія вашего: ибо знаю, что исполненіемъ сего не удовлетворенъ, а отягченъ былъ бы тотъ, кто при своихъ дѣяніяхъ всегда имѣлъ и имѣеть въ виду не похвалу и славу отъ человѣковъ, но обязанность, правду, пользу, челоуѣколюбіе, вѣрное исполненіе державной воли, наконецъ самими Христомъ для челоуѣческой дѣятельности предпоставленную цѣль,—*славу, яже отъ единого Бога* (Іоан. 5, 44). Да и мѣсто, на которомъ стою, назначено не для похвалы и славы челоуѣческой, но для провозглашенія славы Божіей, для слова Божія, для возвѣщенія воли Божіей, для напоминаній и совѣтовъ о томъ, что угодно Богу и спасительно для насъ. Не колеблюсь сказать, что торжество, вами составленное, не было бы очень возвышеннымъ, если бы въ немъ заключалось только желаніе сдѣлать нѣчто пріятное одному досточтимому лицу. Высшее достоинство вашего торжества заключается въ томъ, что вы чрезъ него выражаете общественное мнѣніе, благоговѣющее предъ испытанною временемъ и созрѣвшею добродѣтелию; и такимъ образомъ произносите сильное поученіе себѣ и другимъ. И далѣе естественно слѣдуютъ поучительныя для слушателей бесѣды мысли, вытекавшія изъ представленія о долголѣтнемъ, вѣрномъ, честномъ, многополезномъ и исполненномъ добродѣтелей служеніи юбиляра и заключенныя словами притчи Премудраго: *вельможи, и судіи, и сильніи славни будутъ, и нѣсть отъ нихъ ни единыя вящій боящагося Господа* (Сир. 10, 27). Амѣнь¹⁾. Нѣтъ надобности говорить, какой силы, но вмѣстѣ и какого достоинства исполнена бе-

¹⁾ Соч. Филар. V, 404—406.

сѣда святителя, произнесенная по случаю чрезвычайному и щекотливому. Съ другой стороны, нѣтъ надобности распространяться и о томъ, какъ торжественно отпразднованъ былъ юбилей князя, удостоеннаго высоко милостивыхъ высочайшихъ рескриптовъ, осыпаннаго восторженными адресами и похвалами едва не отъ всѣхъ Московскихъ учреждений, обществъ и т. д. По давнему обычаю маститый юбиляръ подѣлился съ святителемъ Филаретомъ своею радостію о изъявленіи Монаршаго къ нему благоволенія по случаю его юбилея, пославъ къ нему Высочайшіе рескрипты. Прочитавъ ихъ, святитель Филаретъ отъ 28 марта того же 1857 года писалъ князю: „Возвращаю Вашему Сіятельству Высочайшіе рескрипты, съ искреннею благодарностію за доставленное мнѣ утѣшеніе читать слова благоволенія, излившіяся обильнымъ потокомъ, и радость о благоволящихъ тако и о заслужившемъ такое благоволеніе. Кажется, въ первый разъ въ подобныхъ актахъ встрѣчаю глубоко сердечное слово: „искренно Васъ любящій“. Господи, спаси Царя. Господь да сохраняетъ Васъ“¹⁾. Въ память юбилея князя выбита была особая серебряная медаль съ изображеніемъ на ней юбиляра. Одинъ экземпляръ этой медали, вмѣстѣ съ описаніемъ юбилейнаго торжества 26 марта, почетный опекунъ князь Н. И. Трубецкой прислалъ и святителю Филарету на память о юбилярѣ, по общему опредѣленію опекуновъ опекунскаго совѣта. Извѣщая князя Трубецкаго, письмомъ отъ 29 іюня 1857 года о полученіи всего этого, святитель выражалъ благодарность и желаніе, „чтобы покровительствующее добру Провидѣніе даровало намъ долго еще видѣть самого изображеннаго (на медали), и чтобы изображеніе долго не сдѣлалось памятникомъ только прошедшаго“²⁾. Но не очень долго послѣ своего юбилея прожилъ князь С. М. Голицынъ, которому уже въ юбилейный годъ шель 83-й годъ отъ роду. Съ началомъ 1859 года положеніе здоровья его можно было уже навѣрное считать безнадеж-

¹⁾ Письма Филар. къ кн. С. М. Голицыну, стр. 108, 109. Москва, 1884. Изданіе редакціи *Православнаго Обозрѣнія*.

²⁾ Душепол. Утѣш. 1879, III, 384.

нымъ, и святитель Филаретъ, живо слѣдившій за ходомъ его здоровья, съ безпокойствомъ сталъ замѣчать: „Спаси Господи чинъ благородныхъ: яко оскудѣ боляринъ“ ¹⁾). Февраля 7 дня 1859 года наконецъ и почилъ многолѣтній подвижникъ на поприщѣ государственной службы, знатный боляринъ, князь Сергій Михайловичъ, и митрополить Филаретъ 13 февраля отдалъ ему послѣдній долгъ, самъ совершивъ его погребеніе ²⁾).

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Письма Филар. къ Антон. IV, 164. Срап. стр. 157.

²⁾ Тамъ же, стр. 167—168.

КРЕЩЕНІЕ ОСТЯКОВЪ И ВОГУЛОВЪ ПРИ ПЕТРЪ ВЕЛИКОМЪ.

(Продолженіе *)).

Между божествами, пользовавшимися особымъ почитаніемъ у остяковъ и вогуловъ, были слѣдующія:

1) „Старикъ Обскій“, который находился въ землѣ остяцкой при впаденіи Иртыша въ Обь, недалеко отъ Самаровской деревни. Онъ почитался водянымъ богомъ и ему были подвластны рыбы и всякія живущія въ водѣ существа. Самое названіе этого бога указываетъ на его древность, а старые боги пользовались особеннымъ почетомъ у всѣхъ язычниковъ. Кастренъ передаетъ, что если у сѣверныхъ обитателей Сибири спросить какія чудеса совершилъ его идолъ, то онъ отвѣтитъ: „мы не знаемъ этого, но мы служимъ тѣмъ же богамъ, какимъ служили и отцы и дѣды наши, и подъ чьимъ покровомъ жили благополучно“¹⁾. Помимо древности *Обскій Старикъ* и потому еще долженъ былъ пользоваться особеннымъ почетомъ, что онъ былъ богомъ рыбъ и значить отъ него зависѣлъ хорошій или дурной исходъ рыбной ловли—одного изъ важнѣйшихъ промысловъ инородцевъ. Новицкій, самъ видѣвшій этого идола, описываетъ его такъ: „нѣкая доска, на которой носъ изображаетъ жестяная труба, стеклянные глаза и небольшіе роги на головѣ; идолъ покрытъ разными рубищами, а сверху накинута на него

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 2, 1893 г.

1) Ibid. стр. 316.

красная одежда съ золотою грудью“. Около этого бога лежали — лукъ, стрѣлы, панцири, копьа, и проч.—вооруженіе его, которыми онъ иногда принужденъ бываетъ сражаться съ другими водяными богами. Въ честь „Старика Обскаго“ устроено двѣ кумирни — одна при устьяхъ Иртыша, а другая на самой великой рѣкѣ Оби; онъ живетъ попеременно по три года въ каждой. Весною, когда настаётъ рыбный промыселъ, жрецы этого идола объявляютъ простымъ смертнымъ, что богъ хочетъ жертвы и обѣщаетъ обильный уловъ рыбы. Послѣ такого объявленія народъ беретъ рыболовныя снасти и бросается къ Оби на рыбный промыселъ и первую попавшуюся рыбу нельму приносятъ въ жертву Старика Обскому: жертву варятъ и жиромъ мажутъ носъ и уста этого идола, а остальное — смертные съѣдаютъ вмѣстѣ съ жрецами. Насытившись, остяки бросали вверхъ палки по направленію къ другой кумирнѣ, показывая этимъ, что они и тамъ также достойно чтутъ Старика Обскаго. Послѣ жертвоприношенія народъ приступаетъ къ рыбной ловлѣ и если уловъ хорошъ, то властелину рыбъ приносятся новыя и новыя жертвы. Но случается иногда, что жрецы Старика Обскаго объявляютъ волю этого бога о жертвѣ и рыбной ловлѣ прежде временно, т. е. не считая времени входа рыбы изъ моря въ рѣку Обь. Эта ошибка дорого обходится ни въ чемъ неповинному упомянутому богу. Остяки, не уловивъ рыбы, бросаются къ кумирнѣ и начинаютъ всячески ругать своего „Старика“: „ты забылъ, кричатъ они, почести воздаваемыя тебѣ нашими отцами и праотцами, нерадѣешь о нашемъ промыслѣ и губишь насъ голодомъ“. Этого мало—вытаскиваютъ идола изъ кумирни, обвязываютъ его веревкою и таскаютъ по разнымъ нечистымъ мѣстамъ, топчя ногами и оплевывая его. И бѣдный „Старикъ Обскій“ находится въ такомъ безчестіи до тѣхъ поръ, пока дѣйствительно придетъ время обильнаго улова рыбы.

2) Мѣдный идолъ, находившійся въ Бѣлогорскихъ остяцкихъ юртахъ при великой рѣкѣ Оби. Онъ изображалъ гуся, сидящаго въ гнѣздѣ, сплетенномъ изъ суконъ, холста и кожъ. Этотъ идолъ былъ богомъ водяныхъ птицъ—лебедей, гусей и т. п. и почитался остяками и вогулами покровителемъ птичьяго промысла. Когда настаётъ время ловли птицъ, преимущественно

тогда, когда они линяютъ (въ тѣмъ мѣстахъ въ концѣ іюня), то богу гусю инородцы приносятъ также обильныя жертвы изъ оленей и лошадей.

3) Въ той же самой кумирницѣ находился и старѣйшій богъ, пользовавшійся особеннымъ почетомъ, какъ у остяковъ, такъ и у вогуловъ, но что онъ собою изображалъ, мы не знаемъ. Вѣроятно бога звѣрей, потому что между всѣми другими божествами нѣтъ такого бога, который покровительствовалъ бы звѣриному промыслу, а этотъ промыселъ доставлялъ инородцамъ драгоценныя звѣриныя шкуры, которымъ онъ уплачивалъ и ясакъ и велъ торговлю. Понятно, что остяки и вогулы не могли обойтись безъ покровителя ихъ звѣриному промыслу. Новицкій говорить, что этого бога онъ самъ не видѣлъ, такъ какъ во время проповѣди схимонаха Федора, остяки предувѣдомленные о приходѣ проповѣдника и зная, что и этого старѣйшаго идола русскіе сожгутъ, какъ и другихъ, передали его кондійскимъ вогуламъ и русскимъ не пришлось потомъ найти онаго.

4) Идолъ въ землѣ вогуловъ, въ нѣсколькихъ верстахъ отъ города Пельма. Тутъ стояла кумирня съ пятью деревянными идолами въ видѣ людей, но между ними возвышался главный богъ—вѣроятно властитель птицъ, подобно остяцкому идолу гусю, потому что на головѣ у него была птичья кость.

5) Недалеко отъ того же идола, верстахъ въ трехъ стояло листовничное дерево и при немъ кумирня. Это старое дерево очень обожалось вогулами, но неизвѣстно, какой духъ обиталъ въ немъ, какую онъ имѣлъ силу и власть. Только и ему приносились обильныя жертвы изъ лошадей, какъ и другимъ богамъ—это видно изъ того, что громадная листовница была вся увѣшена лошадиными шкурами. Этого мало—предъ нею, какъ увидимъ ниже, приносились и человѣческія жертвы.

6) Но самый главнѣйшій изъ вогульскихъ идиоловъ былъ гдѣ-то при рѣкѣ Кондѣ. Онъ находился въ кумирнѣ, въ которую не только простой смертный, но и князь не смѣлъ входить; только одинъ главный шаманъ имѣлъ это право. При кумирнѣ всегда стояло два сторожа, одѣтыхъ въ красныя одежды и съ разукрашенными копыями въ рукахъ. Вогулы рассказывали рус-

скимъ, что когда этотъ богъ захочетъ жертвъ, то издаетъ голосъ, на подобіе голоса ребенка ¹⁾).

Много было и другихъ пользовавшихся особымъ почетомъ у вогуловъ и остяковъ боговъ, но мы о нихъ не говоримъ, потому что намъ еще придется съ ними встрѣтиться, когда будемъ слѣдить за проповѣдью евангелія схимонаха Федора упомянутымъ инородцамъ; мелкихъ же идоловъ у послѣднихъ было безчисленное множество.

Мы выше упомянули, что послѣдователи шаманства считали себя самихъ совершенно безпомощными предъ духами, населявшими „лѣса, воды, горы и доли“ всего міра, предъ духами, которые вмѣшивались безъ спросу въ дѣла людскія и по своимъ капризамъ дѣлали человѣку то пользу, то вредъ. Простые смертные не могли входить съ богами въ сношеніе, выражать свои нужды, просить отъ нихъ помощи въ какомъ-нибудь дѣлѣ, не имѣли средствъ заставить ихъ не дѣлать по крайней мѣрѣ зла человѣку. При такомъ мрачномъ взглядѣ на боговъ, казалось человѣкъ можетъ погибнуть отъ капризовъ послѣднихъ. Но за то между простыми смертными появляются мудрецы-шаманы, которые не только умѣютъ говорить съ богами, узнавать ихъ желанья, но имѣютъ силу и средства заставить этихъ бессмертныхъ духовъ служить человѣку. Отсюда понятно, какое значеніе имѣлъ шаманъ между остяками, вогулами и другими ихъ единовѣрцами. Что это за лицо? Откуда у одного человѣка, такъ же родившагося на свѣтѣ божій, какъ и всѣ люди, явилась такая власть, такая сила? Авторъ статьи „Шаманство у народовъ сѣверной Азіи“ такимъ образомъ отвѣчаетъ на эти вопросы. „Какъ скоро утвердилось мнѣніе о вліяніи духовъ на судьбу человѣка, тотчасъ явилось и мнѣніе о возможности привлечь счастье и отогнать несчастье. Счастливецъ приобрѣлъ уваженіе несчастныхъ и по натурѣ человѣческой сталъ тщеславиться милостію боговъ, умѣнемъ склонить ихъ къ дѣйствіямъ въ его пользу. Первый шаманъ, увлеченный удачами, и самъ сталъ вѣрить могуществу своихъ заклинаній: люди впадаютъ сами въ обманъ ими выдуманный, и ложное свое мнѣніе считаютъ наконецъ истиннымъ“.

¹⁾ Новицкій, стр. 84.

И въ самомъ дѣлѣ, между всякимъ человѣческимъ обществомъ, на какой бы низкой степени развитія оно ни стояло, можетъ появиться человѣкъ, который, благодаря или природной физической силѣ и ловкости, или же природнымъ нравственнымъ качествамъ, станетъ выше другихъ, подчинитъ ихъ своему вліянію, заставитъ уважать свою волю. Положимъ одному удалось убить льва, тигра, удавалось убивать нѣсколько разъ и притомъ безнаказанно; и въ другихъ случаяхъ его сопровождаютъ удачи въ то время, когда другіе гибнутъ чрезъ свое сравнительное безсиліе, неловкость. На такого человѣка другіе непременно станутъ смотрѣть особенными глазами, видѣтъ въ немъ особеннаго человѣка и вопросъ, почему послѣдняго вездѣ сопровождаютъ удачи, является у простыхъ смертныхъ вполне естественнымъ. А люди вѣрують, что существуютъ боги добрые и злые; одни дѣлають добро человѣку, другіе—зло. Но вотъ между ними живетъ человѣкъ, которому вездѣ везетъ сравнительно съ другими: онъ всегда сытъ, когда другіе голодаютъ; во взаимныхъ дракахъ онъ оказывается побѣдителемъ; предводительствуя своимъ родомъ или племенемъ, онъ одерживаетъ побѣды надъ врагами. Естественное заключеніе, что такой человѣкъ находится въ особенномъ расположеніи у боговъ добрыхъ и умѣетъ противодѣйствовать богамъ злымъ настолько, что они не могутъ сдѣлать ему зла. Значитъ у этого человѣка природа высшая, божеская. Вотъ почему разныхъ своихъ героевъ полудикіе или даже стоящіе на высшей ступени развитія производятъ отъ боговъ, воздаютъ имъ божескія почести при жизни и причисляютъ къ лику боговъ послѣ смерти. Очевидно такіе выдающіеся люди не только для себя могутъ расположить боговъ добрыхъ и сдѣлать безвредными злыхъ, но тоже могутъ сдѣлать и для другихъ.

Или иному человѣку случайно удалось наткнуться на чудодѣйственную травку, которою онъ излѣчитъ свою рану; онъ можетъ тѣмъ же средствомъ излѣчить другого и третьяго. Къ нему станутъ обращаться за излѣченіемъ и другихъ болѣзней и онъ станетъ пробовать надъ своими паціентами разныя средства и, благодаря частой пробѣ, сдѣлается болѣе опытнымъ въ этомъ дѣлѣ, станетъ лѣкаремъ. И на такого человѣка начинаютъ

другіе смотрѣть особенными глазами: одни вѣрятъ, что онѣ имѣютъ сношеніе съ богами, а другіе съ дьяволами, какъ напр., у насъ на Руси крестьяне до сего времени вѣрятъ, что разные знахари, колдуны имѣютъ сношенія съ вѣдьмами и съ чертями и при ихъ посредствѣ могутъ надѣлать своему сосѣду и добра и зла. Но съ кѣмъ бы подобные люди ни знались съ богами или съ чертями, но къ нимъ простые смертные обращаются за помощью въ томъ или другомъ дѣлѣ. Таково, по нашему мнѣнію, первоначальное происхожденіе тѣхъ лицъ, которыя у однихъ азіатскихъ народовъ называются „шамани“ (Тунгусы), у бурятъ „бугэ“, у остяковъ „тадымъ“ и пр.

Эти лица, пользуясь такимъ особеннымъ мнѣніемъ о себѣ толпы, сами стараются поддержать, утвердить его искусственно: напр. лѣченіе свое они обставляютъ таинственностію, говорятъ при этомъ какія-нибудь фразы, часто бессмысленныя, а больной думаетъ, что это бесѣда съ духами. Поговорка гласитъ: легко вѣрится тому, чему хочется. Такъ и въ данномъ случаѣ. Больному хочется выздороветь и онъ легко вѣритъ, что нашептыванія колдуна помогутъ ему; вслѣдствіе этой вѣры у него поднимаются нравственныя силы, онъ дѣлается бодрѣе и эта бодрость духа помогаетъ организму побѣдить болѣзнь. Конечно, не всѣ шаманы и не во всемъ сознательно обманываютъ толпу. Отъ частаго повторенія однихъ и тѣхъ же дѣйствій, отъ разныхъ случайныхъ удачъ, которыми сопровождаются ихъ обманы, нашептыванія, обращенія къ богамъ они сами начинаютъ вѣрить въ чудодѣйственность своихъ средствъ, начинаютъ вѣрить, что они дѣйствительно особенные люди, что они могутъ входить въ непосредственныя сношенія съ духами, умѣютъ съ ними говорить и понимать ихъ отвѣты и т. п. Вѣра въ нихъ толпы заставляеть и ихъ вѣрить въ себя и они собственныя мысли выдаютъ за откровеніе боговъ. Съ другой стороны, слѣдуетъ замѣтить, что шаманы азіатскихъ народовъ значительно развитѣе массы и ихъ по справедливости можно назвать мудрецами: они знакомы съ нѣкоторыми, неизвѣстными другимъ силами природы, имѣютъ свѣдѣнія по ботаникѣ, химіи и др. Благодаря этимъ знаніямъ, шаманы дѣлаютъ такіе фокусы, которые приводятъ въ изумленіе не только полудикихъ инород-

цевъ, но и русскихъ людей. Авторъ вышеупомянутой статьи о шаманствѣ говоритъ, что „русскіе отъ души вѣрятъ могуществу шамановъ и только изъ религіознаго страха не прибѣгаютъ къ ихъ помощи. Вы услышите, свидѣтельствуешь онъ, не только отъ крестьянъ, но даже отъ купцовъ и чиновниковъ, что шаманы безвредно ходятъ голыми ногами по раскаленному желѣзу, стоятъ на остріи сабли, на горящихъ угольяхъ, глотаютъ ножи и выпускаютъ ихъ изъ себя, и наконецъ шаманъ отрѣзываетъ ножемъ у себя голову, ставитъ ее на полъ и продолжаетъ ходить и шаманить безъ головы; потомъ беретъ свою голову, ставитъ ее на шею и голова немедленно прирастаетъ“. Кто не знаетъ, какъ все это дѣлается, тому трудно не вѣрить въ сверхъестественность этихъ людей; а между тѣмъ всѣ эти чудеса—обыкновенные фокусы, которые можно всегда видѣть на базарныхъ представленіяхъ. Русскіе воеводы XVII в. и даже московское правительство вѣрило въ могущество шамановъ. Въ 1608 г. томскій воевода доносилъ въ Москву, что въ прошломъ году, въ мартѣ мѣсяцѣ „учинилась болѣзнь тяжелая бѣсовскимъ недугомъ въ Томскомъ городѣ надъ многими служилыми людьми и женками“ и что эта болѣзнь, по разспросу, напущена шаманомъ новокрещенцемъ Иваномъ, который ходитъ по татарскимъ юртамъ, ворожить, бьетъ въ бубенъ и шейтановъ призываетъ на русскихъ людей. Правительство велѣло сдѣлать по этому поводу розыскъ и тѣхъ, „которые напустили на русскихъ людей шейтановъ посадить въ тюрьму ¹⁾. Мы знаемъ также, что въ XVII в. русскіе люди обращались къ шаманамъ за излѣченіемъ болѣзней и въ другихъ своихъ житейскихъ дѣлахъ, хотя современникъ и замѣчаетъ, что рѣдкій изъ такихъ лицъ кончалъ жизнь благополучно ²⁾.

Если христіане признавали у шамановъ чудесную силу и вѣрили, что они сносятся съ нечистою силою, то тѣмъ болѣе должны были имъ вѣрить инородцы и по своей вѣрѣ и вслѣдствіе низшей степени развитія. Для послѣдователей шаманизма шаманъ былъ врачомъ, жрецомъ и предсказателемъ и въ его

¹⁾ Русская Ист. Библ. т. II, № 82.

²⁾ Исторія о Сибиря въ Сборн. Татова, стр. 171.

могущество они вѣрили безусловно: даже при самыхъ грубыхъ ошибкахъ шамана никто изъ вѣрующихъ не позволитъ себѣ усумниться въ его чудесной силѣ.

Остяцкіе и вогульскіе шаманы, хотя и далеко уступали въ развитіи и разныхъ знаніяхъ шаманамъ среднеазиатскихъ народовъ, но тѣмъ не менѣе и они значительно стояли выше толпы и они продѣлывали фокусы, имѣвшіе неотразимое вліяніе на остяковъ и вогуловъ. Если напр., кто-нибудь обращался къ шаману—за предсказаніемъ ли, или врачеваніемъ, то онъ прежде всего давалъ просителю острый ножъ и повелѣвалъ ему воткнуть послѣдній въ его животъ. Этотъ ножъ уже никто не могъ вытащить кромѣ просителя, а когда (послѣ исполненія шаманомъ просьбы) послѣдній вынималъ его ¹⁾, то онъ былъ горячій, какъ бы въ самомъ дѣлѣ все время находился въ животѣ шамана; при этой операціи никакой крови не показывалось. Другой фокусъ не менѣе былъ поразителенъ для инородца. Чтобы вызвать духа шаманъ входилъ въ пустую юрту и присутствующимъ приказывалъ крѣпко-на-крѣпко связать его; тѣ исполняли приказаніе и удалялись изъ юрты. А спустя нѣкоторое время, шаманъ выходилъ изъ юрты уже развязанный и объявлялъ присутствующимъ волю приходившаго къ нему духа ²⁾.

Мы выше дали объясненіе, какимъ образомъ могъ появиться первый шаманъ, такой человѣкъ, котораго другіе признали за высшее сравнительно съ ними существо, способное сноситься съ богами. Въ историческое же время шаманство или передается по наслѣдству отъ отца къ сыну, или по выбору самихъ послѣдователей шаманизма: молодыхъ людей, обращающихъ на себя вниманіе какими-нибудь странностями, напр. природнымъ юродствомъ или уродствомъ или чѣмъ-нибудь другимъ, они считаютъ способными шаманить въ будущемъ и отдаютъ таковыхъ подъ науку старому шаману. А иные дѣлаются шаманами самостоятельно или по призванію, или вслѣдствіе корыстныхъ раз-

¹⁾ Ibid. Выниманіе ножа сопровождалось освобожденіемъ духа, выходомъ его изъ шамана Остяцкіе шаманы бросались въ огонь и выходили невредимыми. (См. Памятникъ Сибир. Ист. XVIII в. стр. 242).

²⁾ Новицкій стр. 49.

счетовъ; такъ какъ это было очень выгоднымъ дѣломъ. У остяковъ и вогуловъ во время проповѣди схимонаха Федора особенную роль играли два шамана—одинъ былъ съ двумя горбами спереди и сзади, а другой—„зѣло бо злѣ, передаетъ Новицкій, изображена бысть ему лицезрѣніе человѣческое: маль, черенъ и злонравенъ“.

Хотя происхожденіе шамановъ было разное, но обязанности ихъ были одинаковы: они являлись посредниками между людьми и богами. А такъ какъ благополучіе человѣка зависѣло отъ каприза боговъ, то шаманъ былъ вездѣ нуженъ. Предприимался ли походъ противъ непріятелей, шаманъ долженъ узнать отъ боговъ—будетъ ли счастливый исходъ предпріятія, долженъ призывать ихъ на помощь и принести имъ жертвы; начало рыбнаго и звѣринаго промысла сопровождалось всегда жертвоприношеніями чрезъ шамановъ; заболѣтъ-ли кто, шаманъ долженъ узнать—какой духъ мучаетъ больного и какъ избавиться отъ него; умретъ-ли кто, опять призывается шаманъ, чтобы сказалъ отъ какого духа умеръ; общественныя празднества тѣмъ болѣе не могли обходиться безъ шамана. А гдѣ шаманъ—тамъ призываніе боговъ и жертвоприношенія.

„Обыкновеніе и чинъ приношенія жертвъ нѣсть каковыми установлено чреды, замѣчаетъ Новицкій, яко же прочіи идолопоклонники... слѣпотствующій невѣжа остякъ никакихъ чредъ не имѣя, но егда несытое ихъ до пированія понудитъ чрево, или кто почитаемый въ мѣсто жреца, искаая насытой гортани, отверзаетъ оную, извѣщаетъ яко бози требуютъ жертвъ приношенія, за сія же нѣкая обнадежуетъ обрести благополучіе, тогда и чреды и время приношенія“. Дѣйствительно ни у остяковъ, ни у вогуловъ не было опредѣленныхъ дней въ году, въ которые они совершали бы празднества въ честь того или другаго бога. Но въ то же время несомнѣнно, что осенью въ октябрѣ мѣсяцѣ тѣ и другіе инородцы праздновали начало новаго года и это празднество сопровождалось даже человѣческими жертвами. Для жертвоприношеній служили преимущественно плѣнники, но иногда инородцы цѣлымъ племенемъ или нѣскольکو родовъ покупали людей „для моленія у лиственницы“, то у своей же братіи, то посылали за покупкою людей для той же

цѣли къ инородцамъ, жившимъ по сю сторону Уральскаго хребта, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ одинъ документъ, видѣнный нами въ портфеляхъ Миллера. Намъ кажется, что чело-вѣческія жертвы своимъ богамъ вогулы и остяки приносили очень рѣдко, не болѣе одного раза въ годъ, именно осенью, если только не было какого-нибудь чрезвычайнаго обстоя-тельства, напр., похода противъ непріятели: серьезныя военныя предпріятія у этихъ инородцевъ также сопровождались чело-вѣческими жертвами ихъ богамъ. Это заключеніе мы выво-димъ изъ того, что извѣстные намъ два документа, касающіеся „моленія людей, относятся исключительно къ этому времени и вѣроятно къ празднованію новаго года. Такъ въ 1618 году сентября 26 дня верхокондинскіе вогулы Нуксыйко Кванинь, Ебелко и Хрокумко пришли въ городъ Пелымъ и обратились къ воеводамъ Ивану Вельяминову и Григорію Орлову съ не-обыкновенной просьбой: они просили, чтобъ православные воеводы разрѣшили имъ убить чело-вѣка „для моленія по ихъ бусурманской вѣрѣ у лиственницы“. Воеводы, конечно, отка-зали. Но 2-го октября того же года пришелъ въ сѣзжую избу одинъ стрѣлецъ и объявилъ, что тѣ верхокондинскіе вогулы Ебелко съ товарищами „малого убили и у лиственницы въ юр-тахъ молили, отшедъ отъ города“. По этому доносу немедленно произведено было слѣдствіе. „И мы, писали пелымскіе воеводы Михаилу Ѳедоровичу, про то дѣло сыскивали до прями пелымски-ми вогуличами и пелымскіе вогуличи Янъ Кисленскій съ товари-щами сказали, что тѣ верхокондинскіе вогуличи Ебелка съ таварищами насъ холопей твоихъ, государь, не послушали: малого убили и у лиственницы молили; и о тѣхъ, государь, верхокон-динскихъ вогуличахъ въ ихъ непослушанѣ, что велить твой царскій указъ учинить“... ¹⁾ Къ сожалѣнію, мы не знаемъ отвѣта государя на этотъ вопросъ воеводы. Изъ приведеннаго документа можно заключить, что московское привительство не относилось равнодушно къ „моленію людей“ сибирскими идоло-поклонниками, но въ то же время, вѣроятно, и не строго пре-слѣдовало этотъ дикій ихъ обычай; въ противномъ случаѣ пе-

¹⁾ А. М. И. Дѣлъ Проф. Миллера № 478 тетр.. стр. № 61.

лымскіе вогулы не осмѣлились бы обратиться къ воеводѣ за разрѣшеніемъ „убить малого и молить у лиственницы“. Да правительство и не могло услѣдить: если подгородніе вогулы, не смотря на запрещеніе воеводы, убили человѣка для жертвы, то тѣ, которые жили вдали отъ города, въ глуши лѣсовъ, могли совершенно безпрепятственно совершать подобныя жертвоприношенія. И если такихъ случаевъ мы мало знаемъ изъ документовъ, такъ это потому, что инородцы совершали свои жертвоприношенія только на глазахъ своихъ соплеменниковъ, безъ постороннихъ зрителей. Вѣдь они хорошо знали, что за каждаго убитаго человѣка будутъ отвѣчать предъ правительствомъ, прежде всего, какъ за ясачнаго человѣка, какъ за платежную силу, а потому человѣческія жертвы скрывали и сибирскіе воеводы не имѣли возможности узнавать объ этихъ варварскихъ жертвоприношеніяхъ. Человѣческія жертвы у остяковъ и вогуловъ существовали еще въ XVIII в.: въ началѣ этого столѣтія они рѣшили поднять бунтъ противъ русскаго господства; это чрезвычайное предпріятіе требовало и чрезвычайной жертвы богамъ, чтобы получить отъ нихъ помощь. Березовскій воевода на основаніи розыска объ измѣнѣ остяковъ доносилъ, что лянинскіе остяки Анемка и Альма „для того измѣннаго дѣла“ отдали лосвинскимъ остякамъ жонку убить на жертву шейтану ¹⁾).

Другія же кровавыя жертвы приносились круглый годъ и приносились въ изобиліи: остякъ и вогулъ иногда отдавалъ послѣднее лишь бы только умилостивить своихъ боговъ, снискать ихъ помощь или предотвратить отъ нихъ зло. Жертвоприношенія были общественныя и частныя. „Каждый родъ, говоритъ Кастрень, издавна имѣетъ своихъ идоловъ, которые часто сохраняются въ одной и той же юртѣ и чествуются отъ всего рода жертвоприношеніями и другими религіозными обрядами. Эти „божьи юрты“ стоятъ подъ надворомъ духовнаго, который въ одно и то же время и прорицатель, и жрецъ, и врачъ и пользуется почти божескимъ почтеніемъ“ ²⁾). Этому ислѣдователю

¹⁾ Памяти. Сибир. Ист. вѣн. 1, № 81.

²⁾ Этнограф. Сборн. 1858 г. вып IV, стр. 305

на пути его въ Обдорскъ случайно попалась на глаза роща, въ которой подъ одной старой лиственницей было множество боговъ, а лиственница вся увѣшена множествомъ оленьихъ шкуръ и роговъ—остатковъ жертвенныхъ животныхъ. А нѣкоторыя божества, какъ „Старикъ Обскій“, „Гусь“, „Кондійскій“ идолъ одинаково пользовались почитаніемъ, какъ остояковъ, такъ и вогуловъ и этимъ идоламъ приносились уже жертвы не отдѣльными родами, а цѣлою племенною группою. Самыя обильныя жертвоприношенія совершались предъ началомъ рыбнаго или звѣринаго промысловъ или во время празднествъ, устраиваемыхъ въ честь какого-нибудь, особенно чтимаго бога, или новаго года. Весною, напр., предъ началомъ рыбной ловли народъ сходилъ къ кумиру Старика Обскому и объявлялъ его служителю шаману, что онъ желаетъ приносить жертвы властелину рыбъ. Въ назначенное время къ кумирнѣ или юртѣ божіей оленеводы приводятъ на жертву оленей, а тѣ, которые живутъ по близости татаръ -- лошадей. такъ какъ лошадиное мясо особенно любили вогулы и остяки и потому непременно заботились о томъ, чтобъ достать у татаръ этихъ животныхъ. Самый обрядъ жертвоприношенія совершался такимъ образомъ. Когда приведена жертва, то старѣйшій изъ вѣрующихъ, или, какъ выражается Новицкій, „иже вящше бусловити можетъ“, связываетъ ей ноги; другой беретъ копые, третій лукъ, четвертый топоръ и становятся около жертвеннаго животнаго. Нужно замѣтить, что упомянутыя орудія принадлежать не частнымъ лицамъ, а берутся изъ кумирни и тамъ всегда сохраняются, какъ священныя. Затѣмъ подходит шаманъ и начинаетъ свое священнодѣйствіе. Онъ въ полномъ облаченіи и съ неизбѣжными принадлежностями, которыя онъ употребляетъ при призваніи боговъ. бубномъ и колотушкой. Его одежда длинная до пятъ и вся увѣшенная желѣзцами, бубенчиками и другими побрякушками, а равнымъ образомъ и разными лоскутками изъ шкуръ животныхъ, изображавшими орудія для отраженія злыхъ шейтановъ. Безъ бубна шаманъ и шагу ступить не можетъ: боги не слышатъ и не понимаютъ обыкновенной человѣческой рѣчи; съ ними можно вести бесѣду только пѣснями, сопровождаемыми звуками бубна. Кромѣ того бу-

бень своимъ устройствомъ изображаетъ вселенную, среди которой шаману приходится гоняться за богами. Отдѣльныя его части, разныя изображенія на немъ, вырѣзанныя или нарисованныя, суть орудія, съ которыми онъ только и можетъ исполнять дѣло своего служенія: внутри бубна есть рукоятка, вертикально стоящая, и съ 12 дырками—эти дыры означаютъ орудія, поддерживающія шамана при воздушныхъ полетахъ и путешествіяхъ; возвышенія между дырами изображаютъ горныя хребты, чрезъ которые шаману приходится переходить и перелетать; желѣзная палка на упомянутой рукояткѣ служитъ тетивою лука, которымъ шаманъ отражаетъ своихъ враговъ и враговъ своего пациента; двѣ собаки изображенныя на бубнѣ своимъ лаемъ извѣщаютъ шамана о приближеніи нечистыхъ силъ и пр. и пр. Даже на колотушкѣ, которою шаманъ бьетъ въ бубень, есть орудія: она увѣшена доскутками изъ звѣриныхъ шкуръ, служащими бичами для отраженія злыхъ духовъ¹⁾.

Въ такомъ нарядѣ и съ такими орудіями является шаманъ на дѣло своего служенія, для принесенія богамъ жертвъ. Ставши около жертвы и предъ кумиромъ, онъ начинаетъ пѣть пѣсни, бить въ бубень, кружиться на разныя манеры, гремѣть побрякушками, навѣшанными на его одеждѣ; всѣ эти дѣйствія постепенно усиливаются, учащаются, доводятъ шамана до иступленія, восторженнаго состоянія, въ которомъ онъ что-то бормочетъ и наконецъ падаетъ на землю въ изнеможеніи. Спустя нѣкоторое время, шаманъ поднимается и объявляетъ народу волю бога, общающаго обильный уловъ рыбы. Затѣмъ онъ ударяетъ священнымъ копьемъ жертвенное животное, а стоявшіе около послѣдняго, о которыхъ мы упомянули выше, бьютъ жертву своими орудіями. Падшее на землю животное, но еще не испустившее послѣдній духъ, поднимаютъ и обносятъ его трижды около идола. Послѣ того наносятъ жертвѣ послѣдній ударъ ножемъ въ сердце, а льющуюся кровь собираютъ въ блюдо: этою кровью сначала помажутъ уста идола, потомъ кропятъ ею юрты свои, а остатки допиваютъ предстоящіе вмѣстѣ съ шаманомъ. Кожи жертвенныхъ животныхъ вмѣстѣ съ го-

1) Извѣстія Императ. Томскаго Унивѣрситета, кн. 2, стр. 237—238.

ловою и ногами до колѣнъ вѣшаютъ на деревьяхъ, стоящихъ около кумира; лучшую часть мяса, помазавши только уста идола, беретъ себѣ шаманъ, какъ вознагражденіе за трудъ, а остальное пожираютъ тутъ же жертвоприносители вмѣстѣ со своими домочадцами. Насытившись жертвеннымъ мясомъ, начинаютъ махать палками, бросаютъ вверхъ копья, сабли; этимъ, съ одной стороны, выражаютъ благодарность боготворимому въ идолѣ духу, который будто бы пировалъ съ ними въ это время, и устраиваютъ ему проводы, теперь возносящемуся на воздухъ; а съ другой стороны это бросаніе вверхъ копій, сабель имѣетъ видъ угрозы по адресу того же духа, чтобъ онъ помнилъ ту честь, которую ему воздаютъ вѣрующіе, и не забывалъ заботиться объ ихъ благополучіи. Упомянемъ также, что кости жертвеннаго животнаго не бросаются, а сохраняются при малыхъ кумирняхъ, какъ священныя ¹⁾).

Такъ описываетъ очевидецъ общія жертвоприношенія у остяковъ въ началѣ XVIII в.; также они совершались и у вогуловъ. Другой очевидецъ передаетъ намъ о томъ, какъ остяки праздновали въ честь бога Елена, прислужника высшихъ боговъ. „Церемонія началась отъ 8 ч. вечера и продолжалась до 2 ночи. Сначала дѣти для призыва остяковъ къ богомолью подбѣжавъ къ каждой юртѣ, какъ испуганныя, весьма дико кричали разными голосами; потомъ остяки понемногу собирались въ юрту, назначенную для отправленія богослуженія. Входящій въ юрту остякъ вертѣлся по три раза предъ кумиромъ и потомъ садился на правой сторонѣ юрты на нарахъ, или полуразговаривалъ съ своимъ сосѣдомъ, и вообще всякій занимался, кто чѣмъ хотѣлъ; лѣвая же сторона наръ была закрыта занавѣсомъ, за которымъ помѣщались остяки, кои при входѣ также вертѣлись предъ кумиромъ. Наконецъ какъ всѣ собрались, шаманъ загремѣлъ саблями и копьями желѣзными, заблаговременно приготовленными, и лежавшими надъ кумиромъ на шестахъ; каждому изъ предстоящихъ, кромѣ женщинъ, далъ или саблю, или копые, а самъ, взявъ по саблѣ въ ту и другую руку, сталъ къ кумиру спиною. По полученіи сабель обнажен-

¹⁾ Новицкій, стр. 49--53.

ныхъ и копій, остатки стали вдоль юрты рядами и на нарахъ также выстроились, повернулись всѣ вдругъ по три раза, держа предъ собою сабли и копыя. Шаманъ ударилъ своими саблями одна о другую, и тогда, по командѣ его, разными головами вдругъ загайкали ¹⁾, качаясь изъ стороны въ сторону. Гайкали то рѣдко, то вдругъ, очень часто, то опять рѣдко, не отставая одинъ отъ другого и при каждомъ повтореніи *хай*, переваливались то направо, то налево, осаживая копыя и сабли нѣсколько книзу и подымая вверхъ. Крикъ сей и движеніе или перевалка остяковъ продолжались околу часу.

Остяки чѣмъ болѣе кричали и качались, тѣмъ болѣе, казалось, приходили въ нѣкоторый родъ изступленія, такъ что я безъ ужаса не могъ глядѣть на лица ихъ... Нагайкавшись довольно, всѣ замолкли и перестали качаться; перевернувшись попрежнему отдали сабли и копыя шаману... Послѣ этого остяки сѣли, иные на нарахъ, другіе на полу. Тогда завѣса, скрывавшая остячекъ поднялась, заиграли на домрѣ и остяки съ остячками начали плясать. Пляска сія попеременно была то дика, то забавна, то слишкомъ неблагопристойна и продолжалась весьма долго. Являлись также между тѣмъ на сцену въ разныхъ каррикатурныхъ нарядахъ шуты или комедіанты, изображавшіе такъ же, какъ и въ пляскахъ, подобныя глупости. Затѣмъ шаманъ снова раздалъ сабли и копыя. Остяки, получивъ ихъ, какъ и прежде, перевернулись, довольно времени также гайкали, опять перевернулись; въ заключеніе стукнувъ концами сабель и копій въ полъ по три раза, отдали ихъ обратно и разошлись по своимъ юртамъ" ²⁾.

Этотъ очевидецъ ничего не говоритъ о жертвахъ, которыя несомнѣнно приносились на праздникахъ въ честь того или другого бога, но это потому, что онъ не дождался окончанія празднества, которое совершалось не въ одинъ вечеръ, а продолжалось по нѣсколько дней.

1) Авторъ этого описанія, очевидно, не понялъ значенія остяцкихъ криковъ: они не гайкали, а кричали *хай*—что значитъ богъ, т. е. крики ихъ были взываніемъ къ богу. Слово хай-самоѣдское, но у обдорскихъ остяковъ много словъ самоѣдскихъ.

2) Чтенія в. Общ. И. и Др. 1871 г. кн. II смѣсь стр. 11—12.

Но не всегда общія жертвоприношенія совершались по инициативѣ самого народа; иногда починъ принадлежалъ шаману. Желая попить на счетъ вѣрующихъ, онъ, по выраженію Новицкаго, отверзалъ несытую гортань свою и объявлялъ, что боги требуютъ приношенія жертвъ; боязливый народъ внималъ гласу жреца и вель своихъ оленей на жертву.

Что же касается частныхъ жертвоприношеній, совершаемыхъ отдѣльными лицами, то они были очень часты. Если напр., кто заболѣетъ и обратится къ шаману за помощью, то жертва необходима: по вѣрованію остяковъ и вогуловъ каждая болѣзнь происходитъ отъ злого духа—послѣдній входитъ въ человѣка и мучаетъ его. Изгнать духа можетъ только шаманъ. Поговоривши съ духомъ обыкновеннымъ способомъ, шаманъ объявляетъ просителю, что духъ требуетъ жертвы и иногда даже указываетъ какой. Опять жертвоприношеніе! За то шаманъ, получивши часть жертвеннаго животнаго, объявить больному—какой духъ его мучитъ и за что. Съ богами, однако, можно торговаться по поводу жертвъ и, если человѣкъ бѣдный, то они охотно идутъ на уступки: иногда богъ требуетъ себѣ въ жертву, напр., оленя самку и, если жертвоприносителю невыгодно отдавать ее, то онъ обращается къ шаману съ просьбой поговорить съ богомъ—нельзя ли въ жертву принести самца и, конечно, богъ соглашается. Впрочемъ бываетъ и такъ, что боги упорствуютъ относительно своихъ требованій, тогда за жертвоприносителя вступается шаманъ и угрозами вынудить у нихъ согласіе, заставить принять назначенную жертву. Вѣдь шаманы могущественны и упорнаго бога могутъ загнать за тридевять земель. „Для убѣжденія легковѣрной толпы, сообщаетъ Кастрень, что богъ, дѣйствительно, говоритъ устами своими, шаманъ обыкновенно навязываетъ тряпку на остріе палки и, когда она начнетъ шевелиться, то это означаетъ, что духъ божій держитъ рѣчь къ шаману“.

Желаетъ ли кто имѣть удачу въ какомъ-нибудь предпріятіи, — тоже обращается къ богамъ и также приноситъ имъ кровавую жертву и пр. и пр. Эти частыя жертвоприношенія въ высшей степени вредно вліяли на хозяйство остяковъ и вогуловъ, особенно, если возьмемъ во вниманіе, что предметами кровавыхъ

жертвъ были преимущественно олени, а олень составлялъ все для сѣвернаго сибирскаго инородца: это замѣчательное домашнее животное перевозило владѣльца, давало ему молоко, мясо и одежду; такъ что кто имѣлъ нѣсколько оленей, тотъ могъ жить, какъ говорится, пригѣваючи. Этого мало: нѣкоторые рассчитывая на помощь боговъ, и не имѣя скота, чтобы принести имъ жертву и тѣмъ купить у нихъ помощь, отдають въ закладъ, въ работу жену и дѣтей и даже продають ихъ, чтобы приобрѣсти оленя или лошадь для жертвы. Отдають въ залогъ или продають женъ и дѣтей, конечно, въ надеждѣ выкупить послѣ удачи. „Но, замѣчаетъ Новицкій, лестію сею иногда погубляемъ бываетъ: искаая благъ, ничесо же обряцетъ, а не имѣя чѣмъ искупить, жены и чадъ лишается. И тако мнимый ихъ благъ датель, боготворимый въ идолѣхъ духъ лжи утаенною лестію безвѣстно сихъ невѣжей истребляетъ имѣнія, и чаяніемъ будущихъ имущая погубляють“. Вслѣдствіе такихъ частыхъ жертвоприношеній, замѣчаетъ тотъ же наблюдатель, остяки пришли въ нищету и крайнее разореніе ¹⁾)

Смерть главы дома или его жены, или кого-нибудь изъ взрослыхъ домочадцевъ, также вызывала большіе расходы у остяковъ и вогуловъ. Послѣдніе вѣрили по своему въ загробную жизнь, вѣрили, что человекъ и послѣ смерти будетъ жить тою же жизнію, какою жилъ на землѣ, будетъ нуждаться въ земныхъ предметахъ. Поэтому съ умершимъ кладутъ въ яму—одежду, лукъ, стрѣлы, топоръ, котелъ и пр., т. е. необходимыя орудія, которыми инородецъ добываетъ себѣ пищу и посуду, въ которой варить. Покойнику еще нужно, чтобы было на чемъ ѣздить въ загробной жизни и вотъ его родственники на могилѣ закалываютъ оленей запряженныхъ въ нарты и также кладутъ въ яму вмѣстѣ съ умершимъ; нѣкоторые же зажиточные инородцы клали въ могилу покойниковъ даже „всякое серебряное посуде“. Русскіе служилые люди знали объ этомъ, раскапывали могилы остяковъ, вогуловъ, самоѣдовъ и др. инородцевъ и забирали изъ нихъ цѣнныя вещи. Мы знаемъ нѣсколько челобитныхъ сибирскихъ инородцевъ, въ которыхъ они

¹⁾) „Краткое описаніе объ ост. народѣ“, стр. 53.

жалуются царю на раскопку могилъ служилыми людьми и на похищеніе ими „животовъ“ покойниковъ.

Какъ сильна была вѣра у угорскихъ народовъ въ загробную жизнь умершаго, объ этомъ можно судить по слѣдующимъ обычаямъ, которые у нихъ существовали. При проводахъ умершаго въ могилу, его свойственники царапали себѣ лицо до крови, рвали волосы и бросали ихъ на покойника въ той увѣренности, что послѣдній придетъ потомъ и посмотритъ, насколько его родные проявляли къ нему любовь и соотвѣтственно этому будетъ относиться и къ нимъ. Или такой въ высшей степени странный и оригинальный обычай. Жена по смерти мужа дѣлаетъ изъ дерева идола, долженствовавшаго изображать покойника и одѣваетъ его въ тѣ одежды, которыя носилъ мужъ. Съ этимъ балваномъ она обращается также, какъ съ живымъ мужемъ: за столомъ сажаетъ его на первое мѣсто, а когда ложится спать, то кладетъ балвана съ собою, обнимаетъ и цѣлуетъ его. Такъ продолжается годъ, два и три, а потомъ идола зарываютъ въ могилу. Кастрень передаетъ, что балвана хоронятъ только черезъ три года послѣ смерти покойника: инородцы думаютъ, что тѣло покойника за это время уже совершенно сгнило и съ нимъ вмѣстѣ окончилось и его безсмертіе ¹⁾. Это объясненіе не вѣрно. Определеннаго времени для пребыванія балвана въ домѣ не было: однѣ жены держали только нѣкоторое время, другія годъ и болѣе. Объ этомъ свидѣтельствуетъ Новицкій, прожившій достаточное время среди остяковъ, чтобъ присмотрѣться къ ихъ обычаямъ. Притомъ ни у одного народа нѣтъ такого понятія о безсмертіи души, чтобъ это безсмертіе продолжалось только три года. Если-бъ остяки вѣрили, что безсмертіе души покойника кончается вмѣстѣ съ сгниеніемъ тѣла, то они сами разрывали бы могилы чрезъ извѣстное время и забирали бы „всякое серебряное посудье“, которое клали съ умершимъ, но они этого никогда не дѣлали въ той увѣренности, что это добро всегда необходимо покойнику. Мы также знаемъ, что у остяковъ и вогуловъ былъ обычай поминовенія умершихъ и это поминовеніе, сопровождавшееся закланіемъ оленей на

¹⁾ Этнограф. сборникъ 1858 г. вып. IV, стр. 311.

могилахъ покойниковъ, также не ограничивалось известнымъ временемъ. По нашему мнѣнію упомянутый обычай объясняется такимъ образомъ. Иностранцы вѣрили, какъ мы выше говорили, что умершіе шаманы и выдающіеся люди дѣлаются богами, живутъ подѣ видомъ духовъ вѣчно и могутъ дѣлать человѣку добро и зло. Простые смертные, хотя послѣ смерти и не причислялись ими къ богамъ, но души ихъ жили загробною жизнію вѣчно, какъ низшіе духи и также могли вредить живущимъ на землѣ. Поэтому, если жена воздастъ нѣкоторое время почести идолу изображающему мужа, то она это дѣлаетъ ради того, ради чего его свойственники во время похоронъ царапаютъ лицо до крови, рвутъ волосы и т. п., т. с. этимъ стараются высказать любовь, жалость къ умершему и подкупить послѣдняго, чтобъ онъ не дѣлалъ имъ вреда. А боязнь умершихъ основывается на вѣрѣ, что они продолжаютъ жить подѣ видомъ духовъ. Доселѣ мы говорили о кровавыхъ жертвахъ, но у остяковъ и вогуловъ были и другія, которыя приносились безъ шамана, самими вѣрующими. Предметами жертвъ были сукна, полотна; ими обвивали идола и отъ частыхъ такихъ жертвоприношеній послѣдній такъ утолщался, что представлялъ изъ себя цѣлую гору; другіе бросали ему шкуры звѣрей, даже лоскутки и пр. Но нѣкоторые жертвовали и серебряныя вещи. Русскіе служилые люди не разъ забирались въ иностранческія кумирни и ограбляли ихъ точно также, какъ и могилы ¹⁾.

Такъ жили остяки и вогулы, такія имѣли религіозныя вѣрованія и обряды, когда бывшій митрополитъ Сибирскій, схимонахъ Ѳеодоръ явился къ нимъ съ проповѣдію христіанскаго ученія.

II. Буцинскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Р. И. В. т. II № 91.

О СЛАВЯНСКОМЪ БОГОСЛУЖЕНІИ НА ЗАПАДѢ.

Можетъ казаться, что нынѣшній папа, Левъ XIII, несомнѣнно благоволилъ къ западнымъ славянскимъ народностямъ. Своею буллою *Grande munus* онъ не только причислилъ къ лику святыхъ ихъ первоучителей и просвѣтителей, свв. Кирилла и Меѳодія, что было столько же радостною, сколько и неожиданною милостию папы къ западному славянству; но и при всякомъ удобномъ случаѣ Левъ XIII громко заявлялъ о своихъ симпатіяхъ къ славянамъ. Въ 1881 году, напримѣръ, папа принималъ славянскихъ пилигримовъ, приходившихъ въ Римъ благодарить святѣйшаго отца за всѣ милости, изливаемыя на нихъ съ высоты его апостольскаго престола и въ особенности за причисленіе къ лику святыхъ Кирилла и Меѳодія; онъ сказалъ колѣнопреклоненнымъ пилигримамъ, что съ самаго начала своего понтификата обращаетъ внимательный взоръ на Востокъ, чтобы тамъ найти утѣшеніе частію въ воспоминаніи о прошломъ, а главнымъ образомъ,— въ радостной надеждѣ на будущее. Онъ сравнилъ славянъ съ романо-германскими народами, которыхъ однакоже назвалъ почему-то «ближайшими къ себѣ», и громко заявилъ о своемъ глубокомъ огорченіи, что эти «ближайшіе народы» поражены столь тяжкими и великими бѣдствіями (по всей вѣроятности, невѣріемъ, либерализмомъ и социализмомъ); и въ тоже время присовокупилъ, что находитъ свое утѣшеніе только въ томъ, что западные славяне еще далеки отъ подобныхъ бѣдствій. Онъ сказалъ имъ, что славянъ ожидаетъ блестящая будущность и что эта будущность раскрывается предъ ними среди счастливыхъ предзнаменованій: но чтобы неуклонно исполнить лежащую на нихъ историческую миссію, они должны

позаботиться о возстановленіи или укрѣпленіи религіознаго единенія и—не иначе какъ въ католическомъ духѣ, т. е. въ духѣ полного и сердечнаго единенія съ апостольскимъ престоломъ. Таковъ основной тонъ папскихъ заявленій и надеждъ въ отношеніи къ западно-славянскому міру; не удивительно, что этотъ тонъ прозвучалъ радостнымъ аккордомъ среди всѣхъ западныхъ славянъ.

Быть можетъ, въ заявленіяхъ святѣйшаго отца выражается лишь простая или обычная нѣжность отца къ младшимъ или малолѣтнимъ дѣтямъ; быть можетъ также, что святой отецъ уже ясно видитъ, что эти малолѣтніа дѣти достаточно выросли, что не только имѣютъ, но и предъявляютъ законныя права на общекультурную жизнь наравнѣ съ остальными европейскими народами, что поэтому пора позаботиться изгладить изъ ихъ воспоминаній прежнія суровыя отношенія папскаго престола къ нимъ и такимъ образомъ пора расположить ихъ забыть всѣ старыя счеты и огорченія. Мы не станемъ разбирать этого. Но вѣрно то, что папскія милости и любезности возбудили среди славянъ несбыточныя надежды. Приближалось тысячелѣтіе славянскаго богослуженія и мысль о возстановленіи этого богослуженія среди всѣхъ славянъ казалась очень осуществимой. Стали говорить, что это не пустыя мечты, а несомнѣнные факты, что въ Римѣ не только не враждебны, но и благосклонны къ славянскому богослуженію и что дѣло зависить только отъ славянскаго католическаго духовенства и отъ студентовъ, будущихъ кандидатовъ священства. «Пусть же славянскіе епископы покажутъ себя достойными преемниками славянскихъ апостоловъ, пусть все остальное славянское духовенство покажетъ себя достойными учениками Наума, Горазда и Климента». Казалось,—папа внялъ, наконецъ, общему желанію своихъ младшихъ дѣтей. Но крайней мѣрѣ, онъ тогда же назначилъ особенную комиссію для пересмотра, проверки и соглашенія всѣхъ славянскихъ богослужебныхъ книгъ. Дѣло это потребовало многолѣтнихъ трудовъ. И когда въ январѣ 1890 г., о. Де-Нунціо, профессоръ старославянскаго церковнаго языка въ папскомъ университетѣ, по предложенію римской академіи, чи-

талъ въ Римѣ результаты своихъ изслѣдованій: то его собрались слушать во множествѣ высшіе сановники католической церкви, епископы, прелаты, профессора, археологи и другіе знаменитые ученые. Ученаго слависта-италианца общество наградило единодушными и дружными рукоплесканіями, что должно было служить вѣнчаніемъ одобреніемъ трудовъ коммисіи. Что же именно излагалъ ученый профессоръ предъ высокимъ католическимъ собраніемъ? Газеты не говорятъ объ этомъ достаточно ясно. Достоверно только, что профессоръ излагалъ труды славянскихъ просвѣтителей и различалъ славянскія нарѣчія въ первыхъ древне-славянскихъ церковныхъ книгахъ ¹⁾. Какъ бы то ни было, только казалось, что мысль о возстановленіи славянскаго богослуженія на Западѣ не только живетъ, но и развивается. Въ настоящее же время, въ органѣ словенскаго духовенства въ Лайбахѣ (Люблянѣ), уже извѣщаютъ, что съ благословенія римской Куріи скоро появится въ печати *славянскій римско-католическій служебникъ*. Новость эта произвела сильное впечатлѣніе въ западно-славянскомъ мірѣ. Славянскіе патриоты надѣются, что съ появленіемъ этого служебника славянское богослуженіе можетъ быть возстановлено тамъ, гдѣ оно или вовсе не совершалось, или совершалось на половину по латинскому ритуалу. Они надѣются, напримѣръ, что въ хорватской епархіи теперь могла бы совершаться полная литургія на славянскомъ языкѣ; что новый служебникъ этотъ могъ бы быть введенъ и на сосѣднихъ съ Хорватіею островахъ; между тѣмъ, какъ до сихъ поръ въ этихъ мѣстностяхъ совершалась литургія по хорватски лишь въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя предназначались для пѣнія; всѣ же остальные части читались на латинскомъ языкѣ. Славянскіе патриоты Приморья тоже одушевлены этою надеждою и надѣются, что славянское богослуженіе будетъ введено также и въ церквахъ Истрии и пр. ²⁾. Словомъ, западный славянскій міръ одушевленъ теперь радостною

¹⁾ См. „Parlamentär“. 1890, № 1. Die Kroaten.

²⁾ См. „Листокъ“. Унгарь. 1893 г. № 1. *Славянскій римско-католическій служебникъ*.

надеждою на возстановленіе среди нихъ полнаго славянскаго богослуженія. Состоятельны-ли, однако, эти надежды?

Замѣтимъ прежде всего, что это славянское богослуженіе совершенно не то, о чемъ мечтали и мечтаютъ искренніе почитатели славянскихъ апостоловъ и просвѣтителей; это не есть возстановленіе Кирилло-Меѳодіевскаго богослуженія по восточному обряду. Дѣло въ томъ, что среди западныхъ славянъ существуетъ два теченія славянскаго богослуженія; одно изъ нихъ носитъ на себѣ характеристическія черты восточнаго происхожденія, а другое—западнаго. Теперь не только православныя церковныя исторіи, какъ напр., о. Владиміръ Гетте ¹⁾, но и католическія исторіи, какъ напр., Гинцель ²⁾, не сомнѣваются, что папскому преслѣдованію подвергалось собственно Кирилло-Меѳодіевское славянское богослуженіе. Что же касается другаго славянскаго богослуженія, извѣстнаго подъ именемъ *молитвеннаго*: то на него, при всей его тоже незавидной судьбѣ, папы всегда смотрѣли гораздо снисходительнѣе, а иногда даже оказывали ему и покровительство. Припомнимъ важнѣйшіе историческіе факты папскихъ отношеній къ обоимъ славянскимъ богослужебнымъ теченіямъ на Западѣ.

I.

Мы сказали, что преслѣдованію подвергалось собственно Кирилло-Меѳодіевское богослуженіе; и преслѣдованіе это шло собственно отъ нѣмцевъ, отъ нѣмецкихъ епископовъ и миссіонеровъ, жившихъ по сосѣдству, или среди славянъ. Таковы несомнѣнные историческіе факты. Начнемъ съ Польши. Извѣстно, что христіанство въ формѣ восточнаго обряда начало распространяться среди поляковъ еще съ половины IX в., при владѣтелѣ ихъ Земовитѣ, сынѣ земледѣльца Пяста. Христіанство это проникло сюда изъ Моравіи и другихъ славянскихъ земель при посредствѣ учениковъ свв. братьевъ—Кирилла и Меѳодія. Лѣтописцы свидѣтельствуютъ

¹⁾ См. его „L'Eglise Chrétienne“, въ „L'Union Chrétienne“, 1890 года. Мартъ и Апрель.

²⁾ См. его „Geschichte der Slaven“. 1882.

даже, что самъ св. Меѳодій посылалъ своихъ миссіонеровъ къ польскому князю Попелю. Но уже въ X вѣкѣ нѣмецкіе миссіонеры употребляютъ все усилія изгнать отсюда славянское богослуженіе по восточному обряду и утвердить латинство. Польскіе короли, основывая свою политику на связяхъ съ нѣмцами, помогаютъ имъ въ этомъ дѣлѣ. Такъ при Болеславѣ Храбромъ (992—1025) католики-нѣмцы уже отправляютъ въ Польшу въ качествѣ великаго миссіонера христіанства по латинскому обряду какого-то Войтѣха, пражскаго епископа, который, пользуясь покровительствомъ короля, умертвилъ всехъ епископовъ восточнаго обряда. Съ тѣхъ поръ въ Польшѣ начинается открытое гоненіе исповѣдниковъ восточнаго обряда и заключается, наконецъ, полнымъ истребленіемъ ихъ или поголовнымъ обращеніемъ въ латинство.

При Болеславѣ же Храбромъ нѣмецкіе миссіонеры задумали распространить латинскій обрядъ и во владѣніяхъ русскихъ князей. Во главѣ этихъ миссіонеровъ стоялъ одинъ саксонецъ, изъ племени Брюнонцевъ, по имени Бонифацій ¹⁾. Этотъ римскій миссіонеръ отправился сначала въ Римъ, чтобы принять отъ папы благословеніе на свою миссію. Послѣ неудачной однакоже проповѣди латинскаго Евангелія среди Боруссовъ (Пруссаковъ), онъ отправился ко двору Болеслава Храбраго, гдѣ былъ хорошо принятъ; но видя, что латинскій обрядъ успѣшно распространяется въ Польшѣ и безъ его усилій, Бонифацій рѣшился посвятить себя на истребленіе восточнаго обряда среди русскихъ народностей. Изъ Польши онъ отправился въ Россію; но здѣсь его встрѣтили крайне враждебно, и, наконецъ, онъ былъ убитъ вмѣстѣ съ своими семнадцатью спутниками. Нѣмецко-папскія надежды не осуществились. Осталось неизвѣстнымъ, кѣмъ былъ убитъ Бонифацій, православными ли русскими, или тѣми, которые держались еще языческихъ суевѣрій. Римская церковь причислила Бонифація къ сонму святыхъ.

Но собственно борьба съ Кирилло-Меѳодіевскимъ славянскимъ богослуженіемъ со стороны нѣмецкихъ миссіонеровъ велась въ

¹⁾ Ditmar., lib. VI; Mabill. VI, Soecul. Benéd Bolland, 3 maii.

Богеміи и Моравіи и сосѣднихъ съ ними земляхъ. Борьба началась еще при жизни св. Братъевъ и непрерывно продолжалась до тѣхъ поръ, пока славянское богослуженіе въ восточной формѣ было окончательно истреблено среди западныхъ славянъ. Мы не станемъ излагать всѣхъ историческихъ фактовъ этой тяжелой и упорной борьбы; факты эти общеизвѣстны. Приведемъ, однакоже, взглядъ самыхъ папъ на Кирилло-Меѳодіевское славянское богослуженіе, какъ онъ выразился въ этой борьбѣ и какъ его излагаетъ въ своей «Исторіи Церкви» о. Владиміръ Гетте ¹⁾).

Вначалѣ X в., говорить онъ, во время первосвященства папы Іоанна X безконечныя раздоры царствовали въ Кроатіи и Далматіи, между латинянами и славянами, державшимися восточнаго обряда. Нинскій епископъ открыто высказался за обычай, установленные св. Меѳодіемъ, но встрѣтилъ въ этомъ отношеніи многочисленныхъ противниковъ.

Чтобы положить конецъ этимъ раздорамъ, кроатскій князь Томиславъ и герцогъ Михаиль Хюльморскій порѣшили повергнуть ихъ на третейскій судъ папы. Тогда Іоаннъ X прислалъ два письма: одно Іоанну, епископу Спалатрскому, а другое обоимъ князьямъ; съ этими письмами были посланы папою два итальянскіе епископа ²⁾. Папа намѣревался этими письмами обратить вниманіе духовной и свѣтской власти на *уклоненіе* мѣстной Церкви въ духъ православія и Меѳодіевскаго славизма, и выражалъ желаніе противодѣйствовать этому направленію посредствомъ собора, долженствующаго быть созваннымъ въ Спалатрѣ. Въ своемъ письмѣ къ архіепископу и епископамъ папа удивляется недостаточности усердія архіепископа, который за столько лѣтъ не выбралъ времени посѣтить апостольскій городъ; потомъ, переходя къ главной цѣли письма, онъ удивляется молчанію архіепископа объ этихъ *уклоненіяхъ* Церкви въ сторону православія, объ этихъ симпатіяхъ къ восточному ученію, которое распространилось въ его епархіи,— ученію, столь отличному, по его словамъ, отъ ученія священныхъ

¹⁾ См. „L'Union Chrétienne“ 1890 г., Мартъ и Апрель.

²⁾ *Epist. Ioann. X, apud Migne, Patrolog, Latin., t. CXXXII.*

книгъ. И папа, въ подтвержденіе своихъ предостереженій противъ этихъ уклоненій, приводитъ слова апостола: «Если бы кто-либо, будь это даже самъ ангель небесный, пожелалъ научить кого-либо иному или болѣе того, что содержать священные каноны и святыхъ книги, ачаема да будетъ». Вы же, напротивъ, прибавляетъ папа, обращаясь къ архіепископу, въ противность Евангелію и апостольскимъ постановленіямъ, допускаете вашу паству обращаться къ Меводію, котораго имени мы не встрѣчали ни въ одной изъ книгъ между духовными писателями. И папа заканчиваетъ свое письмо такимъ образомъ: «Мы увѣщаемъ васъ исправить все указанное въ вашихъ славянскихъ земляхъ съ помощію посланныхъ къ вамъ епископовъ такъ, чтобы божественная служба совершалась тамъ по обычаямъ римской Церкви, т. е. на латинскомъ, а не на иностранномъ языкѣ, дабы никакой горькій корень не пустилъ вверхъ свои отпрыски въ вашихъ земляхъ». Евр., XII, 15.

Второе письмо папы начинается такимъ образомъ: «Томиславу, князю Кроатскому, и Михаилу, герцогу Хюльморскому, Іоанну, архіепископу Солимскому, и всѣмъ зависящимъ отъ нихъ епископамъ, всѣмъ старѣйшинамъ, священникамъ и всему народу славянскихъ и далматскихъ земель.

«Кому неизвѣстно, что славянскія наши владѣнія принадлежать къ числу первородныхъ во вселенской Церкви, ибо съ колыбели своей они были питаемы апостольскими поученіями, какъ въ новѣйшія времена Савсы были питаемы нашимъ предшественникомъ Григоріемъ и получили отъ него религіозное ученіе и писаніе на языкѣ, на которомъ утверждается ихъ мать Церковь. По этому мы увѣщаемъ васъ, мои возлюбленные сыны, воспитывать вашихъ дѣтей для Бога, по ученію св. книгъ; ибо если вы, дѣти Церкви, пользующіяся такими отличіями: то кто изъ васъ нашелъ бы удовольствіе приносить Богу жертвы на варварскомъ языкѣ, т. е. на языкѣ славянскомъ? Я увѣрею, что къ тѣмъ, кто будетъ совершать божественныя службы на славянскомъ языкѣ, должно приложить слова Писанія: *Они выжили отъ насъ, но не были*

наши, ибо, если бы они были наши, то остались бы съ нами (I Иоан. II, 19), въ единеніи съ нами и съ нашимъ языкомъ. Въ этомъ смыслѣ мы и увѣщаемъ васъ снова пребыть съ нами и слѣдовать во всемъ наставленіямъ епископовъ, посланныхъ нами».

Съ такими-то письмами папскіе легаты должны были посѣтить далматскіе города. Совокупно съ кroatскими и сербскими начальниками они созвали въ Спалатро епископовъ и судей (т. е. свѣтскихъ властей) и устроили соборъ. Что же постановилъ этотъ соборъ? Вотъ его рѣшеніе, утвержденное папскими легатами: «Никакой епископъ Далматіи не уполномочивается жаловать какой-либо духовный санъ тѣмъ, кто знаетъ только славянскій языкъ; тѣ же изъ числа этнхъ послѣднихъ, которые были уже поставлены священниками, могутъ пребывать какъ простые церковники и монахи, и епископъ не долженъ позволять никому изъ нихъ совершать службы въ церквахъ своего прихода, исключая развѣ только случаевъ положительнаго недостатка въ священникахъ, но и въ такомъ случаѣ не иначе, какъ съ именного разрѣшенія папы».

Таково было рѣшеніе, обнародованное Спалатрскимъ соборомъ.

Но его постановленія не были приняты, и славянская литургія была сохранена; повтому установился гродъ схизмы (раскола) между кroatскими и далматскими епископами и спалатрскимъ митрополитомъ Іоанномъ, который сталъ на сторону папы.

Папа Іоаннъ X былъ весьма мало свѣдуецъ въ данномъ вопросѣ; письма, опубликованныя отъ его имени, вовсе не были его письмами. Посреди оргій, которымъ онъ предавался, онъ не имѣлъ ни времени, ни охоты заниматься церковными дѣлами. Секретари сочиняли за него письма, которыхъ онъ не зналъ даже содержанія и которыя онъ подписывалъ, не прочтя въ нихъ ни одного слова. Папа былъ занятъ совершенно иными дѣлами, ибо онъ жилъ въ то печальное время, когда римская Церковь, какъ говорятъ кардиналъ Бароній ¹⁾, видѣла на престолѣ Петра людей чудовищныхъ, нравственно потерянныхъ и развращеннѣйшихъ, какихъ только

¹⁾ Baron, Ann. ad. ann. 1000.

можно себѣ представить. Все, что претерпѣвала Церковь отъ древнихъ преслѣдователей, было лишь дѣтскою забавою въ сравненіи съ тѣмъ, что она претерпѣвала тогда.

Хроатскіе и далматскіе епископы противились предписаніямъ Іоанна X, какъ и прежнимъ попыткамъ папъ Іоанна VIII и Адриана II, и оказали полное непослушаніе митрополиту Спалатрскому. Во время своего недолговременнаго первосвященствованія папа Левъ VI пытался установить миръ и послалъ съ этою цѣлью слѣдующую буллу епископамъ Далматин ¹⁾.

«Левъ епископъ, слуга слугъ Божиихъ, Формину, епископу св. Зарской Церкви, Григорію епископу св. Нинской Церкви, и всѣмъ епископамъ, пребывающимъ въ Далматин, привѣтъ и апостольское благословеніе.

«Такъ какъ благостію и милосердіемъ нашего Господа Бога вы призваны на епископство, то вы обязаны подчиняться юрисдикціи вашего митрополита, архіепископа Спалатрскаго. И только соблюдая это іерархическое правило, вы сможете достигнуть плодовъ отъ вашего служенія. Есть ли что-либо плачевнѣе, какъ неподчиненность епископа относительно своего митрополита? Вамъ извѣстно слѣдующее постановленіе Африканскаго собора: «епископъ не долженъ дѣлать ничего противъ совѣта митрополита». Таково каноническое правило. Епископы Далматин зависятъ во всемъ отъ митрополита Спалатрскаго; и для васъ невозможно имъ пренебрегать. Какъ же могли вы уклониться отъ повиновенія его юрисдикціи и присвоить себѣ право, противное священнѣйшимъ преданіямъ? Мы обязаны положить предѣлъ этому безпорядку. Отнынѣ каждый епископъ обязанъ строго ограничиться предѣлами своей епархіи. Такимъ образомъ Форминъ сохранить юрисдикцію надо всѣми землями въ томъ объемѣ, какъ обладали его предшественники. То же должно быть для епископовъ: Абсарскаго, Арбскаго, Рагузскаго и Спалатрскаго. Каждый изъ нихъ да пользуется своею властью въ тѣхъ областяхъ, какъ это было и въ эпоху, когда Са-

1) Léon. VI Epist. ap. Migne, *Patrolog. Lat.* T. CXXXII.

лонъ былъ митрополитомъ. Нельзя уменьшать округъ епископа до окружности одного только города; онъ долженъ, какъ это было установлено съ самаго начала, охватывать всѣ села и всѣ области, которыя отъ него зависятъ. Между тѣмъ, такъ какъ Скардонское епископство есть по своему основанію, новое и такъ какъ оно было учреждено только для одного этого города, то мы хотимъ, чтобы оно такъ и оставалось въ своихъ настоящихъ предѣлахъ. Если же епископъ этого города будетъ продолжать, такъ какъ онъ не имѣлъ права этого дѣлать, простирать свою власть и на сосѣднія епархіи, то мы будемъ поставлены въ тяжелую необходимость произнести противъ него апостольское запрещеніе. Одновременно съ этимъ письмомъ мы посылаемъ омофоръ его преосвященству Іоанну, архіепископу Спалатрскому, вашему митрополиту. Вы должны повиноваться ему какъ отцу, любить его сыновнею любовью, уважать его какъ своего начальника и подавать такимъ образомъ вѣрующимъ примѣръ послушанія и согласія.

Приказы папы не произвели однако того впечатлѣнія, какого онъ ожидалъ отъ нихъ. Западные славяне постоянно колебались между римскою Церковью и Церковью православною, которая проповѣдала имъ Евангеліе чрезъ свв. апостоловъ Кирилла и Меодія. Поэтому папы вынуждены были показывать себя относительно умѣренными изъ страха потерять народы, которыхъ они держали, но которые не очень держались ихъ. Въ особенности папы старались утвердить свою власть посредствомъ подчиненныхъ имъ нѣмецкихъ епископовъ. Такъ, Бенедиктъ VII, въ концѣ X вѣка, пожаловалъ епископу Пассаускому высшую власть надъ нѣкоторыми славянскими странами и въ частности надъ Моравіей, центромъ проповѣднической дѣятельности свв. апостоловъ Кирилла и Меодія ¹⁾. Но особенное вниманіе обратили папы одиннадцатаго вѣка на Далматію и Кроатію; въ 1068 году, при папѣ Александрѣ II, былъ новый соборъ въ Спалатро, чтобы продолжать дѣло того собора, который былъ созванъ еще при Львѣ VI, но кото-

¹⁾ Bened. VII. Epist., ap. Migne, *Patrolog. lat.*, t. CXXXVII.

рый тогда не достигъ никакихъ результатовъ. Александръ II послалъ въ Далматію, съ титуломъ легата, кардинала Мейнарда ¹⁾. Этотъ человѣкъ былъ настолько малосвѣдущъ въ религіозной исторіи славянъ, что смѣшивалъ св. Меодія съ Ульфилою, апостоломъ Готовъ, въ четвертомъ вѣкѣ. Готы занимали тогда страны, населенныя съ тѣхъ поръ Болгарами; потомъ они покинули эти страны и распространились по Германіи, Франціи и Испаніи. Обращенный въ христіанство самъ Ульфила перевелъ для нихъ Библию на готскій языкъ и далъ имъ на томъ же языкѣ литургію, которая сохранялась долгое время въ нѣкоторыхъ частяхъ Франціи и Испаніи, гдѣ готы утвердились окончательно. Эта литургія существуетъ еще и теперь и извѣстна подъ именемъ *Мозарабской* (*Mozarabique*). Она была подобна восточной литургіи и древней галликанской до исправленія ея по римскому образцу Карломъ Великимъ. На Западѣ утверждали, что Ульфила былъ аріаниномъ. Извѣстно, что готы исповѣдывали ученіе, которое не было свободно отъ нѣкоторыхъ аріанскихъ заблужденій.

Кардиналъ Мейнардъ, смѣшивая Меодія съ Ульфилою, укорялъ его въ томъ, что онъ былъ будто бы еретикомъ и что посредствомъ своего перевода Библии и восточной литургіи на славянскій языкъ онъ велъ аріанскую пропаганду; поэтому же онъ осудилъ и славянскій языкъ, котораго онъ не зналъ ни одного слова, какъ еретическій языкъ, и который поэтому рѣшительно долженъ быть изгнанъ изъ Церкви.

Съ такими-то взглядами взялъ онъ на себя предсѣдательство на новомъ соборѣ въ Спалатро. На этомъ соборѣ были выставлены всяческія невѣжественныя обвиненія противъ Меодія и дѣла, которое онъ совершалъ при поддержкѣ нѣкоторыхъ папъ, болѣе просвѣщенныхъ, чѣмъ Александръ II и его уполномоченный. Вслѣдствіе этого на соборѣ же постановили, чтобы отнынѣ никто не смѣлъ служить на славянскомъ языкѣ, что латинскій и греческій языки были единственными языками, на которыхъ можно было служить литургію, что никакой славянинъ, говорящій на одномъ

¹⁾ Thom. archid. Spalat. *Dalmat. Illust.*

только родномъ языкѣ, не могъ быть возведенъ въ священническій санъ.

Сверхъ того, соборъ опредѣлилъ, что славянскій языкъ былъ готскимъ языкомъ, что Меѳодій пользовался имъ, чтобы распространять ересь, и что онъ былъ за это наказанъ Богомъ, Который поразилъ его внезапною смертію.

Вслѣдствіе этого опредѣленія наложили печати на двери тѣхъ церквей, въ которыхъ совершались службы на славянскомъ языкѣ. Но противъ подобнаго распоряженія тотчасъ же поднялись протесты, и нѣсколько представителей славянскаго духовенства отправились въ Римъ, чтобы дать тамъ нѣкоторыя объясненія, въ которыхъ чувствовалась такая нужда.

Эти делегаты нашли на римскомъ престолѣ знаменитаго Гильдебрандта, извѣстнаго подъ именемъ Григорія VII ¹⁾. Они смиренно принесли ему челобитную въ защиту своей церкви, духовенства и славянской паствы. На это папа Григорій VII имъ отвѣчалъ: «Знайте, дѣти мои, что я не разъ уже слыхалъ о томъ, чего стремились достигнуть готы. Я помню объ этомъ очень хорошо; но такъ какъ изобрѣтатели этого рода литературы были ариане, то я никогда не рѣшусь, какъ и мои предшественники, утвердить то, что имѣетъ отношеніе къ божественнымъ службамъ. Поэтому старайтесь соблюдать со всѣмъ вашимъ народомъ постановленія, данныя на соборѣ нашимъ высокочтимымъ братомъ Мейнардомъ, кардиналомъ-епископомъ Сентъ-Руфинскимъ, до того времени, пока мы не пошлемъ новыхъ легатовъ».

Одновременно же Григорій VII получилъ письмо отъ Братислава, чешскаго князя, умолявшаго папу уступить желаніямъ его подданныхъ, которые, со времени смерти своего апостола св. Меѳодія, энергично боролись противъ захватовъ и жестокостей латинизма ²⁾. Григорій VII, который только что осудилъ славянъ Кroatіи и Далматин, не могъ удовлетворить и славянъ Богемскихъ. Поэтому онъ писалъ Братиславу.

¹⁾ Thom. archid. Spalat. *Dalmat. Illust.*

²⁾ *Chron. Saazavens. Regest. Bohem.*

«Такъ какъ твоя свѣтлость требуетъ, чтобы мы позволили совершать церковныя службы на славянскомъ языкѣ, то знай, что мы никоимъ образомъ не можемъ покровительствовать этой просьбѣ. Часто размышляя объ этомъ вопросѣ, мы пришли къ ясному рѣшенію, что не безъ промыслительнаго намѣренія было то, что Богъ въ Своемъ всемогуществѣ пожелалъ, чтобы Св. Писаніе не было полагаемо повсюду у вратъ людскаго разумѣнія, въ предупрежденіе, чтобы, сдѣлавшись для всѣхъ доступнымъ и понятнымъ, оно не потеряло въ своемъ обаяніи и не было подвергнуто забвенію или дурному пониманію посредственными умами, отчего могли бы произойти ложныя толкованія. На то, что нѣкоторые благочестивые люди настойчиво и ничего не измѣняя поддерживали требованія въ тѣхъ же размѣрахъ, какихъ домогается и народъ въ своей наивности, на это обстоятельство еще нельзя указывать, какъ на исключеніе. Вѣдь и первобытная Церковь точно также утверждала границы, какія позже были измѣняемы святыми, когда христіанство утверждалось и когда вѣра возрастала. Поэтому мы запрещаемъ тебѣ именованъ власти блаженнаго Петра исполнять то, чего бессмысленно требуютъ твои подданные; и мы повелѣваемъ тебѣ, для большей славы Божіей, противиться всѣми твоими силами этому безразсудному желанію». Таковъ былъ взглядъ папы на славянское Кирилло-Меѳодіевское богослуженіе. Ясно, что, посредствомъ своихъ распоряженій, папы хлопотали не о чистотѣ церковныхъ обрядовъ, а только о безусловномъ подчиненіи всѣхъ римскому престолу. Не единеніе, не согласіе всѣхъ христіанъ лежало въ основѣ всѣхъ папскихъ хлопотъ по богослужебнымъ вопросамъ, а заносчивое желаніе подчинить всѣ народы своей безусловной власти.

Съ такой же заносчивостью Григорій VII писалъ и Константинопольскому императору Михаилу Парапинаксу, приславшему къ нему двухъ монаховъ, чтобы переговорить съ нимъ относительно помощи, которую онъ просилъ у Запада противъ Турокъ, угрожавшихъ Константинополю. По мнѣнію папы, оба монаха, Тома и Николай, не были достаточно знатными людьми, чтобы имѣть

право совѣщаться съ нимъ ¹⁾. Затѣмъ папа прибавляетъ, что онъ и самъ желалъ бы установить согласіе между римскою Церковью и Церковью константинопольскою, *своею древною дочерью!*.. Въ какую же это эпоху константинопольская Церковь была *дочерью* римской Церкви?—Очевидно, что Григорій VII, проникнутый идеей о всемірномъ владычествѣ своей Церкви, хотѣлъ видѣть во всѣхъ Церквахъ міра лишь Церкви подчиненныя и склоняющіяся предъ папскимъ деспотизмомъ. Если бы онъ дѣйствительно хотѣлъ установить согласіе, которое нарушило само же папство, то долженъ бы былъ прежде всего вернуться къ древнему ученію, которое хранили Константинопольскіе патріархи. Но по его удивительной системѣ, изложенной имъ Братиславу Богемскому, первобытная Церковь никогда не была права; и именно ему, римскому епископу, надлежало установить въ ней нѣчто болѣе справедливое и болѣе разумное. Это-то и была та система, которую преемники Григорія VII намѣтили въ своей практикѣ и которая навлекла на нихъ и на Церковь столь ужасныя бѣдствія.

Въ силу какихъ принциповъ, спрашиваетъ далѣе о. Владиміръ, папство дѣйствовало такимъ образомъ? Вѣдь оно не могло указать въ отиѣняемыхъ имъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ никакой ошибки. Если у готовъ и были нѣкоторыя аріанскія стремленія, то все таки въ ихъ литургіи не находили ни малѣйшихъ слѣдовъ аріанства. Точно также не могли указать никакихъ погрѣшностей и въ славянской литургіи. Съ этимъ было согласнo и само папство, потому что оно допустило у тѣхъ славянъ, которые *присоединились* къ нему, не только славянскую литургію, но и все православное ученіе и дисциплину. Равнымъ образомъ папство мирилось съ полнымъ православіемъ и у тѣхъ грековъ, которые *присоединились* къ нему, и оно никогда не дѣлало никакихъ преградъ различнымъ церковнымъ обрядамъ, какъ, на примѣръ, Халдеевъ, которые могли даже въ латинскихъ церквахъ Западна совершать богослуженіе на своемъ языкѣ и сообразно со своимъ ученіемъ.

¹⁾ Gregor. VII. *Epist.* 18, Lib. 1.

Поэтому можно сказать, что въ вопросѣ о православіи папство было озабочено лишь уничтоженіемъ, на сколько то возможно, древнихъ восточныхъ церковныхъ обычаевъ; оно имѣло въ виду только власть, вѣрнѣе—деспотизмъ. Поэтому же оно допускало совершеніе въ Римѣ богослуженія съ различными церковными обрядами лишь бы только тѣ, кто совершалъ его, признавали его высшую власть. Папство соглашалось при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ на удержаніе древнихъ церковныхъ обрядовъ въ странахъ, гдѣ ихъ уничтоженіе могло бы вызвать расколъ; но когда оно было увѣрено, что его деспотизмъ не встрѣтитъ серьезнаго сопротивленія, тамъ оно утверждало латинизмъ. Историческія свидѣтельства подтверждаютъ это съ полною очевидностію.

II.

Мы сказали, что папы гораздо снисходительнѣе относились къ глаголитскому славянскому богослуженію. Что это за богослуженіе? Говоря о славянскомъ богослуженіи, допущенномъ папами въ нѣкоторыхъ славянскихъ земляхъ, на примѣръ, въ Далматіи, Кротіи, Хорватіи и пр., обыкновенно забываютъ при этомъ, что оно совершенно не Кирилло-Меѳодіевское богослуженіе ¹⁾. Оно отличается особеннымъ характеромъ. Теперь, кажется, нельзя сомнѣваться, что задолго до свв. Кирилла и Меѳодія среди славянъ, если уже не всѣ, то нѣкоторыя богослужебныя дѣйствія совершались на славянскомъ языкѣ. Прежніе католическіе писатели введеніе этихъ богослужебныхъ дѣйствій приписывали блаж. Иерониму. Ему же усвоили славянскій переводъ глаголитскаго богослуженія и самое изобрѣтеніе глаголитскихъ письменъ, на которомъ оно написано; но, конечно, это было или тенденціозно или ошибочно. Здѣсь вѣрно только то, что еще задолго до Кирилла и Меѳодія славяне имѣли уже глаголитскія письмена и ихъ начертаніями излагали свои славянскія молитвы. Въ самомъ дѣлѣ, славяне существовали гораздо раньше свв. Кирилла и Меѳодія и христіанство распростра-

¹⁾ „Parlamentär“ 1890. № 8. Das Christenthum in Kroatien.

нялось среди нихъ очень успѣшно за долго до просвѣтительной дѣятельности свв. Братъевъ. Среди многихъ славянскихъ народностей существовали даже славянскія епископіи прежде этой просвѣтительной дѣятельности. Не говоря, напримѣръ, о Солунской епископіи, родинѣ свв. Братъевъ, такія же епископіи гораздо раньше свв. Кирилла и Меодія существовали на югѣ Россіи, въ Крыму, Фракіи и пр., да существовали они и во многихъ мѣстностяхъ западныхъ славянъ, какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ несомнѣнные историческіе факты ¹⁾. Не даромъ же, въ сомомъ дѣлѣ, восточные славяне начало христіанской проповѣди среди нихъ связывали съ именемъ ап. Андрея первозваннаго, а западные—съ именами ап. Павла, Петра и ихъ ближайшихъ учениковъ. На какомъ же языкѣ происходила евангельская проповѣдь и совершалось богослуженіе среди этихъ первенствующихъ христіанъ изъ славянъ? Безъ сомнѣнія, на славянскомъ. Восточная церковь всегда держалась въ этомъ отношеніи самыхъ челоѣколюбивыхъ воззрѣній; она свободно допускала совершеніе богослуженія на національныхъ языкахъ. Извѣстно, что св. Іоаннъ Златоустъ позволялъ совершеніе въ Константинополѣ даже готскаго богослуженія, несмотря на то, что оно всегда было подозрѣваемо въ аріанствѣ. Что же касается римской церкви, то и у ней мысль объ обязательномъ совершеніи богослужія среди различныхъ народностей на латинскомъ языкѣ явилась и созрѣла гораздо позже первоначальнаго появленія христіанства среди славянскихъ народностей. Извѣстно, напримѣръ, что св. Августинъ, апостоль Англіи, отправляясь въ эту страну, на пути своемъ посѣтилъ Галлію и въ галльскихъ церквахъ нашель большое разнообразіе литургій. Онъ писалъ объ этомъ обстоятельствѣ св. Григорію и въ то же время спрашивалъ его, какую именно изъ литургій онъ долженъ избрать для англійскаго народа, къ которому онъ отправлялся. Св. Григорій, будучи самъ реформаторомъ римской литургіи, отвѣчалъ ему, что онъ долженъ самъ составить эту литургію, избравъ лучшее въ литургійномъ отношеніи во всѣхъ церквахъ. Гораздо поз-

¹⁾ См. объ этомъ подробности „Parlamentär“, тамъ же, стр. 6 и далѣе.

же, именно въ IX вѣкѣ, Карлъ великій принимаетъ нѣкоторыя книги римскаго напѣва: но въ то же время приказываетъ составить другія литургійныя книги, совершенно отличныя отъ римскихъ. Только со времени Тридентскаго собора литургійное единство становится обязательнымъ правиломъ въ римской церкви. Поэтому можно думать, что римская церковь, на первыхъ порахъ, относилась снисходительно и къ славянскимъ богослужбенымъ дѣйствіямъ. Сохранилось, напримѣръ, историческое свидѣтельство, что уже блаженный Іеронимъ, славянинъ по происхожденію, занять былъ нѣкоторыми переводами на языкъ Кротскій въ связи съ Далматскимъ (*linguae meae hominibus*) и далъ сильный толчокъ появленію въ Далматин и на ближайшихъ островахъ славянскихъ монаховъ «*Manachi nigri*», такъ что дѣло это получило широкое развитіе при посредствѣ Іеронимовыхъ учениковъ—Доноза и Маркелла ¹⁾ Можно поэтому думать, что славянское богослуженіе, было ли оно полное или отрывочное—это неизвѣстно, распространялось очень рано. Само собою разумѣется, что въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ христіане изъ славянъ находились въ іерархической зависимости отъ восточной Церкви, оно носило на себѣ характеристическія черты своего восточнаго происхожденія, а въ мѣстностяхъ, стоявшихъ въ іерархическомъ отношеніи въ зависимости отъ римской церкви, оно *проникнуто было характеристическими чертами римскаго происхожденія*. Какъ бы то ни было, только несомнѣнно, что славянское богослуженіе, существующее теперь среди нѣкоторыхъ западныхъ славянъ и изстари допущенное въ нихъ средою римскою церковію, не Кирилло—Меѳодіевское, а *глаголитское*. Въ чемъ состоитъ оно? Сущность этого послѣдняго богослуженія можно охарактеризовать слѣдующими признаками: оно есть славянскій переводъ съ латинскихъ богослужбныхъ чиноположеній примѣнено не къ Юліанскому, а къ Григоріанскому календарю и печатается глаголитскою, а не кириллицею. Такимъ образомъ его никакъ не должно смѣшивать съ Ки-

1) «Parlamentär» 1889. № 39, стр. 7.

рилло-Меѳодіевскимъ славянскимъ богослуженіемъ. Конечно, на пространствахъ вѣковъ въ глаголитское богослуженіе могли проникать славянскіе переводы молитвъ, сдѣланные свв. Братьями, какъ въ миссалахъ (missalle) и бревіаріяхъ XIV и XV вѣковъ и слѣдовательно, за долго до причисленія римскою церковію свв. Братьевъ къ лику святыхъ, можно находить указаніе на время чествованія памяти свв. Кирилла и Меѳодія, малитвенныя обращенія къ нимъ (литаніи), а въ нѣкоторыхъ бревіаріяхъ и полныя службы въ честь ихъ; но все же только поэтому одному глаголитское богослуженіе не должно смѣшиваться съ Кирилло-Меѳодіевскимъ. Первое изъ нихъ по происхожденію своему есть Западное, а второе—Восточное.

Мы сказали, что папы гораздо снисходительнѣе относились къ глаголитскому богослуженію, чѣмъ къ Кирилло-Меѳодіевскому. Несомнѣнные историческіе факты подтверждаютъ это. Приведемъ важнѣйшіе изъ нихъ. Католическіе писатели (Капитаръ, Рачкій, Штульцъ и др.) говорятъ, будто св. Братья, вступивъ въ предѣлы римскаго патріархата, отказались отъ восточныхъ обычаевъ и совершали славянскую службу въ Римѣ по западному, а не восточному ритуалу, и что будтобы только поэтому папа Іоаннъ VIII разрѣшилъ имъ совершенія славянскаго богослуженія въ римскомъ патріархатѣ и удостоилъ св. Меѳодія высокихъ почестей. Но явная тенденціозность этого утвержденія не подлежитъ сомнѣнію. Это открывается уже изъ того, что папа Стефанъ VI, вступившій на папскій престолъ послѣ Іоанна VIII, и первый подвергшій осужденію Кирилло-Меѳодіевское богослуженіе, отличаетъ однакоже просвѣтительную дѣятельность св. Братьевъ отъ ихъ славянскаго языка и, между прочимъ, говоритъ: «Мы допускаемъ исключеніе (т. е. совершеніе божественныхъ службъ по славянски) въ пользу простаго и непонимающаго народа. Если будетъ предлагаться на томъ (славянскомъ) языкѣ объясненіе Евангелія или Апостола, то мы это охотно допускаемъ, и побуждаемъ къ тому, и даже убѣждаемъ, чтобы это дѣлалось сколько возможно чаще, да всякъ языкъ хвалитъ Господа и исповѣтся Ему. Упорныхъ же и не повинующихся, любящихъ препирательство и соблазнъ, если послѣ

перваго и втораго вразумленія не исправятся: то, какъ сѣятелей плевель, постановляемъ извергать изъ лона церкви, и, чтобы одна больная овца не заразила всего стада, повелѣваемъ нашею властію обуздывать таковую и изъ границъ нашихъ удалять¹⁾. Кажется нельзя сомнѣваться въ томъ, что папа идетъ не вообще противъ допущенія славянскаго языка при богослуженіи: но только противъ *не повинующихся и любящихъ препирательство и соблазнъ*, т. е., по всей вѣроятности, противъ державшихся восточнаго обряда. Во всякомъ случаѣ достоверно, что богослуженіе на славянскомъ языкѣ совершалось въ западныхъ мѣстностяхъ (Далматин, Кротин, Истрия и пр.) не только до Григорія VII, но и послѣ него непрерывно до послѣднихъ временъ. Ясно, что въ этомъ славянскомъ богослуженіи папы не находили ничего противорѣчащаго своему латинскому ритуалу.

Говорятъ, что папы, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ своего знакомства съ Кирилло-Меѳодіевскимъ богослуженіемъ, не распознавши его хорошенько, смѣшивали его съ арианскимъ готскимъ богослуженіемъ и самаго св. Меѳодія отождествляли съ готомъ Улфиломъ, котораго признавали арианиномъ. Мы не станемъ затрогивать этихъ вопросовъ. Соглашаемся, что все это могло происходить при тѣхъ злостныхъ интригахъ, которыми окружено было просвѣтительное дѣло свв. Братьевъ. Все это однако же касалось глаголитскаго славянскаго богослуженія, хотя нѣкоторые католическіе писатели приписывали, да и теперь приписываютъ, изобрѣтеніе *самой глаголиты* не Іерониму, а Улфилѣ. Между тѣмъ глаголитское католическое богослуженіе несомнѣнно извѣстно было папамъ и, по временамъ, пользовалось даже ихъ высокимъ покровительствомъ. Именно оно, въ полномъ видѣ или сокращенномъ, постепенно распространялось въ земляхъ нѣкоторыхъ славянскихъ племенъ, какъ это показываютъ древніе католическіе бревіаріи и миссалы (missale) на славянскихъ нарѣчійхъ и даже цѣлыя службы на славянскомъ языкѣ. Правда славянское глаго-

¹⁾ См. у Гинцеля „Geschichte der Slaven“. Приложенія стр. 63 и дал.

литское богослуженіе не получило всеобщаго распространенія среди западныхъ славянъ; папы ограничивали его употребленіе только тѣми мѣстностями, гдѣ оно вошло въ обычай. Тѣмъ не менѣе папы позволяли мѣстнымъ славянскимъ епископамъ переводить весь католическій чинъ службы на славянскій языкъ со всѣми миссалами, бревиаріями и евхологіями; такъ что по этому переводу уже можно было совершать всѣ католическія богослужебныя дѣйствія на славянскомъ языкѣ. Папы только требовали, чтобы богослужебныя молитвы были писаны или печатаемы не кириллицею, а глаголицею, какъ извѣстно, похожею на кириллицу, но отличающеюся отъ нея своею затѣйливою кудреватостію. Несомнѣнные историческіе факты подтверждаютъ это. Вотъ, напримѣръ, что писалъ Иннокентій IV одному Сенскому (въ Далматіи) епископу, испрашивавшему у него officialнаго одобренія и утвержденія глаголиты. «Намъ представлено отъ тебя прошеніе съ такимъ содержаніемъ, что въ Славоніи существуетъ особая грамота, которую, по увѣренію мѣстныхъ клириковъ, они получили отъ блажен. Іеронима и держатся ея при отправленіи службъ. Вслѣдствіе этого, чтобы быть тебѣ сообразнымъ съ ними и подражать обычаю страны, въ которой состоишь епископомъ, ты смиренно испрашиваешь дозволенія совершать божественныя службы на выше-сказанномъ письмени. Мы, принимая во вниманіе, что слово подчинено дѣлу, а не дѣло слову, даемъ тебѣ настоящею грамотою испрашиваемое тобою дозволеніе, *но только для тѣхъ частей страны, гдѣ вышеупомянутое употребленіе сохраняется, какъ обычай, лишь бы отъ разности буквы не нарушалась самая мысль.* Лионъ, 14-го апрѣля 1248 г.»¹⁾ Приведемъ еще одинъ примѣръ мѣстнаго употребленія глаголитскаго славянскаго богослуженія. Въ 1346 году король Чешскій, а впоследствии императоръ Германскій Карлъ IV, вознамѣрился построить для бенедиктинцевъ

¹⁾ См. у Гинцеля, *тамъ же*, въ Приложеніи, стр. 92. Папа пишетъ свою грамоту изъ Лиона, потому что въ это время жегъ во Франціи, спасаясь отъ преслѣдованій германскаго императора Фридриха II.

въ Прагѣ монастырь, впоследствии сдѣлавшійся извѣстнымъ подъ именемъ Эммаусскаго. Съ этою цѣлію Карлъ IV обратился къ папѣ Клименту VI и испрашивалъ у него позволенія устроить этотъ монастырь, съ тѣмъ, однакоже, условіемъ, чтобы божественная служба совершалась въ немъ на славянскомъ языкѣ, по католическому обряду и по глаголитской письменности. Папа Климентъ VI соглашается на учрежденіе подобнаго монастыря и въ то же время пишетъ къ пражскому митрополиту, что такъ какъ въ Славоніи и въ прочихъ славянскихъ земляхъ литургія и другія священныя службы читаются по славянски, то онъ даетъ разрѣшеніе, чтобы и въ новопостроенномъ въ Прагѣ монастырѣ все это тоже совершалось на славянскомъ языкѣ ¹⁾.

Разумѣется, мѣстное допущеніе глаголитскаго богослуженія не могло предохранить его отъ искаженій, передѣлокъ и дополненій, неодобрительныхъ съ католической точки зрѣнія. Бывали случаи, что среди западныхъ славянъ оказывался недостатокъ въ глаголитскихъ богослужебныхъ книгахъ; а это заставляло нѣкоторыхъ обращаться къ православнымъ славянскимъ книгамъ, а иногда даже и прямо переходить въ ненавистную латинянамъ «схизму», т. е. въ православіе. Въ виду этого обстоятельства и вполне раздѣляя общее направленіе римской церкви къ богослужебному единству, католическіе епископы славянскихъ народностей всегда сохраняли расположенность замѣнить глаголитское богослуженіе чисто латинскимъ, несмотря на неудовольствіе народа и младшихъ клириковъ. Такъ уже въ концѣ XVI столѣтія (1596 г.), мѣстный Авилейскій соборъ выразилъ желаніе, чтобы епископы Далматин и Истріи старались вводить въ своихъ церквахъ латинскія богослужебныя книги вмѣсто славянскихъ. Съ тѣхъ поръ дѣйствительно въ этихъ мѣстностяхъ начали мало-по-малу приводить въ исполненіе замѣну славянскаго богослуженія латинскимъ, хотя до полной замѣны было еще далеко. Въ настоящее время въ этихъ

¹⁾ См. у Гинцеля, тамъ же, въ „Приложеніи“, стр. 94 и дал.

мѣстностяхъ тѣ части латинской литургіи, которыя возглашаются громко, какъ-то: Апостолъ, Евангеліе, Отче нашъ, нѣкоторыя молитвы (orationes, praefatio), нѣкоторые богослужебные возгласы, равно какъ и нѣкоторыя дѣйствія, напримѣръ, послѣдованіе погребенія и пр., совершаются на славянскомъ языкѣ, а все прочее, что должно вычитывать собственно священнослужители или должны говорить про себя,—читается по-латини ¹⁾.

Съ другой стороны, опасеніе искаженій глаголитскаго богослуженія и перехода славянъ въ схизму побуждали епископовъ заботиться о единообразіи глаголитскаго богослуженія, возможномъ его соглашеніи и очищеніи съ католической точки зрѣнія. Уже императоръ германскій Фердинандъ II обращался къ папѣ Урбану VI въ 1621 году съ требованіемъ, чтобы, по крайней мѣрѣ, служебникъ (missale) напечатанъ былъ для славянъ глаголитскими письменами, что и было исполнено папою въ 1631 году, т. е. чрезъ 10 лѣтъ по предъявленіи императоромъ своего требованія. Нѣтъ сомнѣнія, что и папѣ не были совершенно равнодушны къ этому дѣлу. Такъ Иннокентій X въ 1646 году писалъ, между прочимъ, о славянахъ и ихъ письменности слѣдующее: «Такъ какъ намъ сдѣлалось извѣстнымъ, что писанныя... по обряду римскому, но на нарѣчій славянскомъ и письменемъ, какъ обыкновенно его называютъ, Иеронимовскимъ, священныя книги Иллирійскихъ племенъ, широко распространенныхъ по Европѣ и наученныхъ вѣрѣ во Христа преимущественно честными главами Апостоловъ, Петромъ и Павломъ,—требуютъ своевременнаго пересмотра: то мы, слѣдуя по стопамъ блаженной памяти предшественника нашего, папы Урбана VIII, который Иллирійскій служебникъ, по исправленіи его, приказалъ напечатать и обнародовать Иеронимовскими буквами и на славянскомъ языкѣ; приказываемъ тоже самое сдѣлать и теперь и пр.» ²⁾. Вообще печатаніе славянскихъ церковныхъ книгъ по латинскому ритуалу всегда совершалось съ вѣдома и одобре-

¹⁾ См. у Гинцеля, тамъ же, стр. 172 и дал.

²⁾ См. у Гинцеля, тамъ же въ приложеніи, стр. 98 и дал.

нія папъ. Но съ 1741 года славянская литургія, а съ 1797 года и молитвословъ (Breviarium) уже не печатались болѣе. Въ католической церкви развивается и вѣднеть мысль о высшихъ преимуществвахъ собственно латинскаго богослуженія. Легко представить себѣ послѣ этого, въ какое положеніе должны были прійти церковныя дѣла у западныхъ славянъ, особенно когда мы примемъ въ соображеніе, что молодые католическіе священники изъ славянъ получали въ своихъ семинаріяхъ чисто латинское воспитаніе и нерѣдко разучивались даже говорить по славянски. Теперь-то настало полное паденіе католическаго славянскаго богослуженія. Самъ Гиндель, столь преданный панскому престолу, говоря о славянскомъ римскомъ богослуженіи за послѣднія столѣтія, утверждаетъ однакоже, что славянскія церкви на Западѣ въ XVIII столѣтіи перешли въ жалкое положеніе, а въ XIX столѣтіи и въ совершенный упадокъ; потому что со стороны папъ этого времени не было предпринимаемо ничего, что могло бы поддержать ихъ и сообщать имъ жизненность и силу. По всей, напимѣръ, Падриатической странѣ не только не было ни одной каеодры славянскаго языка, но и въ самой Зарѣ не существовало славянской семинаріи.

Послѣ всего сказаннаго нами, легко понять, что такое дѣлаетъ папа Левъ XIII, когда разрѣшаетъ напечатать славянскій римско-католическій служебникъ (missale) *глаголитскими письменами*. Ничего новаго. Онъ продолжаетъ лишь дѣло своихъ предшественниковъ, Климента VI, Иннокентія IV, Урбана VI, Иннокентія X и пр., дѣло забытое или оставленное въ пренебреженіи ихъ дальнѣйшими преемниками. Конечно, съ восточно-православной точки зрѣнія, говоря безотносительно, дѣло это не можетъ подлежать какому либо осужденію; съ восточной точки зрѣнія гораздо лучше, если народъ будетъ молиться на родномъ языкѣ, а не на чужомъ для него и совершенно непонятномъ—латинскомъ. Но для чего папа поддерживаетъ разнь среди славянъ своимъ предпоч-

теніемъ глаголитскаго богослуженія передъ Кирилло-Меѳодіевскимъ, когда многіе славяне, принадлежащіе къ оградѣ его церкви, желаютъ возстановленія именно послѣдняго богослуженія, а всѣ вообще благоговѣнно чтутъ память свв. славянскихъ Просвѣтителей? Для чего печатаетъ свой служебникъ глаголитой, а не кириллицей? Для чего это дѣленіе славянъ на Павловыхъ и Аполлосовыхъ? Оказывается такимъ образомъ, что надежды славянскихъ патріотовъ на примиреніе всѣхъ славянскихъ народностей, на объединеніе всѣхъ ихъ подъ знаменемъ Кирилло-Меѳодіевской культуры, были преждевременны. Оказывается, что еще не наступилъ тотъ часъ, когда величественные звуки молитвъ и пѣнопѣній Кирилло-Меѳодіевскаго богослуженія могли бы снова раздаваться въ ихъ храмахъ. Левъ XIII, при всемъ своемъ расположеніи къ славянамъ, вовсе не желаетъ поддерживать прекрасныхъ надеждъ славянскихъ патріотовъ. Будетъ ли, по крайней мѣрѣ, введенъ новый славянскій служебникъ по католическому ритуалу въ тѣхъ славянскихъ земляхъ, гдѣ римское богослуженіе совершается теперь на латинскомъ языкѣ? Будетъ ли онъ, напримѣръ, введенъ среди поляковъ, гдѣ служебникъ этотъ могъ бы замѣнить собою главное католическое богослуженіе, совершающееся, какъ извѣстно, въ Польшѣ на латинскомъ языкѣ, и самое добавочное польское богослуженіе, совершающееся и теперь на польскомъ языкѣ даже въ тѣхъ бывшихъ польскихъ областяхъ, которыя никогда не имѣли да и теперь не имѣютъ ничего общаго съ польскимъ языкомъ? Принимаемая Львомъ XIII богослужебная мѣра, при всей своей милости къ славянскимъ народностямъ Запада, не подають этихъ надеждъ; новѣйшія же попытки папы окатоличить всѣхъ болгаръ даже совершенно разрушаютъ эти надежды. Папа вовсе не беретъ на себя задачи примиренія, соглашенія и единенія славянъ. По примѣру своихъ предшественниковъ, онъ ищетъ не общеславянскаго, или общецерковнаго мира, а только упроченія и укрѣпленія своего нервосвященническаго авторитета. Заключимъ же настоящій нашъ очеркъ славянскаго богослуженія на Западѣ

слѣдующими словами Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева, въ словахъ котораго такъ ясно выражены недавно главныя основы желаемаго всеми общеславянскаго или общецерковнаго единенія. Поблагодаривъ кардинала Ванутелли за присланную ему книгу, К. П. Побѣдоносцевъ, между прочимъ, говоритъ: «Блаженъ, кто для изслѣдованія правды избереть соответственный путь, не обращая вниманія на голоса толпы. Счастливымъ будетъ онъ въ началѣ своего труда и въ продолженіи его. Вы именно избрали хорошій путь, съ цѣлію дознанія правды о нашемъ народѣ и о дѣлахъ нашихъ, такъ какъ на все, что у насъ есть, Вы посмотрѣли съ глубочайшихъ основъ (*сквозь нашу святую церковь*) нашей святой церкви, въ которой заключается жизнь, правда и основаніе нашего существа, а потому лишь съ помощію нашей церкви можно и понять насъ. Въ ней мы живемъ, движемся, существуемъ. Вы видѣли религіозность нашего народа, хорошіе храмы и хоругви вѣры, воздвигнутыя на памятникахъ нашей прошедшей жизни. Пусть же цвѣтеть повсюду святая церковь Господа, Учителя народовъ! Однако она пригнетена повсюду, особенно же въ вашей странѣ (т. е. Италіи), гдѣ цари земные и ихъ министры сговорились противъ Іеговы и Его Христа. — «Времена тяжелыя, мы должны быть бдительными!» — Вотъ грозное предупрежденіе Высочайшаго Судии. А потому мы должны прекратить словесную борьбу и трудиться вмѣстѣ для утвержденія божественной вѣры и нравственности, для устраненія неправды и тьмы. Зависть, споры, несогласіе—все это тѣлесное. Не будемъ говорить повтому другъ другу: «Азъ убо есмь Павловъ, азъ же Аполлосовъ»; что такое Павелъ и Аполлосъ, какъ не слуги Того, черезъ Кого мы увѣровали, что Богъ все намъ даровалъ? Никто вѣдь не въ силѣ положить другія основанія, кромѣ тѣхъ, которыя уже положены, и которыя составляетъ Христосъ. Вотъ Кто нашъ Путеводитель и Источникъ всякой правды!»¹⁾ Безъ сомнѣнія, только на этихъ основахъ мо-

¹⁾ Письмо это г. Оберъ-Прокурора Св. Синода первоначально обнародовано было въ итальянской газетѣ „*Voce della Verita*“; отсюда въ переводахъ оно по-

жетъ и должно совершиться общеславянское и общецерковное единеніе. Для самаго же единенія этого надобно прежде всего принятіе соответственныхъ мѣръ; затѣмъ надобно смотрѣть на православную церковь вообще и русскую въ частности глазами самой православной церкви; далѣе надобно избѣгать раздѣленій на учениковъ Павловыхъ или Анолосовыхъ; наконецъ надобно признать основаніемъ вселенской церкви одного лишь Іисуса Христа, Который всегда былъ и навсегда останется единственнымъ ея основаніемъ. Кажется одмакоже, что до такого сознанія въ католическомъ христіанскомъ мірѣ еще слишкомъ далеко, хотя уже и тамъ появляются отдѣльные христіане, проникнутые идеями подобнаго единенія.

К. Истомина.

явилось во многихъ католическихъ газетахъ. Мы приводимъ его въ унгарскомъ переводѣ «Листка», замѣнивъ лишь нѣкоторыя словенскія ідіомы русскими выраженіями. См. „Листокъ“. 1893 г. № 1. къ „Кардиналу Ванутелли“.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пістєтє воодѣвєн.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о Священномъ Преданіи.

Въ богословіи, какъ и въ другихъ наукахъ, есть нѣсколько пунктовъ, такая или иная постановка и опредѣленіе которыхъ имѣеть основоположительное значеніе для цѣлой научной системы. Къ числу основоположительныхъ пунктовъ Православнаго богословія мы относимъ и ученіе о Священномъ Преданіи, которое имѣеть въ Церкви великую важность, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Теоретическое значеніе Преданія опредѣляется тѣмъ, что въ немъ изслѣдуются и устанавливаются источники христіанской истины; принятіе или отверженіе Преданія влечетъ за собою признаніе или отрицаніе многихъ догматическихъ ученій Церкви. Практическая же важность Преданія состоитъ въ томъ, что имъ опредѣляются жизненныя отношенія вѣрующихъ къ Церкви, ибо вопросъ о Преданіи съ практической стороны есть въ сущности вопросъ объ отношеніи личнаго разумѣнія къ обще-церковному сознанію; принятіе Преданія есть вмѣстѣ съ тѣмъ подчиненіе частнаго разума обще-церковному пониманію; отрицаніе же Преданія неизбѣжно ведетъ за собою отрицаніе авторитета Церкви и утверженіе на его мѣсто независимой въ дѣлѣ христіанской вѣры и жизни частной личности. При такомъ основоположительномъ значеніи для вѣры и церковной жизни вопросъ о Преданіи неизбѣжно является однимъ изъ первыхъ пунктовъ, на которомъ должно бы остановиться вни-

маніе каждаго православнаго богослова. Однако мы не можемъ не признать, что вопросъ о Преданіи далеко не разработанъ нашими богословами съ тою опредѣленностью и подробностью, какая требуется его важностью. Даже выдающіеся наши богословы не пришли еще къ согласію относительно важнѣйшихъ пунктовъ богословско-научнаго воззрѣнія на Преданіе. Въ то время какъ Филаретъ, митрополитъ московскій, признавая Преданіе органомъ Божественнаго Откровенія подобно Писанію, повидимому, уравниваетъ Священное Писаніе и Преданіе въ ихъ достоинствѣ, однако же въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ склоненъ умалить значеніе Священнаго Преданія предъ Священнымъ Писаніемъ; Макарій, митрополитъ московскій, напротивъ признаетъ Священное Писаніе и Священное Преданіе совершенно равными по достоинству, но не вполне опредѣленно выясняетъ взаимное отношеніе между Писаніемъ и Преданіемъ. Тѣмъ интереснѣе и поучительнѣе исторически прослѣдить попытки догматическихъ изслѣдованій о Преданіи; съ одной стороны, мы получимъ возможность воспользоваться тѣмъ, что добыто цѣннаго по этому важному вопросу, а съ другой—опытомъ предшествовавшихъ богослововъ мы опредѣлимъ сильныя и слабыя стороны разныхъ попытокъ изслѣдованія этого вопроса и тѣмъ предохранимъ себя отъ повторенія односторонностей и ошибокъ, допущенныхъ раньше. Мы начинаемъ свое историко-догматическое изслѣдованіе о Преданіи разсмотрѣніемъ ученія о немъ двухъ замѣчательнѣйшихъ богослововъ нашихъ первой половины XVIII вѣка—Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича, въ лицѣ которыхъ русская догматическая наука впервые подвергла серьезному обсужденію вопросъ о Священномъ Преданіи. Эта работа помимо прямой своей цѣли дастъ намъ еще возможность опредѣлить, на сколько основательно довольно распространенное мнѣніе о римско-католическомъ элементѣ въ воззрѣніяхъ Стефана Яворскаго и о протестантской тенденціи въ богословствованіи Теофана Прокоповича.

Изложимъ сначала ученіе о Священномъ Преданіи Стефана Яворскаго по его знаменитому творенію: „Камень вѣры“. „Православно-католическая Церковь наша“, говоритъ Сте-

фанъ Яворскій ¹⁾, принимаетъ и хранитъ не только слово Божіе писанное, но и слово Божіе устно преданное. Ибо равную силу имѣеть слово царское, происходитъ ли оно чрезъ писаніе, или чрезъ устное изреченіе... тѣмъ болѣе слово Божіе равную имѣеть силу писанное-ли, или преданное. Не отъ харти, не отъ чернилъ и не отъ языка имѣеть слово Божіе силу, но отъ Бога, отъ Котораго оно произошло (стр. 4)⁴.

„Священнымъ Преданіемъ называется ученіе, въ Священномъ Писаніи, т. е. въ Библии не записанное, но отъ одного къ другому передаваемое и послѣдовательно содержимое; это ученіе можетъ быть и записано, но не въ Библии, а въ свято-отеческихъ твореніяхъ; напр., о крещеніи младенцевъ, хотя ничего опредѣленнаго въ Библии не говорится, но много написано въ свято-отеческихъ твореніяхъ (стр. 5)⁴.

„Не все, что относится къ вѣрѣ, заключается въ Священномъ Писаніи, но многое мы имѣемъ отъ Преданія... поэтому Преданіе такъ необходимо для вѣры, что чрезъ одно Преданіе можетъ быть вѣра, безъ Преданія же одно Священное Писаніе недостаточно для вѣры (11)⁴.

Эта послѣдняя замѣчательная мысль, главнѣйшая во всемъ трактатѣ о Преданіи, ближайшимъ образомъ раскрывается и доказывается въ первыхъ четырехъ главахъ трактата. Стефанъ Яворскій указываетъ замѣчательный фактъ, что ветхозавѣтная и новозавѣтная Церкви были основаны и утверждались первоначально на Преданіи, а не на Писаніи. Совершенно естественно слѣдуетъ выводъ, что вѣра можетъ основываться на Преданіи помимо Писанія... „Вѣра отъ слуха, говоритъ Апостоль; разсуди, что вѣра бываетъ отъ слуха, а не отъ чтенія (13)⁴.

Это глубокомысленное замѣчаніе Стефана Яворскаго показываетъ его истинный взглядъ на сущность вѣры и на отношеніе Преданія къ Церкви. Вѣра не есть теоретическое ученіе, которое всякій могъ бы почерпнуть изъ письменныхъ источ-

¹⁾ Славянскую рѣчь Стефана Яворскаго передаемъ на русскомъ языкѣ, иногда съ сокращеніями; страницы будемъ указывать по Московскому изданію „Каменя вѣры“ въ 1843 г.

никовъ; она прежде всего есть явленіе жизненное, глубоко проникающее всѣ силы человѣческаго духа, и потому можетъ быть наиболѣе возбуждена въ человѣкѣ живою же душею, непосредственнымъ вліяніемъ живой мысли и чувства одного человѣка на мысль и чувство другаго человѣка. Равнымъ образомъ и Церковь не есть лишь общество одинаково мыслящихъ людей, имѣющихъ одинаковыя общія воззрѣнія, почерпаемая изъ одного письменнаго источника; но она есть прежде всего органическое единство, связь между членами котораго коренится на единствѣ источниковъ ихъ общей жизни. Поэтому то ни вѣра, ни Церковь не могли возникнуть и продолжать свое существованіе исключительно на основѣ Писанія, но для того и другаго нуждались и нуждаются въ непосредственномъ живомъ воздѣйствіи и созидающемъ вліяніи одной живой личности на другую. Отсюда открывается существенная и необходимая связь Преданія съ Церковью и съ вѣрою. Эти именно мысли выражаетъ Стефанъ Яворскій, указывая на продолжительное существованіе Церкви безъ Писанія до Христа и непосредственно послѣ Христа. „Въ продолженіи многихъ лѣтъ Церковь Христова была безъ Писаній, наставляясь въ вѣрѣ однимъ только словеснымъ ученіемъ. Ибо если отъ Адама до Моисея Церковь могла быть безъ Писаній, утверждаясь исключительно на Преданіи, то почему же Церковь Христова не могла бы существовать въ продолженіе многихъ лѣтъ, утверждаясь только на преданіяхъ? Это видно и изъ словъ Христа, заповѣдавшаго Апостоламъ не писать, но проповѣдывать, говоря: „шедше научите вся языки“ (Мѡ. 28, 19) (стр. 14).

При такомъ отношеніи Преданія къ Церкви понятно, что Преданіе должно существовать и послѣ того, какъ появилось Писаніе, въ подтвержденіе чего Стефанъ указываетъ на фактъ существованія преданій у евреевъ и послѣ появленія у нихъ Священныхъ Писаній.

Болѣе обстоятельное развитіе этихъ замѣчательныхъ и глубокихъ мыслей объ отношеніи Преданія къ Церкви и въ частности къ вѣрѣ находится въ тѣхъ главахъ, гдѣ Стефанъ Яворскій доказываетъ необходимость Преданія свидѣльствами

Священнаго Писанія и св. отцовъ. Обратимъ главное вниманіе на самый подборъ этихъ свидѣтельствъ, откуда при указанныхъ уже мысляхъ намъ яснѣе представится отношеніе Преданія къ вѣрѣ и Церкви.

Иисусъ Христосъ не оставилъ апостоламъ никакого письменнаго изложенія своего вѣроученія, но Онъ далъ имъ другой, вѣрнѣйшій залогъ непогрѣшимаго разумѣнія ими Его Божественнаго ученія; Онъ обѣщаль имъ послать и дѣйствительно послалъ Утѣшителя, Духа истины, Который наставлялъ ихъ на всякую истину (Іоан. 16, 12). вмѣсто письменнаго наставленія, которое могло быть во всякое время перетолковано, и которое ограничиваетъ сферу своего непосредственнаго вліянія областью интеллектуальною, апостоламъ дается непогрѣшимый Наставникъ и Источникъ всякой истины, Духъ Святой, дѣйствующій не на умъ только, но проникающій и согрѣвающій евангельской истиной всего человѣка.

Но если евангельская истина насаждена была въ сердцахъ апостоловъ непосредственнымъ наученіемъ отъ Иисуса Христа и внутреннимъ просвѣщеніемъ Св. Духа, то и апостолы не инымъ образомъ должны были исполнить возложенную на нихъ миссію, какъ передавая ученіе Христово отъ сердца къ сердцу, отъ мысли къ мысли. Поэтому-то апостолы получили повелѣніе отъ Спасителя *научить* всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, *уча* ихъ блюсти все, заповѣданное имъ, ибо только при живомъ проповѣданіи возможно было такое дѣйствіе слова Божія на души человѣческія, которое производило рѣшительный переворотъ въ ихъ жизни и подготовляло дѣло духовнаго обновленія, совершавшагося въ таинствѣ крещенія силою того же Св. Духа, Который влагалъ въ уста апостоловъ слова воодушевленія и жизни. Такое значеніе проповѣданія, какъ источника вѣры, указываетъ ап. Павелъ. „Какъ призывать Того, говорить онъ, въ Котораго не увѣровали, какъ *спроводать* въ Того, о Комъ *не слышали*, какъ слышать безъ *проповѣдующаго*“ (Рим. 1, 14)? „Отсюда ясно, замѣчаетъ Яворскій, что вѣра можетъ быть только чрезъ проповѣданіе, помимо Писанія; посему немного ниже (ст. 17) тотъ же апостолъ говоритъ: „*отра* отъ *слышанія*, слышаніе же

отъ слова Божія“, т. е., проповѣданнаго, ибо о такомъ тамъ и рѣчь Павлова“ (стр. 17).

Но христіанство проявляется какъ жизненная сила не только въ живоносномъ ученіи, но и въ дѣйствующихъ учрежденіяхъ, куда относятся богослужебныя, каноническія и дисциплинарныя установленія Церкви. Естественно, что они лучше всего сохраняются въ преданіи, ибо, служа внѣшними проявленіями церковной жизни, они по необходимости переходятъ изъ рода въ родъ даже и безъ всякихъ письменныхъ опредѣленій, путемъ простой передачи. Говоря объ этихъ сторонахъ церковно-религіозной жизни, ап. Павелъ замѣчаетъ: „о прочихъ (т. е. о разныхъ богослужебныхъ установленіяхъ) егда приду, устрою“ (I Кор. 11, 34). „Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Яворскій, что много апостоль устроилъ, но что именно—въ Писаніи не находимъ“ (16).

Итакъ, въ насажденіи вѣры и устройствѣ Церкви Преданіе предшествовало Писанію, и предшествовало не случайно, но необходимо. Преданіе является единственной формой распространенія и утвержденія между людьми евангельской истины, поскольку мы должны признать, что христіанство не есть философская теорія, но живая сила, сообщаемая не иначе, какъ путемъ передачи, „преданія“ отъ одного носителя своего къ другому. Писаніе могло явиться только послѣ Преданія и на основѣ его, что и подтверждается исторіей. Евангелистъ Лука написалъ свое Евангеліе на основаніи Преданія, о чемъ и самъ онъ заявляетъ (Лк. 1, 1—4) (стр. 14—15).

Понятіе о Преданіи, какъ оно выяснено у Стефана свидѣтельствами Священнаго Писанія, мы считаемъ очень важнымъ и цѣннымъ. Оно не страдаетъ тою поверхностностью и неопредѣленностью, какая замѣчается въ обычныхъ опредѣленіяхъ Преданія, какъ слова Божія, не записаннаго Богодухновенными писателями. Совершенно справедливо, что Преданіе есть слово Божіе неписанное, но если остановиться только на такомъ понятіи о Преданіи, то возникаетъ недоумѣніе. отчего же не все слово Божіе записано апостолами, но нѣкоторая часть его передана устно? При такомъ взглядѣ само Преданіе получаетъ характеръ явленія случайнаго, не

нмѣющаго существеннаго и необходимаго значенія въ истинно-Христовой Церкви.

Опуская менѣе важныя соображенія и выводы Стефана Яворскаго изъ Священнаго Писанія въ пользу Преданія, перейдемъ къ разсмотрѣнiю дальнѣйшихъ доказательствъ и разъясненiй Преданія. Кратко указавъ на примѣры вселенскихъ соборовъ, руководившихся въ своихъ догматическихъ опредѣленiяхъ Преданiемъ (I всел. соб.) и заповѣдавшихъ хранить его и руководиться имъ въ вѣрѣ и жизни (2 всел. соб. пр. 6; 7 всел. с. пр. 7), Стефанъ Яворскiй приводитъ свидѣтельства отцовъ Церкви о важности и необходимости Священнаго Преданія. Остановимся на тѣхъ святоотеческихъ свидѣтельствахъ, въ которыхъ продолжается выясненiе Преданія въ направленiи уже указанномъ. Въ этомъ отношенiи обращаютъ на себя вниманiе прежде всего тѣ слова изъ сочиненiя „О небесной Иерархiи“, приписываемаго св. Дiонисию Ареопагиту, въ которыхъ Преданiе опредѣляется какъ слово Божiе, передаваемое помимо Писанiя „изъ ума во умъ, чрезъ слово тѣлесное“. Но указываемый здѣсь предикатъ Преданiя, какъ живаго органа жизни Церкви съ наибольшею полнотою выясняется въ приводимыхъ Стефаномъ Яворскимъ словахъ Златоуста и блаж. Теофилакта. Слова Златоуста такъ прекрасно выясняютъ значенiе и необходимость Преданiя въ Церкви, что мы приводимъ ихъ въ буквальной извлеченiи. „Намъ не слѣдовало бы, говорить Златоустъ, даже требовать помощи отъ Писанiя, но вести жизнь столь чистую, чтобы благодать Духа была вмѣсто книгъ для насъ, и какъ сiя чернилами, такъ сердца наши должны быть написаны Духомъ Святымъ. Но поелику мы отринули сiю благодать, то не оставимъ хотя втораго пути. А что первый лучше былъ, сiе показалъ Самъ Богъ въ словахъ и дѣлахъ своихъ. Ибо съ Ноемъ, съ Авраамомъ и его потомками, а также съ Иовомъ и Моисеемъ не чрезъ Писанiе бесѣдовалъ Онъ, а Самъ чрезъ Себя, находя умъ ихъ чистымъ... И это, какъ извѣстно, было не съ ветхозавѣтными только святыми, но и съ новозавѣтными. Ибо и апостоламъ не оставилъ Богъ ничего писаннаго, а вмѣсто Писанiя обѣщана благодать Духа. „Той, сказалъ Онъ,

вспоманетъ вамъ вся“. А чтобы ты зналъ, что сіе было гораздо лучше, послушаемъ, что Онъ говоритъ чрезъ пророка: „Завѣщаю вамъ завѣтъ новъ, дая законы Моя въ мысли ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу Я, и будутъ вси научени Богомъ“ (Іер. 31, 31—34). И Павелъ, показывая сіе превосходство одного предъ другимъ, говоритъ, что онъ получилъ законъ, написанный „не на скрижаляхъ каменныхъ, но на скрижаляхъ сердца плотяныхъ“. Но когда по истеченіи продолжительнаго времени появились уклоненія въ догматахъ и нравственности, тогда появилась потребность въ наставленіи отъ Писанія“. Блаж. Теофилактъ дѣлаетъ только перифразъ словъ Златоуста. „Божественные мужи, говоритъ онъ, не писаніями и книгами были просвѣщаемы, но имѣя чистый умъ, сіяніемъ Духа были озаряемы; они знали хотѣнія Бога, бесѣдуя съ Нимъ устами къ устамъ. Таковы были Ной, Авраамъ, Моисей... Такъ и Христосъ со апостолами непосредственно бесѣдовалъ и благодать Духа Святаго далъ имъ учителемъ. Но такъ какъ имѣли возникнуть ереси и растлить нравы наши, то Господь благословилъ, чтобы написаны были Евангелія, дабы мы, научаясь отъ нихъ истинѣ, не прельщались ложными ересями и тѣмъ не растлѣвали нравовъ нашихъ“ (стр. 22—24).

Итакъ по возрѣнію Златоуста и Теофилакта Писаніе является лишь критеріемъ, пробнымъ камнемъ для отличія религіозной истины отъ лжи; оно должно служить намъ для повѣрки нашего вѣро-и-нравоученія; въ немъ залогъ и ручательство того, что ученіе Церкви при постоянной смѣнѣ ея членовъ, ея жизненныхъ обнаруженій, ея историческихъ судебъ, совершенно согласно съ ученіемъ самовидцевъ Слова, сохраняющемся въ Писаніи. Но собственною и единственною формою сообщенія и закрѣпленія въ сознаніи людей христіанской религіи является Преданіе. Св. Златоустъ, а за нимъ и Теофилактъ приходятъ къ этой мысли изъ того взгляда на религію, что она есть непосредственное и живое общеніе съ Богомъ, которое возможно не чрезъ вѣщную букву Писанія, а чрезъ прямое воздѣйствіе одной личности на другую.

Послѣ того какъ понятіе о преданіи, какъ живомъ органѣ сообщенія христіанской истины и распространенія Церкви

между людьми раскрыто съ достаточной полнотой, сдѣлаемъ на основаніи другихъ Святоотеческихъ свидѣтельствъ, приводимыхъ Стефаномъ Яворскимъ, еще одинъ выводъ о значеніи Преданія. Совершенно понятно, что Преданіе, какъ органъ преемственной передачи духа Христова въ Церкви, стоитъ въ ближайшей связи со всѣми обнаруженіями жизни Церкви, преимущественно практической. Посему Богослуженіе, обычаи, устройство Церкви, взаимныя отношенія ея членовъ главнѣйшимъ образомъ передаются и сохраняются Преданіемъ, которое по этой причинѣ имѣетъ очень важное значеніе во области Богослужебной и канонической. Мысль эта находитъ себѣ полное и разнообразное выраженіе въ свидѣтельствахъ Отцовъ, указываемыхъ Стефаномъ Яворскимъ. Такъ, святой Василій Великій говоритъ, что въ Преданіи имѣетъ свое основаніе обычай изображать на себѣ крестное знаменованіе, обращать во время молитвы лицо на востокъ и преподобный святой Кипріанъ на преданіи основываетъ обычай помазывать крещаемого елеемъ, растворять вино для Евхаристіи водою (стр. 22). Въ Преданіи же находитъ свою основу крещеніе младенцевъ, празднованіе воскреснаго дня вмѣсто заповѣданной ветхозавѣтнымъ Писаніемъ субботы, равно также и другихъ праздниковъ, которые существуютъ даже у отвергающихъ Преданіе (протестантовъ) (стр. 28, 108).

Наиболѣе вѣскими и цѣнными доказательствами въ пользу Преданія являются тѣ, въ которыхъ раскрывается необходимость Преданія для опредѣленія канона Священныхъ книгъ, ихъ неповрежденности и истиннаго смысла. Сила этихъ доказательствъ заключается въ томъ, что безъ Преданія и само Писаніе не имѣетъ подъ собой почвы, теряетъ значеніе письменнаго памятника сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія и не можетъ служить непогрѣшимой и для всѣхъ опредѣленной нормой вѣры и жизни. Стефанъ Яворскій съ особою обстоятельностью раскрываетъ эти мысли, показывая, что такое именно значеніе по отношенію къ Писанію имѣло Преданіе какъ въ ветхозавѣтной, такъ и въ новозавѣтной Церкви. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основывается наше убѣжденіе, что книги, признаваемые нами каноническими, дѣй-

ствительно имѣють за собою это достоинство? Оно не можетъ основываться на самомъ Священномъ Писаніи, ибо во 1-хъ, нигдѣ въ Писаніи нѣтъ полнаго перечисленія каноническихъ книгъ, а во 2-хъ, если бы даже мы имѣли полный каталогъ Священныхъ книгъ въ какой либо канонической книгѣ, то по отношенію къ сей послѣдней требовалось бы подтвержденіе и ея каноническаго достоинства другой Священной книги, относительно же этой новой книги возникаетъ тоже самое требованіе и т. д. Словомъ, само Священное Писаніе не можетъ свидѣтельствовать о своемъ каноническомъ достоинствѣ, ибо такое свидѣтельство должно имѣть свою опору внѣ Писанія, иначе мы не могли бы опредѣлять истинно Божественныхъ писаній среди другихъ мнимо Священныхъ книгъ, имѣющихъ притязаніе на Божественное происхожденіе. Такая опора для опредѣленія канона Священныхъ книгъ и дается Преданіемъ. Протестанты, отрицающіе Преданіе и принимающіе одно Писаніе, впадаютъ въ противорѣчіе, ибо въ этомъ случаѣ основываются на томъ, что отвергаютъ.

Не менѣе важное значеніе имѣетъ Преданіе въ вопросѣ о неповрежденности Писанія. Само Писаніе, конечно, не можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ, и только преемственно сохраняющееся въ Церкви ученіе апостольское или Преданіе даетъ основу нашему убѣжденію, что книги, признаваемыя каноническими, дѣйствительно вполне согласны съ ученіемъ апостольскимъ и въ точности содержатъ его и донинѣ.

Далѣе для обладанія Божественною истинною не достаточно быть убѣжденнымъ въ неповрежденности Священнаго Писанія. Не нужно забывать, что Священныя книги суть именно писаніе, т. е. слово Божіе писанное, которое можетъ быть понимаемо и изъясняемо различно. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о важнѣйшихъ религіозныхъ истинахъ, которыя полагаются въ самую основу нашего сознательнаго бытія; которыя должны составлять для насъ неизмѣримо большую реальность, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность, составляя норму для сужденія и оцѣнки этой дѣйствительности,—выведеніе такихъ истинъ изъ Писанія не можетъ быть предоставлено ограниченному разумѣнію отдѣльнаго человѣка, ибо никто

не можетъ поручиться за вѣрность своего пониманія Слова Божія. Между тѣмъ существуетъ очень много трудностей, которыя дѣлаютъ совершенно невозможнымъ непогрѣшимое разумѣнiе всего Слова Божія для отдѣльнаго человѣка. Стефанъ Яворскій подробно исчисляетъ всѣ трудности, какія неизбѣжно представляются каждому при изученiи Писанiя. „Въ священномъ Писанiи, говоритъ онъ, нужно различать букву (письма) и смыслъ (разумъ); но и по буквѣ, и по смыслу оно не можетъ быть предметомъ непогрѣшимаго разумѣнiя человѣка“; слѣдуютъ обильныя ссылки автора на исторiю ересей, возникшихъ изъ неправильнаго пониманiя буквы Писанiя (Манихемъ, Ариане, Македонiане), или смысла его.

Послѣ общаго указанiя на трудности, представляемыя Писанiемъ при истолкованiи его, Стефанъ Яворскій дѣлаетъ частнѣйшее указанiе ихъ; эта часть трактата разработана авторомъ весьма обстоятельно; но такъ какъ она не имѣетъ непосредственнаго отношенiя къ ученiю о Преданiи и не разъясняетъ особенно его воззрѣнiй на этотъ, предметъ, то мы опускаемъ ея изложенiе. Общiй выводъ изъ нея тотъ, что Священное Писанiе представляетъ весьма многія и самыя разнообразныя затрудненiя при опредѣленiи истиннаго его смысла, вслѣдствiе чего возникаютъ разныя недоумѣнiя и заблужденiя среди изслѣдующихъ Писанiе. Кто же долженъ быть рѣшителемъ и судьей этихъ недоумѣнiй и заблужденiй? Само Писанiе? оно есть причина несогласiя; разумъ человѣческiй? но онъ то и заблуждается, требуя для себя наставника съ безусловнымъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры и нравственности. А между тѣмъ такой непогрѣшимый судья и рѣшитель всѣхъ недоумѣнiй долженъ быть, иначе мы были бы обречены на постоянныя заблужденiя, или въ лучшемъ случаѣ—калебавiя между сомнительными вѣроятностями. Такой судья дѣйствительно есть. Это—„Церковь Святая Каволическая, какъ всенародное судилище, въ которомъ Самъ Христосъ путь показываетъ“ (стр. 30), или что тоже рѣшителями всѣхъ недоумѣнiй и авторитетными толкователями Священнаго Писанiя являются „Вселенскiе и помѣстные соборы, Отцы Богодухновенные“, въ догматахъ и толкованiй Священнаго Писанiя согласные (ibid.).

Эту мысль Стефанъ Яворскій излагаетъ еще и въ такихъ выраженіяхъ: „Церковь Святая Каѳолическая соборами и Отцами богоглаголивыми, учителями въ догматахъ согласующимися утверждаемая, Писаніями Священными правому разуму толкованными исправляемая и Преданіемъ апостальскимъ, гдѣ Священное Писаніе оскудѣваетъ, вразумляемая, всякія стязанія, сомнѣнія, споры, распри, раздоры премирнымъ Святого Духа присущіемъ утоляетъ, укрощаетъ и предѣлъ не проходный всякимъ противленіямъ полагаетъ“ (стр. 72).

Можетъ показаться не совсѣмъ соотвѣтствующимъ цѣли разсмотрѣнное нами доказательство необходимости Преданія для опредѣленія истиннаго смысла Писанія, ибо въ концѣ разсужденій по этому вопросу Стефанъ Яворскій приходитъ къ выводу о необходимости для сей цѣли не Преданія, а свидѣтельства, или голоса Церкви. Но внимательное разсмотрѣніе совершенно устраняетъ кажущееся несоотвѣтствіе между тѣмъ, что хотѣлъ доказать авторъ, и тѣмъ, что въ дѣйствительности онъ доказалъ; самое же Преданіе получаетъ здѣсь новое опредѣленіе, которое впрочемъ вытекаетъ совершенно естественно изъ опредѣленія его выведеннаго раньше.

Въ самомъ дѣлѣ, Преданіе есть живой органъ, чрезъ который Церковь обращается къ сознанію человѣчества и передаетъ отъ одного поколѣнія къ другому все содержаніе своей жизни, всѣ жизненныя начала, положенныя въ ней Иисусомъ Христомъ и апостолами, а слѣдовательно, сообщаетъ сознанію вѣрующихъ Священное Писаніе и истинное разумѣніе его. Но будучи органомъ распространенія Божественной истины и правильнаго разумѣнія ея, Преданіе тѣмъ самымъ является, какъ актъ сознанія Церкви, какъ Живой *голосъ* ея. Если же смотрѣть на Преданіе, какъ на голосъ Церкви, то уже не будетъ никакого противорѣчія приписывать Церкви то, что предположено было доказать о Преданіи. Вмеѣстѣ съ тѣмъ совершенно понятно, почему Преданіе, понимаемое какъ голосъ Церкви, является высшимъ авторитетомъ при опредѣленіи канона Священныхъ книгъ, ихъ неповрежденности и истиннаго пониманія. Церковь, во всякое время своего существованія связанная чрезъ непрерывное іерархическое преемство съ

апостолами, а чрезъ нихъ и съ Иисусомъ Христомъ, можетъ безошибочно опредѣлить, какія книги произошли отъ апостоловъ и какой смыслъ заключаютъ въ себѣ апостольскія Писанія, сравнивая содержаніе ихъ съ преданнымъ ей и неизмѣнно хранящимся чрезъ непрерывное преемство апостольскимъ ученіемъ. Это совершенное вѣдѣніе всего, относящагося къ Священному Писанію, Церковь и высказываетъ въ Преданіи, какъ въ своемъ голосѣ.

Въ чемъ же именно выражается Преданіе, какъ голосъ Церкви? Этотъ вопросъ уже рѣшенъ Стефаномъ Яворскимъ въ приведенныхъ нами словахъ его о Церкви, какъ судьи несогласій и заблужденій въ пониманіи Священнаго Писанія. Церковь поучаетъ насъ устами своихъ отцевъ, пастырей и учителей; преимущественнымъ же выраженіемъ голоса церковнаго служатъ соборы вообще, и вселенскіе—въ особенности. Вселенскій соборъ есть реальное и для всѣхъ видимое выраженіе самосознанія Церкви, какъ живаго органа Божественной истины. Преданіе есть *самосознаніе* Церкви, выражающееся на вселенскихъ соборахъ. Это послѣднее и наивысшее опредѣленіе Преданія, какое дается Стефаномъ ¹⁾.

При такой органической связи Преданія съ соборами совершенно умѣстнымъ является въ трактатѣ о Преданіи ученіе объ авторитетѣ соборовъ—главнымъ образомъ вселенскихъ, ибо только они являются выразителями голоса всей Церкви, Преданія общецерковнаго.

1) Взглядъ на Преданіе, какъ на голосъ Церкви, Стефанъ Яворскій высказываетъ, хотя впрочемъ мимоходомъ, уже въ самомъ началѣ своего трактата. Разбирая возраженія протестантовъ противъ преданій о крестномъ знаменіи, обращенія лица на востокъ во время молитвы и проч., онъ вмѣсто доказательства правильности этихъ преданій, утверждаетъ законность ихъ существованія на томъ основаніи, что они установлены Церковію. Поэтому вмѣсто опроверженія частныхъ пунктовъ, выставленныхъ протестантами противъ означенныхъ выше преданій церковныхъ, Стефанъ прямо обращается къ протестантамъ съ вопросомъ: „подобаетъ ли Церковь Святую, слушать или не слушать или не подобаетъ?“ Отсюда видно, что принятіе преданій есть въ сущности послушаніе голосу Церкви, которая, „какъ Невѣста Христова, имѣетъ полную власть устанавливать всякія чиноправленія, благолѣпія Св. Вѣры подобающія“ (стр. 3). Еще опредѣленіе эта мысль выражается въ главахъ, гдѣ Стефанъ приводитъ доказательства въ пользу Преданія изъ свидѣтельствъ Свящ. Писанія и твореній Св. Отцовъ Церкви. (См. гл. 2 и 4).

Основная мысль Стефана объ авторитетѣ вселенскихъ соборовъ такова: „вселенскіе соборы, во имя Господне собраные, въ членахъ вѣры заблужденію не подлежатъ“. Это положеніе доказывается тѣмъ, что: 1) на вселенскомъ соборѣ присутствуетъ Христосъ, обѣщавшій пребывать въ Церкви во вся дни до скончанія вѣка; 2) что вселенскому собору соприсутствуетъ Духъ Святый, Который по обѣтованію Спасителя имѣетъ пребыть съ вѣрующими „въ вѣкъ“ (Іоан. 14, 16); 3) что вселенскій соборъ представляетъ собою Церковь вселенскую, которая не можетъ заблудиться, ибо и „врата адава не одолѣютъ ей“ (Мѡ. 16, 18). 4) Посему Св. Отцы называютъ постановленія вселенскихъ соборовъ установленіями Божественными, изреченіями непреложными (Кириллъ Іерус.), за которыя они готовы пожертвовать даже жизнію (Амвросій Мед.), которыми должны руководиться всѣ сомнѣвающіеся, какъ непогрѣшимой нормой вѣры (Василій В.) (стр. 57).

Далѣ ставится очень важный вопросъ: большей ли „чести и почтенія“ достойны соборы или Священное Писаніе? Слѣдуетъ отвѣтъ, что соборы никакъ нельзя „предпочитать“ Священному Писанію, ибо оно есть Слово Божіе, непосредственно открытое Богомъ и какъ бы со словъ Его записанное; въ этомъ преимущество Писанія, которымъ оно превосходитъ соборы, „тыя бо ниже имуть, ниже пишутъ откровеній и словесъ Божіихъ непосредственнѣ, но точію извѣщаютъ, кое есть слово Божіе писано, кое предано, и кой смыслъ имуть..., ниже даютъ Священнымъ Писаніямъ истины, но истину въ нихъ сокровенну явѣ возвѣщаютъ“ (стр. 59).

Впрочемъ Стефанъ Яворскій не вездѣ въ своемъ трактатѣ послѣдовательно выдерживаетъ эту мысль. Такъ, онъ вполне уравниваетъ вселенскіе соборы собору апостольскому, постановленія котораго имѣли (конечно) равное достоинство съ Священнымъ Писаніемъ. „Если уставы Іерусалимскаго собора, гиворитъ Стефанъ, были хранимы по повелѣнію апостоловъ, то почему же и прочіе соборы, сообразныя Іерусалимскому, не имѣютъ равной чести, силы и обязательности, ибо однимъ и тѣмъ же Духомъ Святымъ и Іерусалимскій, и Никейскій, и Константинопольскій, и Ефесскій, и прочіи вселенскіе пра-

вильные соборы были наставляемы, имѣя слѣдующее недвижимое основаніе своихъ правилъ: „изволися Духу Святому и намъ“ (стр. 66).

Вторая часть трактата о Преданіи исключительно полемиическая; въ разборѣ и опроверженіяхъ доводовъ противниковъ Стефанъ Яворскій повторяетъ то, что высказано было имъ въ первой части; поэтому мы не будемъ излагать содержанія антипротестантской полемики Стефана, такъ какъ въ ней не высказывается никакихъ новыхъ мыслей о Преданіи (стр. 69—106).

Въ „окончаніи“ Камня вѣры представленъ сводъ всѣхъ существенныхъ мыслей трактата (107—114).

Формулируемъ вкратцѣ ученіе Стефана о Преданіи.

Преданіе подобно Священному Писанію имѣетъ происхожденіе отъ Бога; посему оно равночестно Писанію и имѣетъ такую важность, что безъ него невозможна вѣра. Будучи живымъ органомъ сообщенія людямъ Божественной истины и средствомъ для преемственной передачи жизни Церкви изъ рода въ родъ, Преданіе естественно предшествуетъ Писанію и при нѣкоторыхъ условіяхъ можетъ быть вполне достаточнымъ и безъ Писанія для существованія вѣры Церкви; однакожь изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что Преданіе выше Писанія: по содержанію они совершенно равнаго достоинства, ибо то и другое—слово Божіе, только Преданіе есть такая форма выраженія его, которая необходима при живомъ проведеніи Божественной мысли въ сознаніе людей. Какъ голосъ Церкви, Преданіе даетъ основу самому Писанію при опредѣленіи его каноническаго достоинства, неповрежденности и истиннаго смысла: поэтому принимающіе Писаніе, но отвергающіе Преданіе подобны тѣмъ, которые „въ палатѣ жительствоуютъ, а основаніе ея разоряютъ“ (стр. 107). Органомъ Преданія, какъ голоса Церкви, служитъ единогласное ученіе Отцевъ и учителей Церкви, которое на вселенскихъ соборахъ получаетъ значеніе полного выраженія непогрѣшимаго самознанія вселенской Церкви.

Переходимъ къ изложенію ученія о Преданіи Теофана Прокоповича. Здѣсь мы уже не встрѣчаемъ того цѣлостнаго и систематически-развитаго воззрѣнія на Преданіе, какое мы видѣли у Стефана Яворскаго. Намъ придется излагать не столько положительно высказанные взгляды Теофана на Преданіе, сколько выводить ихъ изъ ученія его о Писаніи. Впрочемъ, это не значитъ, чтобы относительно взгляда Теофана на Преданіе возможны были только сомнительныя или болѣе или менѣе вѣроятныя догадки. По мѣстамъ своего Богословія Теофанъ дѣлалъ положительныя, притомъ совершенно ясныя и категорическія замѣчанія о значеніи Преданія, послѣ которыхъ не остается мѣста никакимъ недоумѣніямъ относительно существенныхъ взглядовъ Теофана по этому предмету. Самые выводы о Преданіи, которые мы сдѣлаемъ на основаніи ученія Теофана о Священномъ Писаніи, вытекаютъ такъ естественно и необходимо, что они, безъ всякаго сомнѣнія, выражаютъ подлинныя воззрѣнія самого Теофана на Священное Преданіе. Главный матеріалъ для опредѣленія сужденій Теофана на Преданіе заключается преимущественно во Введеніи (Prolegomena) въ его Богословіе; особенную важность имѣетъ XIII гл. „объ авторитетѣ соборовъ, преданій и Отцовъ“; впрочемъ наиболѣе важная для насъ часть этой главы—объ авторитетѣ Преданій и св. Отцевъ принадлежитъ не Теофану, а продолжителю его труда ¹⁾; однако эта часть изложена въ строгомъ соотвѣтствіи съ взглядами Теофана, высказанными имъ въ ученіи о Священномъ Писаніи, и является въ сущности систематизаціей выводовъ, какіе естественно слѣдуютъ изъ богословскихъ воззрѣній Теофана.

Въ то время какъ Стефанъ Яворскій признаетъ за Преданіемъ такую важность, что безъ него невозможна вѣра, а слѣдовательно, и богословіе, Теофанъ высказывается въ совершенно противоположномъ смыслѣ уже на первыхъ страницахъ своей богословской системы. Обратимся къ самому

¹⁾ Послѣ отдѣла объ авторитетѣ Соборовъ слѣдуетъ такая замѣтка: „Nactus Theophanis, sequentia (т. е. о Преданіяхъ и Отцахъ) ab alio auctore sunt concinnata“, стр. 270.

опредѣленію богословія. По Теофану „богословіе есть ничто иное, какъ тѣ же самыя Божественныя изреченія, необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя въ Священныхъ книгахъ, называемыхъ Писаніемъ, читаются въ разныхъ мѣстахъ, только приведенныя въ порядокъ и методически для удобнѣйшаго изученія расположенныя“ (стр. 2) ¹⁾. Здѣсь заключается какъ бы въ зародышѣ все ученіе Теофана о Писаніи какъ единственно-необходимомъ, ясномъ и полномъ источникѣ богословія; здѣсь же ясно открывается и отрицательное отношеніе Теофана къ Преданію, какъ источнику богословія, ибо если все содержаніе богословія слагается изъ изреченій Священнаго Писанія, то въ Преданіи уже нѣтъ никакой необходимости и для богословія оно излишне. Эта мысль совершенно опредѣленно и высказывается Теофаномъ въ главѣ (17) „о началахъ богословія“ (de theologiae principiis).

„Подъ именемъ началъ, говоритъ онъ, мы разумѣемъ тѣ основанія, которыя суть какъ бы сѣмена для всѣхъ доказательствъ, и чрезъ которыя если что подтверждается, то подтверждается окончательно, такъ что сами эти основанія уже не могутъ быть доказываемы, но сами по себѣ должны быть принимаемы, какъ вѣрнѣйшія, и если ихъ кто продолжаетъ отрицать, съ тѣми далѣе разсуждать невозможно“ (стр. 11). Такимъ основаніемъ для Богословія должно служить Слово Божіе, ибо предметъ Богословія—Самъ Богъ, и знать мы можемъ Его только изъ того, что Онъ открылъ о Себѣ. Но спрашивается, одно ли только Слово Божіе можетъ и должно служить основаніемъ, или источникомъ Богословія? Относительно этого вопроса, говоритъ Теофанъ, существуютъ большіе споры, но мы отвѣчаемъ положительно на слѣдующихъ основаніяхъ: никто не можетъ считаться авторитетомъ въ той области знанія, въ которой онъ не свѣдущъ; Бога же никто изъ людей не можетъ постигнуть; поэтому единственнымъ учителемъ нашимъ долженъ быть Іисусъ Христосъ, ученіе Котораго изложено въ Священномъ Писаніи; „одно Слово

¹⁾ Страницы указываемъ по Лейпцигскому изданію Теофанова Богословія въ 1782 г.

Божіе, одно Писаніе есть начало Богословія“; поэтому мы должны уклоняться отъ всякихъ человѣческихъ ученій, ибо люди весьма часто заблуждаются ¹⁾. Хотя Теофанъ и не отрицаетъ прямо въ этомъ мѣстѣ Преданія, но признавая единственнымъ началомъ или источникомъ Богословія Писаніе, онъ по крайней мѣрѣ отнимаетъ у Преданія значеніе особаго начала или источника Богословія.

Слѣдующія за симъ главы: объ авторитетѣ Священнаго Писанія (de auctoritate sacrae Scripturae V), о необходимости его (de necessitate s. Script. VII), о ясности (de s. Scrip. perspicuitate VIII), о полнотѣ и совершенствѣ (de s. Scrip. perfectione IX), о правильномъ истолкованіи Священнаго Писанія (de s. Scripturae legitima interpretatione X), о книгахъ каноническихъ (de s. Script. libris canonicis) мы распредѣлимъ для большаго удобства и цѣльности изложенія, какое требуется нашей задачей, въ слѣдующемъ порядкѣ: глава V объ авторитетѣ Священныхъ книгъ разсмотримъ вмѣстѣ съ главою XI о канонѣ Священныхъ книгъ; главу VIII о ясности Священнаго Писанія соединимъ съ главою X о правильномъ истолкованіи Священнаго Писанія; главы же о необходимости (VII), полнотѣ и совершенствѣ Священнаго Писанія (IX) выдѣлимъ на первое мѣсто.

Говоря о необходимости Писанія, Теофанъ спрашиваетъ: „такъ ли Богъ восхотѣлъ и постановилъ, чтобы человѣкъ не отъ-внуду, какъ только изъ Священнаго Писанія и Себя, и другихъ наставлялъ къ почитанію Бога и достиженію вѣчной жизни?“ Слѣдуетъ утвердительный отвѣтъ. Писаніе и при томъ оно только одно необходимо для истиннаго Богоугожденія, для достиженія вѣчной жизни, для ученія о догматахъ и нравственности (66).

Но если только одно Писаніе является исключительно необходимымъ для истиннаго Богопознанія, правильнаго Богопочтенія и достиженія вѣчнаго спасенія, то оно не нуждается въ какомъ-либо восполненіи отъ Преданія, оно, слѣдователь-

¹⁾ Стр. 13—17; въ этомъ случаѣ, какъ и ниже мы будемъ передавать слова Теофана въ сокращенномъ изложеніи.

но, совершенно полно само по себѣ. Эту мысль и высказы-
ваетъ Теофанъ въ гл. „о полнотѣ и совершенствѣ Писанія“.
„Писаніе по буквѣ, или по смыслу содержитъ въ себѣ все,
что необходимо для спасенія, безъ чего мы не могли бы спа-
стись,—все относящееся какъ къ вѣрѣ, такъ и нравственно-
сти“ (107). Поэтому полнотѣ Священнаго Писанія нисколько
не противорѣчитъ то, что въ немъ не содержитсяъ все, не
относящееся къ существу вѣры, такъ называемое безраз-
личное (*ἀδιάφορα*), которое бываетъ двухъ родовъ: 1) безраз-
личное, которое само по себѣ не есть благо, или зло, напр.,
ѣда, питье, сонъ и пр., 2) безразличное, которое само по се-
бѣ хотя и не есть благо, но при надлежащемъ употребленіи
можетъ служить хорошей цѣли, напр., Священные изобра-
женія, степени епископства, обряды, пѣснопѣнія и проч. Всѣ
безразличные предметы втораго рода и относятся къ Преданію.

Изъ этихъ словъ Теофана можно опредѣлить положитель-
ный взглядъ его на Преданіе. Хотя оно и не относится къ
существу вѣры и не можетъ служить источниками догматовъ,
но въ немъ хранятся и преемственно передаются обычаи и
учрежденія Церкви, которые, будучи сами по себѣ безраз-
личными, существа вѣры не касающимися, могутъ однакоже
способствовать правильному ходу и доброму направленію цер-
ковной жизни.

Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить черту, довольно часто встрѣчаю-
щуюся у Теофана тамъ, гдѣ вопросы о Преданіи и его зна-
ченіи возникаютъ самъ собою, по естественному ходу разви-
тія ученія о Писаніи, и требуютъ рѣшительнаго отвѣта. Тео-
фанъ въ такихъ случаяхъ говоритъ о Преданіи съ чрезвы-
чайною осторожностію и сдержанностію. Но желая измѣнить
основному принципу своему о совершенной полнотѣ и до-
статочности Писанія для христіанской вѣры и богословія,
онъ въ тоже время тщательно избѣгаетъ сдѣлать естествен-
ный выводъ изъ своего принципа—рѣшительно отвергнуть
Преданіе, но предпочитаетъ въ такихъ случаяхъ или обхо-
дить щекотливые вопросы, или давать на нихъ неопредѣлен-
ные отвѣты, которые могли бы дать ему лазейку при обви-
неніи его въ неправославіи. Эти особенности Теофанова из-

ложенія выступаютъ наиболѣе опредѣленно въ ученіи объ авторитетѣ Соборовъ, но ихъ можно замѣтить и въ другихъ мѣстахъ, какъ напр., въ главѣ о полнотѣ Писанія. Такъ, когда Теофанъ говоритъ, что Священное Писаніе является совершенно полнымъ источникомъ догматическаго ученія, то для подтвержденія этого положенія онъ указываетъ только на тѣ догматы, которые дѣйствительно въ полнотѣ раскрыты въ Писаніи, каковы догматы о воплощеніи, въ постасномъ соединеніи двухъ естествъ во І. Христѣ, объ искупленіи и др.; но онъ совершенно умалчиваетъ о тѣхъ догматахъ, которые заключаются главнымъ образомъ въ Преданіи, имѣя для себя лишь намеки въ Писаніи, каковы догматы о почитаніи святыхъ, о приснодѣвствѣ Богородицы и др. Но такъ какъ иногда самый ходъ мыслей у Теофана требуетъ упоминанія о такихъ догматахъ, такъ что рѣшительное замалчиваніе было бы прежде всего невыгодно для самой же Теофановой системы, избѣгая односторонность ея направленія, то Теофанъ очень осторожно относитъ нѣкоторые изъ такихъ догматовъ къ *adiaphora* 2-го рода, т. е. къ вещамъ, которыя сами по себѣ безразличны, но могутъ послужить при надлежащемъ употребленіи хорошимъ дѣломъ; таково, напр., упоминаніе Теофана „о св. иконахъ“ въ числѣ другихъ „безразличныхъ предметовъ“—обрядовъ, пѣснопѣній и пр. Хотя отсюда нельзя прямо вывести того, что Теофанъ отрицалъ почитаніе иконъ въ смыслѣ догмата (ибо онъ относитъ къ области „безразличнаго“ только употребленіе иконъ, а не почитаніе ихъ), но самая неопредѣленность его въ этомъ случаѣ показываетъ, что онъ намѣренно не хотѣлъ дать своей мысли яснаго выраженія.

Теперь мы приступимъ къ разсмотрѣнію тѣхъ пунктовъ Теофанова ученія о Писаніи, въ которыхъ православные богословы видятъ самое прочное основаніе для признанія Преданія въ качествѣ „особаго и безусловно-необходимаго начала христіанской вѣры и Богословія“ (Введеніе въ Прав. Богос. Макарія, изд. 3, стр. 388 и сл.). Мы изложимъ ученіе Теофана о Божественномъ авторитетѣ священныхъ книгъ, объ опредѣленіи канона и правильнаго разумѣнія ихъ.

„Авторитетъ написаннаго, говоритъ Теофанъ, зависитъ отъ писателя. Авторитетъ Священнаго Писанія состоитъ въ томъ, что оно есть Слово Божіе, какъ бы письмо Бога къ людямъ“. Нельзя искать подтвержденія авторитета священныхъ книгъ въ ученіи Церкви. Этому не противорѣчатъ слова блаж. Августина, что онъ не повѣрилъ бы даже евангелію, если бы о немъ не свидѣтельствовала каѳолическая Церковь (Прот. Манихеевъ, гл. V). Авторитетъ Церкви великъ, но лишь для чадъ Церкви. Тѣ, которые имѣютъ уже убѣжденіе, что это собраніе есть собраніе Христово, а Христосъ есть Богъ, тѣ свидѣтельству этого собранія вѣрятъ и должны вѣрить. Но какъ убѣдить въ Божественности Священнаго Писанія невѣрующаго? Это можетъ сдѣлать Богъ, одинъ только Богъ. Божественными свидѣтельствами сверхъестественнаго происхожденія Священныхъ книгъ служатъ: 1) пророчества, 2) чудеса, 3) дѣйственность ученія, заключающагося въ священныхъ книгахъ и наконецъ 4) свидѣтельства самихъ противниковъ (стр. 25—27).

Очевидно, Теофанъ желаетъ замѣнить догматическое свидѣтельство Преданія о божественномъ авторитетѣ Священныхъ книгъ свидѣтельствами историческими, всегда условными и недостаточно достовѣрными, когда нужно подтвердить безусловную истинность догмата.

Но если бы мы указанными историческими свидѣтельствами дѣйствительно убѣдились въ Божественномъ авторитетѣ Священнаго Писанія, то далѣе мы должны опредѣлить еще одинъ очень важный вопросъ: какимъ именно книгамъ принадлежитъ авторитетъ Божественныхъ писаній, т. е. мы должны опредѣлить канонъ Священныхъ книгъ.

Теофанъ признаетъ, что кононъ Священныхъ книгъ опредѣленъ для насъ Церковью. Однако это не противорѣчитъ высказанному выше, что „авторитетъ Священнаго Писанія не зависитъ отъ свидѣтельства Церкви.... Нужно различать между причиною и показателемъ авторитета. Причина, почему Священное Писаніе истинно и непогрѣшимо и одно можетъ служить основаніемъ богословія—не есть Церковь, но Самъ Богъ, Котораго слово есть Писаніе. *Такъ какъ одинъ Богъ*

знаетъ все, и одинъ Богъ не можетъ ни обманывать, ни обманываться, то въ Слово Божіе содержится всякая истина. Церковь же есть свидѣтельница или показательница Писанія. Она какъ бы перстомъ указываетъ намъ, что вотъ это книги каноническія, а это—не каноническія“ (202). Признаніе истинности и непогрѣшимости Писанія, основанное на происхожденіи его отъ Бога, Который *Одинъ* знаетъ все и *Одинъ* не можетъ ни обманывать, ни обманываться, въ противоположность свидѣтельству Церкви, наводитъ на мысль, не высказанную впрочемъ Теофаномъ, что Церковь можетъ погрѣшать, обманывать и обманываться, ибо совершенная истинность и полная незаблуждаемость съ особою настойчивостью приписывается Теофаномъ только *одному* Богу. Послѣ того, какъ опредѣлено уже, что одно только Священное Писаніе есть начало Богословія совершенно достаточное и полное, что оно имѣетъ авторитетъ Божественнаго происхожденія и заключается въ тѣхъ книгахъ, которыя у насъ признаются каноническими, для построенія богословской системы требуется еще правильное пониманіе и усвоеніе содержанія Писанія. Кто же можетъ правильно понимать и изъяснять Писаніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ главахъ: о ясности и истолкованіи Священнаго Писанія.

Хотя въ Священномъ Писаніи несомнѣнно различаются мѣста болѣе ясныя и легкія для пониманія и болѣе трудныя и темныя, однако всѣ главныя мысли Писанія настолько ясны, что онѣ открываются для всякаго при серьезномъ и непредубѣжденномъ изслѣдованіи и при „набожныхъ молитвахъ“; только невѣжды и слабуемые не могутъ понять ясныхъ мыслей Писанія (стр. 89 и сл.). Слѣдовательно, всякій можетъ понимать и изъяснять Священное Писаніе безъ особаго руководительнаго начала, понимаемаго въ смыслѣ Преданія. Эта мысль и выражается Теофаномъ въ главѣ объ истолкованіи Писанія. Общій смыслъ разсужденій Теофана по этому предмету таковъ; Писаніе нужно изъяснять на основаніи самого же Писанія чрезъ снесеніе темныхъ мѣстъ съ болѣе ясными. Въ частности отъ всякаго желающаго правильно изъяснять Писаніе требуется: 1) не малое умственное дарованіе (поп

vile ingenium) и хорошо дисциплинированный умъ; 2) діалектика, научныя познанія и особенно значеніе языковъ подлиннаго текста Ветхаго и Новаго Завѣта; 3) знаніе катихизическаго ученія вѣры, и 4) убѣжденіе въ Божественности Писанія. Говоря о необходимости знать катихизическое ученіе вѣры для правильнаго изъясненія Писанія, Теофанъ какъ будто дѣлаетъ уступку въ пользу Преданія; онъ даже прямо заявляетъ, что знаніе вѣры является единственно надежнымъ руководствомъ для правильнаго разумѣнія Писанія; „аналогія вѣры является лидійскимъ камнемъ для опредѣленія истиннаго смысла Писанія“. Но чтобы оцѣнить значеніе этихъ словъ Теофана, нужно обратить вниманіе на то, что аналогія вѣры является у него лишь однимъ изъ многихъ средствъ, облегчающихъ разумѣніе Писанія, и потому далеко не имѣетъ такого значенія въ данномъ случаѣ, какое приписывается Стефаномъ Яворскимъ Преданію. Вѣдь и протестанты, отвергая Преданіе, признаютъ необходимымъ руководствоваться при изъясненія Писанія своимъ катихизическимъ ученіемъ. Замѣчательно, что Теофанъ совершенно умалчиваетъ о твореніяхъ Св. Отцовъ Церкви, какъ пособіи для православнаго экзегета; молчаніе это далеко не случайно, ибо при той тщательной разработкѣ герминевтическаго вопроса, какое мы видимъ у Теофана, совершенно не вѣроятно предположеніе, что такое важное пособіе при истолкованіи Священнаго Писанія опущено было по забывчивости, или простому недосмотру.

Если сравнить ученіе Теофана объ опредѣленіи канона Священныхъ книгъ и ихъ истиннаго смысла съ ученіемъ объ этомъ Стефана Яворскаго, то отношеніе того и другаго ученія есть отношеніе противоположности. Если по Стефану для опредѣленія канона Священныхъ книгъ, ихъ неповрежденности и истиннаго смысла необходимо преемственно хранимое Церковью Преданіе, какъ живое ученіе апостольское, то по Теофану для этой же цѣли является вполнѣ достаточнымъ частное, индивидуальное сужденіе каждаго вѣрующаго, утверждающееся или на историческихъ свидѣтельствахъ (опредѣленіе Божественнаго авторитета Священныхъ книгъ), или на рациональныхъ основаніяхъ (изъясненіе Писанія). О способѣ

для опредѣленія неповрежденности Священнаго Писанія Теофанъ умалчиваетъ, ибо здѣсь не приложимы тѣ начала, которыми онъ хочетъ замѣнить Преданіе—неприложимо начало историческаго свидѣтельства, ибо оно потребовало бы въ данномъ случаѣ опредѣлить неповрежденность Священнаго Писанія чрезъ сличеніе его съ автографами Священныхъ писателей; неприложимо и начало раціональнаго обоснованія, ибо помимо преемственно передаваемого и хранимаго Церковью отъ временъ апостольскихъ Преданія мысль не имѣетъ никакой иной опоры для правильнаго сужденія о подлинномъ апостольскомъ ученіи.

Стремленіе Теофана замѣнить свидѣтельство общецерковнаго Преданія разумѣніемъ частнаго лица, утверждающимся на историческихъ и раціональныхъ основаніяхъ, выдвинуть значеніе частнаго разума предъ разумѣніемъ общецерковнымъ съ особенною ясностью выражается въ сужденіяхъ объ авторитетѣ соборовъ, преданій и Св. Отцовъ.

Теофанъ предпосылаетъ своему изложенію этого предмета небольшое вступленіе, въ которомъ объясняетъ, что будетъ говорить объ авторитетѣ соборовъ, преданій и отцовъ лишь въ отношеніи ихъ къ „вещамъ богословскимъ“. Богословскими же вещами онъ называетъ „тайнства нашей вѣры, каковы: тайна Пресвятыя Троицы, тайна воплощенія, искупленія“—вообще догматическія истины, имѣющія существенное значеніе для христіанской вѣры. Поэтому Теофанъ, по его словамъ, не считаетъ нужнымъ говорить объ авторитетѣ соборовъ относительно „священнодѣйствій, церковныхъ обрядовъ, уставовъ дисциплины, существующихъ для поддержанія благочестія и пресѣченія пороковъ, но не относящихся къ существу нашей вѣры, такъ чтобы безъ нихъ она не могла существовать. Итакъ вопросъ о томъ, могутъ ли соборы установить такой догматъ вѣры, который ни по буквѣ, ни по смыслу не заключается въ Писанія? „Можетъ ли соборъ, или какой-либо великій пастырь... установить новыя тайнства“, или заповѣди церковной сообщить силу и значеніе заповѣди Господней (какова, напр. заповѣдь: „чти отца твоего“ и пр.) (стр. 262—263)?

„Объ авторитетѣ соборовъ въ опредѣленіяхъ и постановленіяхъ этого рода, говоритъ Теофанъ, мы разсуждаемъ отрицательно по слѣдующимъ основаніямъ.“ 1) Соборы, прежде чѣмъ рѣшаютъ вопросы, много трудятся надъ тѣмъ, чтобы опредѣлить истину изъ Писанія... Много времени проходитъ въ препирательствахъ, и это не безъ издержекъ, трудовъ и огорченій...; а если бы можно было прямо провознести опредѣленіе, все дѣло рѣшилось бы въ кратчайшее время и весьма легко. Нужно было бы только собрать мнѣнія по одиночкѣ, и большинство дало бы заключеніе“. 2) „Многіе соборы заблуждались, каковы: Ариминійскій, Тирскій, Ефесскій второй и др.“ Критеріемъ для опредѣленія истинности или не истинности собора является Писаніе; соборъ, согласный съ Писаніемъ, есть истинный, несогласный же—не истинный. 3) Опредѣленія соборовъ не почитаются каноническимъ писаніемъ, хотя бы они не заключали ничего ложнаго... Какая была бы причина тому, что посланія Петра и Павла суть каноническія писанія, слово Божіе; а опредѣленіе 630 епископовъ (Халкидонскаго собора) не пользуются такимъ же авторитетомъ, между тѣмъ здѣсь и тамъ вѣчная истина. Въ чемъ же заключается причина этого, какъ не въ томъ, что опредѣленія соборовъ получаютъ свое значеніе отъ Писанія, и если бы отъ него не имѣли опоры, то ничего бы не значили“ (263—265). Слѣдуютъ другія, болѣе мелкія доказательства въ пользу этой же мысли; изложеніе ихъ опускаемъ.

Сущность высказаннаго объ авторитетѣ соборовъ состоитъ въ томъ, что постановленія соборовъ не могутъ служить особымъ и независимымъ отъ Писанія источникомъ вѣры и богословія, ибо и сами соборы основываются только на Писаніи, какъ на единственномъ началѣ для христіанской вѣры и мысли; соборы могутъ даже погрѣшать, если только они оказываются въ противорѣчій съ Писаніемъ.

Въ высшей степени важно опредѣлить о какихъ именно соборахъ—вселенскихъ или помѣстныхъ здѣсь говорится. Самъ Теофанъ не высказывается объ этомъ ясно, и эта не опредѣленность у него не случайна. Соотвѣтственно взгляду на Писаніе, какъ на единственное начало христіанской вѣры и

богословія, Теофану нужно было отвергнуть въ области догматическаго вѣроопредѣленія авторитетъ всѣхъ соборовъ, даже вселенскихъ. Но высказать эту мысль прямо о вселенскихъ соборахъ, указавъ при этомъ однимъ изъ основаній ея—заблуждаемость соборовъ, какъ это дѣлаетъ Теофанъ, конечно не возможно было для богослова Православной Церкви; отвергнуть же догматическій авторитетъ только помѣстныхъ соборовъ для цѣли Теофана было не достаточно. Поэтому Теофанъ говоритъ объ авторитетѣ соборовъ вообще, чтобы при такой неопредѣленной постановкѣ вопроса отрицательное рѣшеніе его не могло оказаться въ слишкомъ очевидномъ противорѣчій съ православнымъ ученіемъ; однако же Теофанъ при всякомъ удобномъ случаѣ примѣняетъ отрицательные взгляды свои на соборы вообще ко всѣмъ соборамъ безъ исключенія, подставляя подъ неопредѣленное понятіе „собора вообще“ то помѣстный, то вселенскій соборъ. Такъ, когда Теофанъ говоритъ, что соборы могутъ погрѣшать, то въ доказательство этого приводитъ нѣсколько примѣровъ заблуждавшихся *помѣстныхъ* соборовъ; но когда онъ дѣлаетъ отсюда выводъ, что постановленія соборовъ по этой причинѣ не могутъ служить началомъ богословія, но сами должны почерпать свое ученіе изъ Писанія, и посему должны уступать въ своемъ значеніи каноническимъ книгамъ, онъ указываетъ уже на 4-й вселенскій Халкидонскій соборъ. Это постоянное смѣшеніе вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и примѣненіе къ первымъ того, что можетъ быть относимо только ко вторымъ, вообще проходить чрезъ весь отдѣлъ „объ авторитетѣ соборовъ“.

Но если соборы не заключаютъ въ самихъ себѣ основанія для признанія ихъ постановленій истинными, если они даже могутъ погрѣшать въ своихъ опредѣленіяхъ при несогласіи съ Священнымъ Писаніемъ, то кто же можетъ опредѣлять согласіе или несогласіе постановленій соборовъ съ Священнымъ Писаніемъ, ихъ истинность или ложность? Очевидно не новый соборъ, ибо и относительно сего послѣдняго возникаетъ тоже требованіе—опредѣлить согласіе его постановленій съ Священнымъ Писаніемъ. Слѣдовательно, высшимъ судьей надъ соборными опредѣленіями необходимо долженъ быть каждый

вѣрующій въ отдѣльности. Мысль эта не высказывается прямо Теофаномъ, но необходимо вытекаетъ изъ его ученія о возможности для соборовъ заблуждаться (безъ исключенія даже вселенскихъ соборовъ, которые по православному ученію являются послѣдними и наивысшими, притомъ непогрѣшимыми рѣшителями всѣхъ недоумѣній какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и помѣстныхъ соборовъ). Но если отрицается начало непогрѣшиваго обще-церковнаго разумѣнія, то тѣмъ самымъ утверждаются высшія права частнаго разума въ дѣлѣ вѣры и жизни христіанской. Начало личнаго разумѣнія, которое ставитъ Теофанъ на мѣсто Преданія при опредѣленіи канона Священныхъ книгъ и ихъ разумѣнія, положительно возвышается теперь и надъ обще-церковнымъ сознаніемъ, выражаемымъ въ вѣроопредѣленіяхъ соборовъ.

Впрочемъ Теофанъ не могъ сдѣлать этихъ естественныхъ выводовъ изъ своего ученія объ авторитетѣ соборовъ; сознательно или безсознательно онъ часто противорѣчитъ себѣ, чтобы не противорѣчить слишкомъ открыто православной Церкви. Такъ поступаетъ онъ и въ ученіи объ авторитетѣ соборовъ. Хотя важность и значеніе соборовъ опредѣляется согласіемъ ихъ съ Писаніемъ, открываемымъ частнымъ разумомъ, однакоже Теофанъ признаетъ, что и при этомъ „авторитетъ соборовъ, особенно вселенскихъ, но истинныхъ соборовъ, поистинѣ великъ, и того, кто захотѣлъ бы противорѣчить ихъ опредѣленіямъ, по справедливости должно почитать еретикомъ. Впрочемъ этотъ авторитетъ основывается на томъ, что соборы раскрываютъ мысль Писанія, т. е., Самаго Бога, и дѣлаютъ это легче и лучше, чѣмъ частные учителя въ отдѣльности, хотя бы ихъ было и много. Въ собраніи многихъ, разсуждающихъ серьезно и вѣрно объ одномъ и томъ же предметѣ, скорѣе разсѣивается тьма и возсіяваетъ свѣтъ истины, такъ какъ что отъ меня укрывалось, открываетъ другой, и что ему не пришло въ голову, иному приходитъ, и одинъ можетъ замѣтить ошибку другаго, которой не видѣлъ тотъ, кто ошибался“.

Теофанъ какъ бы нарочно уклоняется прямо назвать вселенскіе соборы непогрѣшимыми; онъ неопредѣленно говоритъ

о „великомъ авторитетѣ“ этихъ соборовъ, и авторитетъ ихъ сравнительно большій каждаго частнаго мнѣнія онъ желалъ бы утвердить не на канонической почвѣ, а на научномъ основаніи, именно на томъ, что при обсужденіи спорнаго вопроса многими легче избѣжать односторонностей и промаховъ, которые возможны при единичномъ обсужденіи его. Но въ такомъ случаѣ было бы гораздо цѣлесообразнѣе предоставить рѣшеніе возникающихъ недоумѣній не собору епископовъ, а комиссіи ученыхъ, которые могли бы рассмотреть дѣло еще съ ббльшею основательностью и безпристрастіемъ, чѣмъ епископы. Очевидно, что авторитетъ соборовъ основывается не на ученыхъ преніяхъ епископовъ, а на свидѣтельствovanіи каждымъ вѣры своей помѣстной Церкви. Это понималъ и Теофанъ; поэтому онъ продолжаетъ объ авторитетѣ соборовъ: „особенно важнымъ то, что Духъ Св. и благодать Христова соприсутствуютъ истинному собору. Ибо Христосъ общалъ съ нами быть „во вся дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. 28, 20)... Но Христосъ присутствуетъ на соборѣ не откровеніемъ новыхъ тайнъ—этого Христосъ никогда не общалъ, но Онъ присутствуетъ, просвѣщая болѣе умы благочестивыхъ богослововъ, болѣе, говорю, чѣмъ могли бы они сдѣлать въ одиночку... Вотъ при такомъ условіи соборъ не погрѣшимъ въ опредѣленіи догматовъ и имѣетъ величайшій авторитетъ“ (стр. 267—269).

Слѣдующіе за симъ отдѣлы „объ авторитетѣ преданій и Св. Отцовъ“, какъ уже было сказано, принадлежатъ не Теофану, а одному изъ продолжателей его труда. Но такъ какъ оба эти отдѣла представляютъ въ сущности выводы изъ ученія Теофана о Священномъ Писаніи, то мы вкратцѣ изложимъ содержаніе ихъ и тѣмъ самымъ представимъ существенныя черты Теофановыхъ воззрѣній на Преданіе.

Преданіе имѣетъ разныя значенія. Иногда оно употребляется въ смыслѣ: 1) ученія Спасителя и апостоловъ, преданнаго сначала устно, а потомъ записаннаго въ Священныхъ книгахъ; 2) или естественнаго вывода изъ Писанія; 3) или Церковнаго толкованія Священнаго Писанія; 4) или вѣко-торого „искусства“ касательно совершенія Богослуженія, уст-

ройства и дисциплины Церкви; 5) или, наконецъ, особаго и отличнаго отъ Писанія источника догматовъ, которые не заключаются въ Писанія. Въ 1-мъ и 2-мъ смыслѣ Преданіе ничѣмъ не отличается отъ Писанія; въ 3-мъ своемъ значеніи оно можетъ быть принято, если только оно вполне согласно съ Писаніемъ; въ 4-мъ значеніи оно не подлежитъ нашему обсужденію, ибо касается не догматическихъ истинъ, а богослужебной и канонической стороны церковной жизни; наконецъ, въ 5-мъ значеніи, т. е., въ смыслѣ источника догматовъ, которые ни по буквѣ, ни по смыслу не заключались бы въ Писаніи, Преданіе безусловно отвергается на основаніяхъ, высказанныхъ ранѣе Теофаномъ, именно: а) только одно Писаніе является началомъ вѣры и богословія, б) только оно одно запечатлѣнно авторитетомъ Божественнаго происхожденія, в) только оно является единственно необходимымъ для истиннаго Богопознанія и Богопочитанія, и наконецъ г) только оно является совершенно полнымъ, яснымъ и потому оно не нуждается ни въ какомъ стороннемъ восполненіи или разъясненіи.

Писанія Отцовъ также не имѣютъ значенія аподиктического свидѣтельства, рождающаго вѣру; они могутъ служить лишь пособіями въ разработкѣ разныхъ богословскихъ вопросовъ.

Если кратко опредѣлить отличіе ученія о Преданіи и его значеніи Стефана Яворскаго отъ такого же ученія Теофана Прокоповича, то оно состоитъ въ томъ, что по Стефану Преданіе есть часть Божественнаго Откровенія, хранящаяся въ сознаніи Церкви, и потому оно служитъ особымъ и отличнымъ отъ Писанія источникомъ догматовъ вѣры, и имѣетъ исключительное значеніе не только при опредѣленіи Богослужебной и канонической стороны церковной жизни, но и при опредѣленіи канона Священныхъ книгъ, ихъ неповрежденности и истиннаго смысла. Между тѣмъ по Теофану Преданіе не признается какъ особый источникъ для истинъ вѣры, и догматическое значеніе его признается постольку, поскольку оно согласуется съ Писаніемъ, служащимъ единственнымъ началомъ христіанской вѣры и жизни; даже опредѣленіе Божественнаго авторитета Священныхъ книгъ,

ихъ канона и истиннаго смысла утверждается не на свидѣтельствѣ Преданія, а на сужденіи частнаго разума, основывающагося или на историческихъ данныхъ, или на рациональныхъ соображеніяхъ; единственною сферою церковной жизни, гдѣ за Преданіемъ признается полная важность и значеніе, является область богослужебныхъ, каноническихъ и дисциплинарныхъ учреждений.

Какой же изъ высказанныхъ взглядовъ на Преданіе является согласнымъ съ воззрѣніемъ самой Церкви?

При рѣшеніи этого вопроса обратимъ прежде всего вниманіе на тотъ очень важный фактъ, что первоначальное сообщеніе людямъ христіанской вѣры совершалось исключительно чрезъ устную проповѣдь. Путемъ устной проповѣди общалъ свое ученіе Самъ Божественный Основатель христіанской Церкви; чрезъ *проповѣдываніе* же и *наученіе* повелѣлъ Онъ и Своимъ апостоламъ распространять Его ученіе; *проповѣдывать Слово* завѣщали апостолы и своимъ преемникамъ. Но Христосъ не оставилъ апостоламъ и всѣмъ своимъ послѣдователямъ письменнаго изложенія своего ученія; точно также и апостолы не считали существенно относящимся къ дѣлу проповѣди христіанства письменное изложеніе Христова ученія; поэтому весьма не многіе изъ апостоловъ оставили намъ свои писанія, появленіе которыхъ вызвано было различными случайными обстоятельствами; отъ большинства же Богодуховенныхъ провозвѣстниковъ Христіанства вовсе не осталось письменныхъ памятниковъ ихъ ученія. Факты эти не случайны. Способъ распространенія и утвержденія христіанства чрезъ устную проповѣдь находятъ свое основаніе вообще въ томъ, что христіанство не есть религіозно-философская доктрина, которую можно было бы заключить въ писанія и удобно распространить путемъ литературныхъ произведеній Христіанство есть прежде всего живая сила, возраждающая людей; поэтому оно находитъ для себя выраженіе не въ Писаніи, а главнымъ образомъ въ фактахъ живой дѣйствительности, въ живомъ учрежденіи — Церкви, въ которой чрезъ непосредственную передачу отъ одного живаго лица къ другому сообщается созидаящая сила благодати Божіей, и отъ одной мысли къ

другой передается истинное разумѣніе ученія Христова. Отсюда Церковь имѣетъ очень важное значеніе какъ въ нравственномъ, такъ и въ догматическомъ отношеніи, т. е., для поддержанія истинно христіанской жизни и сохраненія истинно христіанскаго ученія. Мы укажемъ только значеніе Церкви для сохраненія въ цѣльности и неповрежденности Божественной истины, чѣмъ опредѣлится догматическая важность и значеніе Преданія.

Христіанская истина должна сохраняться неизмѣнною на всѣ времена до скончанія вѣка. Надлежало избрать такой органъ сохраненія ея, при которомъ она постоянно оставалась бы тождественною и равною себѣ. Но какъ найти такой органъ неизмѣннаго храненія истины въ жизни человѣческой, когда самая сущность жизненнаго процесса есть непрерывное измѣненіе? Повидимому, единственно возможное человѣческое средство дать Божественной истинѣ неизмѣнное и устойчивое храненіе состоитъ въ томъ, чтобы заключить эту истину въ письмена. Но письмо хранить неизмѣнно только букву, но оно не можетъ обезпечить неизмѣнность пониманія этой буквы человѣческой мыслию. При томъ же ввѣрить храненіе истины Божественной письменамъ, значило бы подвергать ее всѣмъ случайностямъ, порчѣ, искаженіямъ, даже утерѣ, какія возможны со всякой хартіей. Поэтому одно только писаніе не достаточно для храненія Христіанскаго ученія. Божественная мысль лишь тогда можетъ неизмѣнно храниться и не затеряться въ родѣ человѣческомъ, когда она ввѣрена храненію мысли же (человѣческой), написана не чернилами и тростію на хартіи, но и чрезъ непосредственное воздѣйствіе живаго человѣка написана на скрижаляхъ сердца другаго человѣка. Эта живая передача Христова ученія отъ одного человѣка къ другому и есть Преданіе по его формальной сторонѣ.

Но если бы даже Писаніе было совершенно достаточно для неизмѣннаго храненія Божественной истины, все-таки Преданіе не потеряло бы своего значенія.—Слово хотя и есть выраженіе мысли, но выраженіе не адекватное; оно скорѣе символъ мысли, чѣмъ воплощеніе ея; оно возбуждаетъ насъ только къ умственной работѣ и мысль влагается въ наше сознаніе не

словомъ, но образуется активнымъ мыслительнымъ процессомъ по поводу слышимыхъ словъ. Поэтому невозможно передать чрезъ слово какую либо мысль такъ, чтобы оно всегда и у всѣхъ вызывало эту именно мысль. Не нужно забывать, что слово, какъ и всѣ вообще обнаруженія ограниченной природы человѣка, неизбѣжно носить на себѣ печать своего времени, своего народа, наконецъ, своего автора. Одна и та же мысль въ устахъ одновременныхъ и разноплеменныхъ авторовъ получаетъ слишкомъ ощутительныя особенности. Оттого иногда какое нибудь философское или религиозное ученіе, вѣреннее для храненія письменамъ, чрезъ два—три поколѣнія измѣняется, переточковывается, а то и просто не понимается какъ должно. Вѣрить христіанскую истину только Писанію значило бы породить безконечныя споры, разногласія, извращенія истины, что дѣйствительно мы и видимъ у тѣхъ, которые порвали связь съ живымъ Преданіемъ вселенской Церкви. Совершенная передача и правильное пониманіе Божественной истины возможны только въ томъ случаѣ, когда эта истина, будучи претворена въ человѣческую мысль путемъ непрерывнаго преемства, передается отъ сознанія одного христіанскаго поколѣнія къ сознанію другаго. Преемство ученія въ Церкви имѣетъ такую же важность для теоретической стороны христіанства (вѣры), какъ преемство Іерархіи для практической стороны его (жизни) при сообщеніи вѣрующимъ благодати Св. Духа. „Пастыри, говоритъ Св. Иринеѣ Ліонскій, имѣютъ преемство отъ Апостоловъ и по благоволенію Отца, вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, пріяли несомнѣнный даръ истины“ (Adv. haeres, lib. IV, cap. 43).—При такомъ способѣ храненія Божественной истины не возможно уже извращеніе или искаженіе ея, ибо она отъ мысли переходитъ въ мысль; преемство же такой передачи отъ апостоловъ ручается намъ, что ученіе, преподаваемое намъ, есть именно ученіе, вышедшее изъ устъ Самаго Спасителя и чрезъ Апостоловъ путемъ непрерывной живой передачи дошло неизмѣннымъ и до нашихъ временъ. На этомъ основывается значеніе Преданія по его содержанію, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія.

Наконецъ, нужно помнить, что христіанство не есть теорія, назначенная для привилегированнаго класса ученыхъ, но оно

есть универсальная религія, долженствующая обнять все чело-вѣчество безъ различія „эллиновъ и скивовъ“, культурныхъ и варваровъ, ученыхъ и неграмотныхъ, взрослыхъ и дѣтей. Всякому, кто имѣетъ челоуѣческое достоинство, на какой бы ступени развитія онъ ни стоялъ, даровано Христомъ право на обладаніе возвѣщенной Имъ истиной. Но это право оказалось бы не осуществимымъ, если бы Христова истина заключена была только въ Писаніи, ибо она была бы тогда достояніемъ только ученыхъ экзегетовъ, а не всѣхъ, носящихъ имя Христова. Необходимо живое проповѣданіе и живая передача христіанской истины, чтобы она сдѣлалась достояніемъ дѣйствительно всей Церкви.

Итакъ, мы видимъ, что Преданіе является необходимою и незамѣнимою формою храненія и распространенія между людьми Божественнаго Откровенія, не теряя своего значенія и при существованіи Священнаго Писанія. Хранительницею Преданія является Вселенская Церковь Христова; голосъ ея и есть собственно Преданіе. Мы слышимъ этотъ голосъ въ ученіи ея Отцовъ и особенно соборовъ; на вселенскихъ же соборахъ онъ служитъ непогрѣшимымъ и безусловно обязательнымъ на всѣ времена выраженіемъ церковнаго догматическаго сознанія. Поэтому вполне понятно, почему выраженіе вселенскаго церковнаго сомознанія уравнивается Св. Отцами и символическими книгами Церкви съ Священнымъ Писаніемъ, которое въ сущности также есть выраженіе вселенскаго сомознанія Церкви. „Сознаю, говоритъ св. Григорій Великій, я такъ же приѣмлю и уважаю 4 вселенскихъ собора (бывшихъ до его времени), какъ 4 книги Св. Евангелія“ (Epist. 25). А православная Церковь говоритъ: „свидѣтельство католической Церкви не меньшую имѣетъ силу, какъ и божественное Писаніе. Поелику виновникъ того и другаго есть Духъ Св., то все равно, отъ Писанія ли научаться, или отъ вселенской Церкви... Вселенская Церковь, такъ какъ она никогда не говорила и не говоритъ отъ себя, но отъ Духа Божія (Котораго она непрестанно имѣетъ и будетъ имѣть своимъ Учителемъ до вѣка) никакъ не можетъ ни погрѣшать, ни обманывать, ни обманываться, но подобно Божественному Писанію непогрѣшительна и имѣетъ всегдашнюю важность“ (Посл. Вост. Патр., чл. 2, снес. 12).

Послѣ этого совершенно несомнѣнно открывается, что Пре-

даніе есть особый и самостоятельный источникъ догматовъ вѣры, ибо изъ своего сознанія почерпаетъ Церковь ученіе Христово и *выводитъ всѣ догматы*; если же на вселенскихъ соборахъ при вѣроопредѣленіяхъ Церковь и ссылается на Писаніе, то дѣлаетъ это не для доказательства своихъ догматовъ, а для засвидѣтельствованія хранимой его истины, показывая, что содержимое ею ученіе постоянно и неизмѣнно согласовалось и согласуется съ ученіемъ апостольскимъ. Эту мысль выражаетъ Церковь въ слѣдующихъ словахъ своей символической книги: „живя и поучаясь въ Церкви, въ которой преемственно продолжается устная апостольская проповѣдь, человекъ можетъ изучать догматы христіанской вѣры отъ вселенской Церкви, и это потому, что *сама Церковь не изъ Писанія выводитъ свои догматы, а имѣетъ оныя въ готовности*; если же она, разсуждая о какомъ-нибудь догматѣ, приводитъ опредѣленные мѣста Библіи, то это не для вывода своихъ догматовъ, а только для подтвержденія оныхъ, и кто основываетъ свою вѣру на одномъ Писаніи, тотъ еще не достигъ полной вѣры и не знаетъ ея свойствъ“ (Посл. Вост. Патр. чл. 2-й). Та же мысль прекрасно развита св. Иринеємъ, когда онъ считаетъ единственнымъ критеріемъ истинности извѣстнаго ученія согласіе его съ Преданіемъ, хранящимся въ Церкви, и ложность еретическихъ измышленій доказываетъ противорѣчіемъ ихъ этому вселенскому Преданію. „Не должно искать истины у другихъ, говорить онъ, но должно искать ее въ Церкви, въ которую, какъ бы въ богатую сокровищницу, апостолы положили все, что относится къ истинѣ. Здѣсь кто хочетъ, да почерпаетъ себѣ животворное питіе; здѣсь-то дверь жизни, всѣ же другіе суть тати и разбойники, и потому должно убѣгать ихъ, а должно любить то, что исходитъ отъ Церкви,“ (Adr. haer. lib. III, с. 44).

Теперь совершенно понятно, какой нужно сдѣлать выводъ объ ученіи о Преданіи Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича. Ученіе перваго православно. Признавая Преданіе особымъ источникомъ догматовъ вѣры и уравнивая его Писанію, Стефанъ высказываетъ то, чему учитъ и Церковь устами Св. Отцовъ и своими символическими книгами. Признаніе Преданія основой не только при опредѣленіи богослужбной и канонической областей церковной жизни, но и для установленія ка-

нона Священныхъ книгъ, ихъ неповрежденности и истиннаго смысла даетъ полное выясненіе значенія Преданія въ Церкви.

Точно также вполнѣ понятно, что ученіе Теофана о Преданіи не можетъ быть признано православнымъ: оно выражаетъ болѣе протестантскій взглядъ на Преданіе, чѣмъ воззрѣніе Православной Церкви. Ибо признаніе Писанія единственно полнымъ, яснымъ и необходимымъ источникомъ вѣры и поставленіе частнаго разума на мѣсто общецерковнаго сознанія въ дѣлѣ опредѣленія канона Священныхъ книгъ и ихъ истиннаго смысла разлагаетъ начало Церковнаго авторитета, поставляя на его мѣсто принципъ индивидуализма въ области вѣры и жизни христіанской. Нельзя также согласиться съ тою мыслию Теофана, что Церковь въ лицѣ соборовъ почерпаетъ догматы изъ Писанія. Доводъ Теофана въ пользу этой мысли, состоящій въ томъ, что на соборахъ бывають продолжительныя пренія и тщательныя изысканія въ Писаніи, не доказателенъ: пренія и изслѣдованія Писанія на вселенскихъ Соборахъ могутъ быть, особенно въ виду опроверженія ложныхъ ученій, для чего и собирались соборы, но могутъ и не быть, ибо Церковь выводитъ свои догматы не изъ Писанія, а изъ хранящагося въ ея сознаніи апостольскаго ученія (Посл. Вост. Патр. чл. 2). Совершенно не вѣрна также и та мысль Теофана, будто всѣ догматы вѣры можно вывести изъ Писанія; лучшимъ опроверженіемъ этой мысли служить то, что всѣ вообще протестантскія секты, принимающія Писаніе, не имѣють въ полнотѣ тѣхъ догматовъ, какіе содержитъ Православная Церковь; а между тѣмъ протестантскихъ ученыхъ далеко нельзя обвинить въ незнаніи ими Св. Писанія, или въ недостаточной проникательности ихъ. Притомъ же отверженіе Преданія и признаніе Теофаномъ „богословскаго силлогизма“ для вывода догматовъ вѣры изъ Писанія переводитъ Христіанскую вѣру и богословіе съ твердой почвы вселенскаго Преданія на шаткое основаніе раціонализма и лишаетъ догматы ихъ значенія безусловно-прочныхъ нормъ для жизни и мысли Христіанина, подчиняя выведеніе ихъ богословствующему разуму частнаго лица, всегда недостаточному при установленіи безусловныхъ и всеобщихъ основъ жизни и мысли человѣчества.

Говоря о не православіи ученія Теофана о Преданіи, мы

считаемъ нужнымъ оговориться, что тщательно отличаемъ отъ этого вопроса другой сходный съ нимъ—о православіи Теофана, какъ человѣка. Теофанъ не православенъ, какъ богословъ, но онъ несомнѣнно православенъ, какъ человѣкъ. Это видно изъ того, что онъ въ области вѣро-и-правоученія содержалъ все, чему учить Православная Церковь, а иногда даже высказывался совершенно противно своимъ протестантскимъ взглядамъ на Преданіе. Такъ въ *Apologia fidei*, cap. 52 онъ называетъ согласіе всѣхъ Отцовъ почти Божественнымъ вѣщаніемъ (*prope divinum oraculum*); здѣсь же онъ опровергаетъ противъ протестантовъ высказанную имъ же мысль о повѣркѣ Священнымъ Писаніемъ постановленій Соборовъ, совершенно справедливо замѣчая: „развѣ вы думаете, что опредѣленія соборовъ могутъ быть не согласны съ Писаніемъ? и кто далъ вамъ право разбирать, сравнивать и обсуждать ихъ? Мы исповѣдуемъ, что вселенскіе соборы, законно признанные, суть непогрѣшимое и вѣрнѣйшее руководство вѣры“¹⁾.

Были, конечно, особыя причины, какъ личныя, такъ и историческія, заставившія Теофана зайти такъ далеко въ протестантскую крайность при ученіи о Преданіи; но въ задачу нашу не входитъ разъясненіе вліянія этихъ причинъ.

Многіе мелкіе недостатки, противорѣчія, смѣшенія понятій, которые можно найти какъ у Теофана, такъ особенно у Стефана, мы опускаемъ, ибо разборъ ихъ нисколько не измѣнилъ бы и не разъяснилъ бы высказаннаго нами общаго взгляда на ученіе о Священномъ Преданіи того и другаго Святителя.

М. Савкевичъ.

¹⁾ Недостаточное вниманіе къ различію этихъ двухъ вопросовъ: о православіи Теофана, какъ богослова и какъ человѣка, послужило для нѣкоторыхъ (да и теперь служатъ) причиною сбивчивости, путаницы и натяжекъ въ сужденіяхъ о характерѣ Теофановыхъ воззрѣній на Священное Писаніе и Священное Преданіе. Исходя изъ того несомнѣнно вѣрнаго взгляда, что Теофанъ былъ православенъ, какъ человѣкъ, они стали доказывать православный характеръ и его ученія о Преданіи, отчего неизбѣжно должны были прибѣгать къ натяжкамъ, перетолкованію ученія Теофана и къ присвоенію ему своихъ мыслей; примѣръ такого смѣшенія этихъ двухъ различныхъ вопросовъ и происшедшую отсюда путаницу понятій можно видѣть въ почтенномъ изслѣдованіи Червяковскаго о „Введеніи въ Богословіе Теофана Прокоповича“, помѣщенномъ въ Христіанскомъ Читаніи за 1876—78 гг.

ЗАПАДНАА СРЕДНЄВѢКОВАА МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Не смотря на то, что друзья Божіи уже въ началѣ своего появленія въ Германіи насчитывали большое количество послѣдователей, у нихъ не замѣчалось общихъ интересовъ и общихъ стремленій, вызываемыхъ переживаемою дѣйствительностью. Попытки къ организаціи общества друзей Божіихъ и къ опредѣленію для нихъ извѣстнаго рода реформаторскихъ задачъ принадлежали *Николаю Базельскому*. Мы можемъ познакомиться съ нимъ по его собственнымъ автобіографическимъ даннымъ, въ полной достовѣрности которыхъ трудно убѣдиться, такъ какъ въ нихъ представляется цѣлый рядъ сверхъестественныхъ явленій, испытываемыхъ лично самимъ авторомъ въ его уединенной жизни ¹⁾. По жизни своей это былъ одинъ изъ такихъ-же религіозныхъ экстатиковъ, къ которымъ принадлежали и знакомыя намъ нѣмецкія монахини. Характерно въ жизни Николая Базельскаго то, что свои мысли и чувства онъ въ большей степени, чѣмъ другіе мистики приписывалъ не себѣ, а высшему сверхъестественному озаренію, подѣ вліяніемъ котораго онъ находился какъ бы непрерывно и часто явно преднамѣренно

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, 1893 г.

¹⁾ Николаю Базельскому приписывается цѣлый рядъ такихъ сочиненій, изъ которыхъ болѣе важны слѣдующія: *Der gefangene Ritter*, написанное въ 1349 г.; 2) *Von zwei jungen fünfzehnjährigen Knaben*, написанное около 1352 г.; 3) *Das Buch von den fünf Mannen*, написанное около 1377 г. Эти сочиненія и даютъ матеріалъ для его біографіи.

облекалъ свою личность особою таинственностью, подобно Эккарту, скрывая даже отъ нѣкоторыхъ изъ своихъ послѣдователей настоящее мѣсто своего жительства и частныя собственно житейскія обстоятельства, при которыхъ происходили описываемые имъ опыты ¹⁾).

Все показываетъ, что въ немъ фантазія брала сильный перевѣсъ надъ разумомъ. Николай Базельскій впадалъ, подобно другимъ мистикамъ, въ самообольщеніе относительно своего совершенства, допускалъ немало различныхъ заблужденій, но въ общемъ по своей высокой сердечной религіозной настроенности, представлявшей полную противоположность суевѣрному формализму и безнравственной массѣ мірянъ, къ которымъ принадлежалъ, онъ могъ возбуждать къ себѣ нѣкоторое сочувствіе даже со стороны такихъ лучшихъ современниковъ, которые не могли мириться съ мистицизмомъ. Николай Базельскій (1308—1393) былъ родомъ изъ Верхней Германіи; происходилъ изъ богатой купеческой фамиліи и самъ занимался въ молодости торговлей. Первоначальное воспитаніе его прошло безъ всякаго вліянія Церкви. Только на *четырнадцатомъ году* онъ побывалъ во храмѣ въ праздникъ Пасхи. Торжественное богослуженіе произвело на молодого человѣка, отличавшагося отъ природы сентиментальностью, сильное впечатлѣніе. Онъ сталъ съ этого времени часто посѣщать храмъ. Церковныя священнодѣйствія и проповѣди, примѣненные къ объясненію обстоятельствъ изъ земной жизни Иисуса Христа, поразили его своею новизною. Онъ созналъ, что до сихъ поръ не былъ христіаниномъ, такъ какъ велъ легкомысленную и порочную жизнь. Поэтому рѣшился измѣнить ее. Несмотря на сдѣланное предложеніе, онъ отказался отъ вступленія въ бракъ съ избранною невѣстою, когда увидѣлъ, что она руководствовалась при выборѣ его корыстными расчетами, палъ на колѣни предъ распятіемъ и сталъ молить Бога открыть ему новый родъ жизни. Въ началѣ этой молитвы имъ овладѣлъ необыкновенный страхъ въ ожиданіи того от-

¹⁾ Этимъ объясняется, что нѣкоторые ученые, старавшіеся изслѣдовать біографію Николая Базельскаго, по темнотѣ и спутанности важнѣйшихъ фактовъ приходили къ различнымъ выводамъ о его личности. Это видно изъ цитованныхъ сочиненій Жюндта и Шмидта.

вѣта, какой долженъ послѣдовать отъ Бога, но въ то же время онъ испыталъ радость отъ предпринятаго намѣренія всецѣло предаться волѣ Божіей. И вотъ, когда Николай Базельскій устремилъ свои глаза на распятіе, то увидѣлъ, что оно опускается внизъ и ему казалось, будто онъ слышитъ голосъ, повелѣвающій отречься отъ міра, взять крестъ и слѣдовать за Христомъ. Потомъ распятіе поднялось и голосъ замолкъ. „Я испыталъ тогда, говорить мистикъ, такую пламенную любовь къ Богу, что всѣ блага этого міра утратили для меня свою цѣнность. Я совершенно забылъ о своей невѣстѣ, какъ будто никогда ее не видѣлъ. Теперѣ мысль о суетности міра, объ обманчивости удовольствій, приводящихъ къ горькимъ разочарованіямъ тѣхъ, которые ими плѣняются, не покидала меня. „Жалкая презрѣнная тварь“, думалъ онъ о себѣ, „какъ я могъ быть безчувственнымъ къ вѣчности, ослѣпляясь радостями этого міра! Пусть другіе забываютъ Бога, а мы будемъ бодрствовать надъ собою“. Николай Базельскій сознавалъ, что прогнѣвилъ Бога своею прошедшею жизнію и глубокое раскаяніе овладѣло имъ. „Милосердный Господи“, взывалъ онъ, „сжался надо мною и приди ко мнѣ на помощь. Человѣкъ не можетъ оставаться безъ любви: онъ любитъ тварь, или Бога, но двоякая любовь не можетъ совмѣщаться въ одной душѣ. Я отрѣшаюсь отъ живаго, обманчиваго міра и отъ всѣхъ тварей. Ты невинно пострадалъ за меня жалкаго грѣшника; я готовъ также лучше умереть, чѣмъ вполнѣ заслужилъ, чѣмъ вновь измѣнить Тебѣ“¹⁾.

Къ мученіямъ душевнымъ присоединились физическія страданія подъ вліяніемъ испытываемыхъ аффектовъ, но готовность Николая Базельскаго избрать иной родъ жизни была неизмѣнна. „Когда моя свободная воля приняла опредѣленное рѣшеніе, тѣлесная природа возстала противъ этого. Кровь хлынула изъ меня носомъ и ртомъ вслѣдствіе сокрушенія духа о томъ, что я долженъ былъ навсегда оставить. Ну, моя природа, воскликнулъ онъ, прими свой жребій: ты должна пострадать. Пусть моя лѣвая рука представитъ мою злую порочную природу, ибо

¹⁾ Jundt, Les Amis de Dieu, p. 74. Von zwei jungen fünfzehnjährigen Knaben, s. 81. Das Buch von den zwei Mannen, s. 286.

она слишкомъ долго слѣдовала по ложному пути неправды и заблужденій. Полагая свою лѣвую руку въ правую, я даю отнынѣ обѣтъ любить одного Бога. Я буду молить Его руководить моею неопытностію и открыть мнѣ, съ какою молитвою я долженъ отнынѣ обращаться къ Нему, какой родъ жизни я долженъ вести, какимъ упражненіемъ я долженъ заниматься“. Падая на колѣни, онъ сказалъ: „отнынѣ я предаю Тебѣ свою свободную волю; дѣйствуй въ будущемъ со мною такъ, какъ Тебѣ будетъ угодно—пріятно-ли это для меня, или непріятно! Въ тотъ моментъ, говоритъ Николай Базельскій, когда я такимъ образомъ молился во всей простотѣ сердца и со всѣмъ смиреніемъ приносилъ въ жертву свою волю, не смотря на страданіе и тоску, я ощутилъ особое состояніе во всей своей физической природѣ; я осязательно увидѣлъ своими глазами прекрасный и свѣтлый лучъ, озарившій меня и среди этого ослѣпительнаго свѣта былъ восхищенъ въ себѣ самомъ; я забылъ все въ мірѣ и себя самого; въ этомъ свѣтѣ я удостоенъ былъ созерцанія сверхъестественныхъ чудесъ, наполнившихъ меня радостью; о нихъ говорить я не могу, ибо чудеса эти неописуемы. Я знаю одно: если-бы я могъ вѣчно оставаться въ этомъ состояніи, то ничего больше не могъ-бы желать. Но то время, въ теченіе котораго продолжалось подобное блаженство, было очень коротко. Прийдя въ себя, я чувствовалъ, что мое сердце было такъ полно опьяняющей сверхъестественной радости, будто готово было разорваться на части и я подумалъ: Возлюбленный мой Боже, каковы должны быть тѣ благодѣянія, которыми Ты надѣляешь людей, слѣдующихъ Тебѣ долгіе годы, если Ты оказалъ столь чудесную милость мнѣ бѣдному грѣшнику, который едва только отрѣшился отъ міра!“ ¹⁾ Отказъ отъ женитьбы навлекъ на Николая Базельскаго ненависть и презрѣніе не только родителей невѣсты, но и всѣхъ его знакомыхъ. Вездѣ, гдѣ ни являлся, онъ служилъ предметомъ насмѣшекъ и нападокъ даже со стороны тѣхъ, которые его особенно уважали. Онъ рѣшился прекратить сношенія съ обществомъ, продалъ свой домъ, расположенный въ

¹⁾ Jundt, les Amis de Dieu p. 75.

прекрасной части города и удалился въ глухой кварталъ, населенный бѣднѣйшимъ классомъ жителей. Въ это время ему было 26 лѣтъ. И вотъ теперь онъ дѣлается другомъ Божиимъ, вообразивъ себя такимъ лицомъ, чрезъ котораго Богъ въ силу своей особой близости совершитъ великія и чудесныя дѣла; разрывъ съ міромъ былъ рѣшенъ, но обращеніе къ новой жизни только начиналось. Надобно было еще выдержать пятилѣтнюю внутреннюю борьбу, чтобы удостоиться отъ Бога восхищенія неизреченными красотою и достигнуть высшей степени религиозной жизни ¹⁾.

Въ теченіе перваго года Николай Базельскій предался со всеѣмъ пыломъ новообращеннаго аскетическимъ подвигамъ. При полномъ отреченіи отъ всеѣхъ благъ, онъ думалъ не только о подавленіи своихъ страстей, но и объ ослабленіи своей грѣховной тѣлесной природы. У него, однако, рождалось сомнѣніе въ значеніи чрезмѣрнаго аскетизма, которое порождало соотвѣтствующія видѣнія. По собственнымъ словамъ, Николай Базельскій испытывалъ глубокую ненависть къ своей плотской природѣ, которая такъ долго водила его въ мрачной юдоли этого жалкаго міра и онъ, отрекшись отъ всякой собственности, сдѣлался нищимъ по любви къ Богу. „Тогда, говоритъ онъ, внутри меня безъ всякаго участія съ моей стороны поднялся голосъ, котораго я никогда не слышалъ прежде. „Милый другъ, знай, что Царь царей, Владыка всей твари говоритъ тебѣ. Ты благочестивъ и готовъ на всеѣ жертвы. Я рѣшился сдѣлаться твоимъ сюзереномъ и возвратить тебѣ вещественныя блага въ качествѣ леннаго владѣнія; отнынѣ ты будешь моимъ вассаломъ. Изъ этихъ благъ ты будешь издерживать то, что необходимо для жизни, остальное ты будешь расходовать со Мною, твоимъ другомъ и Господомъ. Что касается тѣлесной природы, храни ее отъ разрушенія прежде времени. Огонь божественной любви тебя снѣдаетъ и пожираетъ; самая сильная и здоровая природа не можетъ противостоять его пламени. Итакъ, перестань слѣдовать внушеніямъ

¹⁾ «Il sentit grandir en lui l'amour de Dieu et les vertus divines, de telle sorte qu'il devint au bout de peu d'années un cher et intime ami de Dieu, en qui le Seigneur accomplissait mystérieusement des oeuvres grandes et merveilleuses.» Jundt, les Amis de Dieu p. 76.

своей воли; одному только Другу ты долженъ повиноваться, какъ обѣщалъ“¹⁾. Съ этого времени Николай Базельскій сталъ опять пользоваться своими матеріальными средствами, не смотря на данный обѣтъ нищеты, но онъ не могъ подчиниться послѣднему требованію отказаться отъ аскетическаго самоистязанія. „Радость, переполнившая всю мою природу“, говоритъ мистикъ, „вдохнула въ меня сильную ненависть къ моему тѣлу; я бичевалъ себя до крови; я растравлялъ свои раны и облекался въ жесткое вретиче, дабы терзать свою плоть какъ можно сильнѣе. И въ то время, когда я исполнялъ эти упражненія, Богъ совершалъ во мнѣ великія чудеса. Однажды я увидѣлъ двухъ дѣвъ ослѣпительной красоты, озаренныхъ свѣтомъ. Это были св. Агнеса и св. Екатерина, которыхъ я призывалъ въ своихъ молитвахъ. Онѣ повели меня въ великолѣпный садъ къ грушевому дереву, которое стали трясти. Когда я, по ихъ приказанію, собралъ попадавшіе съ дерева плоды, то онѣ сказали: береги эти груши и никому ихъ не давай. Когда почувствуешь себя больнымъ, то ѣшь ихъ и ты obnovишь свои силы; зерна ихъ приложи къ своимъ ранамъ и они заживутъ“. Придя въ себя, Николай Базельскій, по собственному увѣренію, дѣйствительно нашелъ на своихъ колѣняхъ извѣстное число грушъ; зерна ихъ оказались цѣлебными, такъ что онъ не могъ отыскать лучшаго лекарства въ болѣзняхъ²⁾. Какъ ни было чудесно это видѣніе Николай Базельскій не желалъ имъ удовлетвориться. Онъ молилъ Бога дать ему извѣдать вторично то неизреченное блаженство, какого онъ уже однажды удостоился при своемъ первоначальномъ удаленіи отъ міра. Отвѣта со стороны Бога не было. Тогда Николай Базельскій въ теченіи тридцати дней предавался аскетическимъ упражненіямъ, пока дѣйствительно не успѣлъ получить желанное видѣніе. Онъ былъ возведенъ въ храмъ на церковные хоры, которые блистали такимъ свѣтомъ, какъ будто были устроены изъ чистаго золота. Хоры были наполнены ангелами, среди которыхъ находились и всѣ апостолы. И вотъ апостолы, по словамъ Николая, стали

¹⁾ Jundt, *ibid.*, p. 77.

²⁾ *Ibid.* 78.

приглашать его служить мессу. „Я отвѣтилъ, что не получаль ни наставленія, ни посвященія, необходимыхъ для такого дѣла. Тогда мнѣ преподано было чудеснымъ образомъ особое наставленіе и св. апостолъ *Петръ рукоположилъ меня*. Послѣ того я *отслужилъ мессу* вмѣстѣ со святыми ангелами и апостолами. По окончаніи мессы, ангелы и апостолы наклонились ко мнѣ, благословили меня и скрылись изъ виду. Придя въ себя, я почувствовалъ въ себѣ такое глубокое знаніе св. Писанія, что *еслибы кто провелъ всю свою жизнь въ знаменитѣйшихъ школахъ, то не позналъ-бы всего мнѣ извѣстнаго*“¹⁾. Очевидно, это видѣніе должно было привести Николая Базельскаго, предрасположеннаго ко всякимъ субъективнымъ фантастическимъ видѣніямъ, къ двумъ крайне ошибочнымъ заключеніямъ: во-первыхъ, что личное достоинство человѣка, санкціонированное, такъ сказать, особымъ сверхъестественнымъ способомъ, независимо отъ церковнаго посвященія на іерархическое служеніе, можетъ давать право на совершеніе священнодѣйствій, или на выполненіе другихъ іерархическихъ обязанностей; во-вторыхъ, что внутреннее откровеніе, имѣющее по личному субъективному взгляду, сверхъестественный характеръ, можетъ само по себѣ просвѣщать человѣка, сообщать ему знанія, относящіяся къ религіозной сферѣ, съ такою полнотою, что всякое внѣшнее руководство можетъ оказаться въ этомъ отношеніи излишнимъ. Заключенія эти имѣли для Николая Базельскаго въ будущемъ, какъ увидимъ, роковую силу, укрѣпивъ въ немъ сомнѣніе относительно его особыхъ божественныхъ полномочій на свое служеніе. Онъ сталъ считать для себя позволительнымъ выполненіе іерархическихъ обязанностей, хотя и былъ міряниномъ.

¹⁾ Je fus conduit dans un choer d'eglise tout resplendissant de lumiere comme s'il eut été d'or pur; il etait rempli d'anges au milieu des quels se tenaient les douze apotres. Ceux-ci m'inviterent a celebrer la messe. Comme je repondis que je n'avais reçu ni l'instruction, ni la consecration necessaeres pour accomplir un pareil acte, l'Ecriture me fut enseignée d'une manière miraculeuse; saint Pierre me tonsura et me consacra: puis, je celebrai la messe, aide et servi par les saints anges et les apotres. Apres quoi anges et apotres s'inclinerent vers moi, firent sur moi le signe de la croix et disparurent. Revenu à moi, je me trouvai connaissant l'écriture comme si j'avais passé toute ma vie dans les écoles les plus celebres; et cependant je n'avais jamais appris ces choses. Jundt, ibid p. 78.

Онъ вообразилъ себя, по справедливому замѣчанію Денифле, орудіемъ Богомъ избраннымъ (von Gott erwähltes und gebrauchtes Werkzeug) ¹⁾. Описанное видѣніе еще не удовлетворило Николая Базельскаго. Онъ возобновилъ свои молитвы, испрашивая у Бога утѣшенія новыми видѣніями. Не получая отъ Бога отвѣта, онъ участилъ аскетическіе подвиги, послѣ которыхъ у него на тѣлѣ открылись раны. Тогда ему было дано третье видѣніе: „Я увидѣлъ подлѣ себя человѣка необыкновеннаго роста; тѣло его было покрыто ранами и онъ испытывалъ тяжкія муки. О, мой другъ, сказалъ я ему, кто ты и кто съ тобою такъ жестоко поступилъ? Онъ мнѣ отвѣчалъ: знай, что ты былъ виновникомъ моихъ страданій. Онъ прижалъ меня къ своему сердцу и заставилъ пить кровь, сочившуюся изъ ранъ. Потомъ взялъ бѣлую салфетку и, отерши ею свои раны, отдалъ мнѣ ее со словами: возьми салфетку, оботри этою салфеткою свои раны и онѣ заживутъ. Я пришелъ въ себя и нашелъ окровавленную салфетку на своихъ колѣняхъ. Мои раны закрылись и страданія были прекращены“ ²⁾. Это видѣніе также не удовлетворило Николая Базельскаго. Онъ опять сталъ предаваться своимъ аскетическимъ упражненіямъ въ продолженіе пятнадцати недѣль. Въ концѣ этого времени ему представилось четвертое видѣніе. „Я былъ введенъ въ домъ, совершенно ослѣпляющій своимъ свѣтомъ; внутри его находились дѣвы, увѣнчанныя розами, среди которыхъ сидѣла женщина величественной красоты, державшая на своихъ колѣняхъ младенца. Она мнѣ сказала: „этотъ прекрасный младенецъ—твой другъ, по любви къ которому ты отрекся отъ міра“. Она сняла съ младенца кольцо, которое наложила на мой палецъ, какъ залогъ истинной дружбы. Тѣмъ видѣніе окончилось. Придя въ себя, я дѣйствительно нашелъ на своемъ пальцѣ прекраснѣйшее кольцо“. Но склонность къ видѣніямъ получила такую силу, что Николай Базельскій продолжалъ добиваться повторенія ихъ. „Господи, воскликнулъ онъ, всѣ эти образы, увеселяющіе мое зрѣніе, еще не могутъ меня удовлетворить. О:

¹⁾ Heinrich Seuse Denifle, Taulers Bekerung kritisch untersucht, Strasburg 1879 Jundt, p. 417.

²⁾ Jundt, p. 79.

если бы еще ты благоволилъ исполнить мое особое желаніе!“ Богъ не отвѣчалъ и онъ продолжалъ свои аскетическіе подвиги при полномъ разобщеніи съ міромъ. „Тогда я былъ восхищенъ, какъ въ первый день своей новой жизни, и молитва моя была услышана. Я не различалъ ни формъ, ни предметовъ: что я видѣлъ, превосходить всякій разумъ“. Когда это неопредѣленное и въ сущности безсодержательное видѣніе стало заканчиваться, Николай Базельскій услышалъ потомъ сладчайшій голосъ, который ему сказалъ: „ты не жилъ въ продолженіе этого года, какъ должно жить. Въмѣсто того, чтобы вполне предоставить себя волѣ Божіей, ты слѣдовалъ своему личному желанію. Ты видѣлъ Бога, какъ узникъ видитъ отдаленный лучъ свѣта, проникающій чрезъ расщелины крыши въ глубину мрачной башни. Никто не можетъ достигнуть высшей степени духовной жизни, *неподвижности въ Богу*, какъ только умирая всецѣло для себя съ абсолютнымъ отрѣшеніемъ, полнымъ любви и смиренія отъ самыхъ затаенныхъ движеній своей личной воли, *съ пассивнымъ ожиданіемъ божественнаго внушенія*, терпѣливымъ повиновеніемъ ей“. Николай Базельскій обѣщалъ вѣрно исполнить данное ему повелѣніе въ будущемъ и въ доказательство своего самоотреченія сжегъ самыя дорогіе для него предметы: окровавленную салфетку, груши и кольцо. Тогда голосъ свыше продолжалъ прерванное наставленіе: „знай точно самовольный человѣкъ, что если ты сократишь свои дни, то ты будешь строго наказанъ. Итакъ, оставь свои аскетическіе подвиги до того времени, пока тебѣ позволено будетъ ихъ продолжать. Отнынѣ самъ Богъ будетъ тебя вести истиннымъ путемъ, которымъ должна слѣдовать всякая благородная и правдивая душа, исполненная божественной любви и который доведетъ до духовной неподвижности, исполняя терпѣніе Іова и повиновеніе Авраама. Онъ будетъ упражнять твои силы посредствомъ внутреннихъ упражненій, которыя причинятъ тебѣ столько страданій, что ты забудешь *внѣшнія упражненія, которымъ досель предавался по внушенію своей собственной воли, т. е. по внушенію діавола* ¹⁾). Я молчалъ и въ теченіе дол-

¹⁾ Il exercera tes forces par le moyen d'exercices interieurs, qui te causeront tant de souffrances que tu oublieras les exercices extérieurs aux quels tu t'es

гаго времени ты меня не слушалъ“. Пораженный удивительнымъ открытіемъ, сдѣланнымъ вслѣдствіе фантастическаго видѣнія, что аскетическіе подвиги отъ діавола, Николай Базельскій удалился въ сосѣдній лѣсъ посоветоваться со старымъ отшельникомъ о значеніи слышаннаго. Послѣдній призналъ видѣніе истиннымъ и рекомендовалъ Николаю на будущее время предоставить себя безграничному руководству Божію ¹⁾).

Постепенно Николай Базельскій отрѣшается отъ варварскаго аскетизма и вдается въ противоположную крайность—въ пассивную преданность Богу. Онъ молился Богу не исполнять его сердечныхъ желаній, какъ бы они ни были возвышены, но проявлять въ нихъ свою волю. Здѣсь мы замѣчаемъ воззрѣніе на молитву, согласное съ теософическимъ ученіемъ Эккарта о томъ же предметѣ. Эккартъ, какъ извѣстно, признавалъ только одну общую формальную молитву, выражаемую словами, заимствованными изъ молитвы Господней: „да будетъ воля Твоя“ ²⁾. Съ такою молитвою Николай Базельскій обратился къ Богу однажды ночью, причемъ выбился изъ силъ до крови. „Когда наступилъ утренній часъ, радужный лучъ свѣта озарилъ мою комнату; я былъ восхищенъ и мнѣ дано было созерцать такіа чудеса, которыя превосходятъ всякое разумѣніе и которыя не можетъ описать языкъ. Охотно я воскликнулъ бы съ Петромъ: Господи, хорошо здѣ! Въ это короткое мгновеніе *мнѣ досталось въ удѣлъ больше истины, чѣмъ сколько всѣ учителя міра могли бы возвѣстать до самаго послѣдняго дня* ³⁾. Потомъ я услышалъ говорящій во мнѣ голосъ: возлюбленный, ты теперь достигъ духовной твердости: ты сдѣлался моимъ другомъ. Теперь *всѣ твои грѣхи прощены*. Когда твоя душа оставитъ этотъ міръ, она уже не будетъ страдать въ чистилищѣ, она займетъ мѣсто среди мучениковъ, съ которыми будетъ раздѣлять вѣч-

livre jusqu'a present d'apres les inspirations de ta volenté propre, c'est a dire sur les conseils du diables. Jundt, les Amis de Dieu, p. 80.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Petens hoc, aut hoc, malum petit et male, quia negationem Dei petit et orat Deum sibi negari. Preger, Geschichte der deutschen Mystik 1 theil, s. 480 (Art. VII).

³⁾ Dans ce court instant je reçus plus de verité en partage que tous les docteurs du monde m'en pourraent apprendre jusqu'a jugement dernier. Jundt, les Amis de Dieu, p. 83.

ную радость. Ожидай въ мірѣ наступленія часа этого счастья; тебѣ еще долго должно оставаться въ этомъ мірѣ, ты увидишь агнцевъ, блуждающихъ среди волковъ. Это зрѣлище вдохновитъ въ тебя великую жалость къ страждущимъ и въ будущемъ это будетъ крестъ, который ты понесешь. *Божественный разумъ и озареніе Духа Св. отнынѣ будутъ тебѣ достаточными для руководства на пути спасенія: ты не услышишь болѣе пріятнаго голоса, наставляющаго тебя и не увидишь на землѣ большихъ чудесъ, чѣмъ какія ты созерцалъ* ¹⁾.

Этимъ заканчивается воспитаніе Николая Базельскаго. Оно все проходитъ въ области разнообразныхъ видѣній, вызываемыхъ преимущественно суровыми аскетическими подвигами. Находился-ли Николай Базельскій подъ благотворнымъ вліяніемъ Церкви? Пользовался ли онъ всѣми тѣми положительными средствами и особенно таинствами, которыми Церковь располагаетъ для уврачеванія духовныхъ недуговъ своихъ духовныхъ чадъ, для оздоровленія ихъ и утвержденія въ нормальной религіозно-нравственной жизни? Этого изъ автобіографіи Николая Базельскаго не видно. Правда, онъ свои первыя сильныя религіозныя впечатлѣнія, вызвавшія въ немъ экстаическое настроеніе духа и расположившія его отрѣшиться отъ своихъ грубыхъ недостатковъ, получалъ во храмѣ, но дальнѣйшее его развитіе шло внѣ храма и всякаго положительнаго руководства со стороны авторитетнаго іерархическаго лица ²⁾. Повидимому, Николай Базельскій не сомнѣвался въ значеніи церковныхъ священнодѣйствій, и даже самъ въ видѣніи особеннымъ образомъ получилъ право на совершеніе торжественной мессы, но мы не имѣемъ основаній думать, что-бы мистикъ придавалъ должное значеніе церковности, если онъ исключительно обращался за наставленіями непосредственно къ Духу Святому и полагалъ,

¹⁾ L'intelligence divine, illuminée du Saint Esprit, qui t'a été donné, te suffira désormais pour te guider. Ibid., p. 84.

²⁾ Шмидтъ допускаетъ, что Николай Базельскій посѣщалъ храмъ, присутствовалъ при мессѣ и бесѣдовалъ съ духовенствомъ. Эти однако данныя не подтверждаются достаточно его автобіографіею и сами по себѣ еще никакъ не могутъ свидѣтельствовать объ особнхъ положительныхъ слѣдствіяхъ церковности для религіознаго воспитанія мистика. Schmidt, Nicolaus von Basel s. 11.

что вполне достаточно руководствоваться внушеніями, сообщаемыми въ экстагическомъ состояніи, или постояннымъ озареніемъ отъ Духа Святаго, отождествляемымъ въ сущности съ естественнымъ созерцаніемъ разума, гордо приравниаемаго къ божественному разуму. Руководство Церкви становилось для Николая Базельскаго излишнимъ, если онъ въ себѣ самомъ или свыше постоянно слышалъ божественный голосъ, которымъ и старался пассивно руководствоваться въ своихъ взглядахъ и поступкахъ. Къ чему же привелъ этотъ мнимый божественный голосъ визионера, не заботившагося о томъ, что-бы сверхъестественныя наставленія, вызываемыя искусственно сообразовать съ авторитетомъ Священнаго Писанія и Церкви? Онъ привелъ мистика къ крайнему самомнѣнію относительно достиженія высшаго абсолютнаго идеала совершенства, къ отрицанію важности внѣшнихъ аскетическихъ подвиговъ, въ исполненіи которыхъ въ началѣ не соблюдалось должныхъ границъ, потому что они примѣнялись къ искусственному возбужденію созерцательнаго настроенія духа, къ особому взгляду на свое особое апостольское призваніе и къ готовности въ будущемъ пассивно подчиняться волѣ Божіей, насколько она могла опредѣляться по субъективному фантастическому представленію. При такомъ настроеніи духа, Николай Базельскій, возмнивъ себя святымъ по жизни, богоизбраннымъ мужемъ, посвященнымъ въ священныи санъ самими Ангелами и Апостолами, задался цѣлью насаждать новую жизнь въ современномъ обществѣ, такъ сказать, принялъ на себя роль миссіонера, или пропагандиста мистицизма. Онъ гордо требуетъ себѣ подчиненія отъ извѣстныхъ лицъ въ смыслѣ принятія себя „вмѣсто Бога“ (an Gottes Statt). Онъ видимо презрительно относится къ современной католической іерархіи, опытно убѣдившись, что тѣ, которые называли себя пастырями (Hüter und Pfleger) христіанскаго общества, сами были виновниками его упадка, что пресвитеры и проповѣдники сами не знали, гдѣ истинный путь и куда направлять вѣранныхъ ихъ попеченію духовныхъ чадъ ¹⁾. Но отъ недостатковъ, представляемыхъ печальною дѣй-

¹⁾ Er hatte die Erfahrung gemacht, dass diejenigen, welche der Christenheit „Hüter und Pfleger“ sein sollten, selbst Schuld waren an deren Verfall, und

ствительностию въ католической церкви Николай Базельскій, въ силу мистицизма, переходитъ къ принципиальному отрицанію основныхъ началъ Церкви: говоритъ только о духовномъ озареніи, какъ о руководительномъ началѣ въ достиженіи единенія съ Богомъ; признаетъ это озареніе одинаково доступнымъ какъ пастырямъ, такъ и мірянамъ, и вслѣдствіе этого въ сущности отрицаетъ исключительныя права первыхъ на іерархическое служеніе; церковное учительство ставитъ ни во что, потому что Духъ Святый въ одинъ часъ можетъ научить болѣе, чѣмъ всѣ учителя до кончины міра; буква мертвитъ, а только духъ животворитъ ¹⁾. Пропаганда Николая Базельскаго сопровождается успѣхомъ. Онъ пріобрѣтаетъ новыхъ членовъ въ общество друзей Божіихъ, изъ числа которыхъ мы пока остановимся на Рульманѣ Мерсвинѣ, сдѣлавшемся впоследствии однимъ изъ ближайшихъ сотрудниковъ Николая Базельскаго и заявившемъ себя новыми опытами въ теоретическомъ раскрытіи мистической доктрины.

Рульманъ Мерсвинъ (1307—1382) былъ богатымъ банкиромъ въ Страсбургѣ. На 40 году своей жизни онъ отказался отъ міра и посвятилъ себя аскетизму, вслѣдствіе сознанія тяжести пороковъ, которымъ до сихъ поръ предавался. Не безъ борьбы Рульманъ Мерсвинъ склонился къ подвижничеству, потому что привыкъ къ шуму и роскоши. Въ день св. Маргариты въ 1347 году онъ имѣлъ свой первый экстазъ расположив-

dass Priester und Prediger, statt den Menschen den Weg aus der Verwirrung zu zeigen, ihnen nicht zu sagen wussten, wo sie sich hinwenden sollten. Karl Schmidt, Nicolaus von Basel. s. 10 Wien. 1866.

¹⁾ Шмидтъ, при всей своей сдержанности въ характеристикѣ міросозерцанія Николая Базельскаго и оцѣнкѣ его дѣятельности, на основаніи автобиографическихъ данныхъ, приводимыхъ послѣднимъ, долженъ былъ признать, что этимъ мистикомъ отрицаются нѣкоторыя начала церковности, чего не хочетъ почему-то допустить Жюндтъ. Er sich in eigentlich theologische Fragen nicht mischte; bloss dass Bedürfniss nach innerer Ruhe und Einheit mit Gott woute er befriedigt sehen; diese Befriedigung konnte aber, ihm zufolge, nur aus dem Rathe des heiligen Geistes kommen und diesen Rath selber mögen Laien eben so gut geben wie die Pfaffen. Dager sagte er, Predigten und äusserliche Worte nützen ihm nicht viel, sie hätten ihn vielmehr öfter gehindert als gefördert; der heilige Geist lehre ihn mehr in einer Stunde als alle Lehrer bis an den jüngsten Tag ihm mitzuthellen vermöchten. ... Schmidt, Nicolaus von Basel s. 11.

шій его окончательно къ осуществленію принятаго намѣренія. Прогуливаясь вечеромъ въ своемъ саду, Рудманъ Мерсвинъ сталъ размышлять объ обманчивости невѣрнаго міра, награждающаго преданныхъ ему лицъ слишкомъ горькими испытаніями. Онъ вспомнилъ свою предшествующую жизнь, прожитую безплодно. Тогда онъ испыталъ глубокое раскаяніе въ своемъ прошломъ и сильную ненависть къ себѣ за злоупотребленіе свободою, приведшею его къ растратѣ силъ въ поискахъ за удовольствіями. Онъ считалъ себя безконечно виновнымъ предъ Богомъ, взывалъ къ милосердію Господа, и далъ обѣтъ навсегда отречься отъ своей воли и всецѣло предаться Богу. Тогда радужный лучъ свѣта озарилъ его и онъ почувствовалъ, что какая-то сила увлекала его въ воздухъ. Когда это восхищеніе прошло, Рудманъ Мерсвинъ испыталъ въ себѣ невыразимое счастье и неизвѣстныя дотолѣ силы; безмѣрная любовь къ Богу овладѣла его сердцемъ; обильныя слезы потекли изъ глазъ ¹⁾. Разрывъ съ міромъ совершился: но три года прошло еще въ особыхъ подвигахъ пока не приобрѣтена была способность къ созерцанію Божества. Рудманъ Мерсвинъ съ необыкновеннымъ жаромъ предался аскетизму. Любовь къ Богу, наполнявшая его, пробудила въ немъ сильнѣйшую ненависть къ міру и своему тѣлу. Онъ сталъ подвергать себя такимъ истязаніямъ, что сдѣлался больнымъ и готовился къ смерти. Здоровье его скоро улучшилось, но аскетическая ревность не ослабѣла. Однажды онъ схватилъ желѣзные прутья и избилъ себя ими до крови, а на появившіяся раны посыпалъ соль. Такимъ аскетизмомъ онъ подготовилъ себя къ частымъ видѣніямъ. „Самъ Господь его утѣшалъ. Праздникъ таинственнаго утѣшенія наступалъ для него, то по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, то каждую недѣлю, а иногда чаще. Такъ его разумъ былъ будто озаренъ до того, что онъ сдѣлался способнымъ опредѣлять религіозное состояніе, въ которомъ находился какой нибудь сторонній человекъ, даже не смотря на него“ ²⁾. Послѣ

¹⁾ Jundt, Les Amis de Dieu, p. 142.

²⁾ Ibid. p. 146.

трехлѣтнихъ своихъ упражненій Рұлманъ Мерсвинъ воображаетъ себя пророкомъ и признаетъ нужнымъ обратиться къ человѣчеству съ особою книгою „о девяти скалахъ“ (Das Buch von den neun Felsen) съ тѣмъ, чтобы предупредить его относительно суда Божія надъ міромъ, который долженъ скоро послѣдовать ¹⁾. Книга эта считается однимъ изъ величайшихъ твореній, произведенныхъ средневѣковымъ нѣмецкимъ мистицизмомъ ²⁾. Она имѣетъ аллегорическую форму Апокалипсиса съ примѣненіемъ содержанія къ современному состоянію католической Церкви.

Она начинается обстоятельнымъ введеніемъ, въ которомъ излагаются видѣнія, побудившія автора приняться за свой трудъ. Видѣнія представляютъ состояніе католической церкви въ XIV в. крайне безотраднымъ, такъ что авторъ долго не могъ допустить, чтобы они оправдывались дѣйствительностію, и повидимому старался отрѣшиться отъ нихъ, какъ отъ образовъ своей разстроенной фантазіи. Но ему было сказано: „не противься этимъ видѣніямъ; нужно или довѣриться имъ и пережить ихъ въ одинъ день, или страдать отъ нихъ (нравственно) въ теченіе всей жизни. Я тебѣ покажу еще иные образы, которые поразятъ тебя гораздо больше. „Открой свои внутренніе глаза и посмотри“. Тогда представилось Рұлману такъ много новаго и страшнаго, что подвліяніемъ всего видѣннаго онъ заболѣлъ. Ему показалось яснымъ, что Богъ разгнѣвался на католическій міръ и готовитъ ему въ близкомъ будущемъ страшныя казни. „Напиши въ своей книгѣ, повелѣвалъ невидимый голосъ, все, что ты видѣлъ и слышалъ, чтобы потомъ оказать помощь своимъ страждущимъ братьямъ“. Рұлманъ пытался отклонить отъ себя это требованіе. „Къ чему“, говорилъ онъ, „послужить христіанамъ еще одна книга? У нихъ довольно учителей, которыхъ, однако, не слушаютъ. Они мнѣ не повѣрятъ и не захотятъ читать моей книги. Ска-

¹⁾ Das Buch von den neun Felsen von dem Strasburger Bürger Rulman Merswin, 1852, Leipzig. Jundt, les Amis de Dieu p. 150—173.

²⁾ Malgré quelques imperfections de forme, est bien une des plus grandes creations que le mysticisme allemand ait produites au moyen age. Jundt, p. 149-

жутъ, что книга моя несогласна съ Священнымъ Писаніемъ и что Церковь не уполномочила меня на такое дѣло. Сколько было учителей, которые гораздо лучше меня могли сдѣлать это^а. Но невидимый голосъ возражалъ: „какъ понять эти слова? Что стало съ твоею любовью къ ближнимъ? Знаешь ли ты, что Господь въ силу милосердія своего скорѣе будетъ готовъ еще разъ пострадать для спасенія человѣка, чѣмъ предоставить его гибели? Пусть твоя книга будетъ принята однимъ христіаниномъ. Не должно-ли это одно тебя радовать? Что касается до того, примутъ-ли твою книгу всѣ христіане, предоставь попеченіе объ этомъ одному Богу. Христіане въ своемъ сердцѣ прочитаютъ, что эта книга открываетъ чистую истину. Если-бы даже всѣ книги были сожжены и если бы всякое сравненіе съ Священнымъ Писаніемъ сдѣлалось невозможнымъ, книга эта будетъ не менѣе истинною¹⁾. Ужели только тебя перваго Богъ избираетъ орудіемъ своей благодати? Не часто ли Онъ проявляетъ свою благодать въ людяхъ еще менѣе знакомыхъ съ Священнымъ Писаніемъ, чѣмъ ты? Безъ сомнѣнія, Священное Писаніе происходитъ отъ Духа Святаго, но почему Богъ не можетъ написать еще другія книги? Оскудѣло-ли Его всемогущество? Почему Онъ не можетъ исполнить въ это время всѣ чудныя дѣла, какія Ему угодны, когда и какъ Онъ хочетъ, подобно тому, какъ это было въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ? По истинѣ всякій, кто не думаетъ, что Богъ можетъ исполнить чрезъ своихъ друзей теперь свои таинственные дѣла, какъ Онъ совершалъ ихъ чрезъ своихъ праведниковъ въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ, не можетъ быть названъ христіаниномъ, ибо онъ не вѣритъ въ неоскудѣвающую благодать²⁾. Никогда еще не было такой великой нужды во вразумленіи христіанскаго міра, какъ теперь. Никогда еще жизнь христіанъ не стояла такъ далеко отъ своей цѣли. Потому тебѣ нужно себя принудить къ

¹⁾ Jundt, p. 151.

²⁾ En verite, quiconque ne croit pas que Dieu peut accomplir avec ses amis d'aujourd'hui ses oeuvres mysterieuses aussi bien qu'il les a accomplies autrefois dans l'Ancien et du Nouveau Testament, cet homme n'est pas un chretien, car il ne croit pas que ta puissance divine reste la meme à travers les siècles. Jundt. p. 151.

написанію этой книги. Знай, что я тебѣ заповѣдую это во имя Св. Троицы. Чего не будешь знать, спроси меня. Я тебя вразумлю; ты узнаешь по этому знаку, что твое полномочіе происходитъ отъ Бога.—„Я повинуюсь“, отвѣчалъ Рульманъ, „ты открылъ истину устами Кааффы; возвѣсти ее и теперь черезъ меня—бѣднаго грѣшника. Только сдѣлай такъ, чтобы никто не узналъ, кто былъ орудіемъ Твоей воли“¹⁾). Видѣнія Рульмана продолжались около года (1351—1352) и послѣ различныхъ колебаній побудили передать ихъ въ цѣломъ рядѣ фантастическихъ картинъ.

Первая картина представляетъ гористую страну. Безмѣрныя вершины горъ поднимаются къ небу; по бокамъ горъ видны страшныя скалы. Далѣе разстилается долина, орошаемая рѣкою, которая, протекая большое пространство, теряется въ морѣ за горизонтомъ.

Невидимый голосъ говоритъ человѣку: „открой свои глаза и посмотри!“ И человѣкъ увидѣлъ на высочайшей горѣ водопады, подобные озерамъ; они были наполнены рыбою разной величины. Эти водопады низвергались со скалы до подошвы горы, гдѣ они полагали начало рѣкѣ. Рыбы, собравшись въ извѣстномъ количествѣ, соединялись въ группы и переходили изъ отдѣльныхъ водопадовъ въ рѣку; но по мѣрѣ того какъ они направлялись впередъ, число ихъ уменьшалось; многія изъ нихъ попадали въ сѣти, разставленныя людьми по берегамъ. Тѣ, которыя достигали устья рѣки переходили въ море и среди всякаго рода опасностей переплывали его. Потомъ они возвращались, входили въ рѣку, гдѣ опять значительное число ихъ перехватывалось людьми и только самое малое количество ихъ достигало конца этого путешествія, успѣвая послѣ многихъ усилій опять подняться на вершины горъ въ тѣ озера, изъ которыхъ начали свой трудный путь. Многія рыбы гибнутъ при своемъ обратномъ восхожденіи; иныя заболѣваютъ, хотя и переполняются радостію отъ достигнутаго успѣха. Тѣ, которыя возвращаются въ свое Начало, измѣняютъ цвѣтъ и получаютъ

¹⁾ Ibid. p. 152.

новое имя. Это видѣніе, продолжаетъ голосъ, должно научить тебя, въ какомъ усиленномъ попеченіи нуждается христіанскій міръ, далекій отъ своего высшаго назначенія. Повѣрь! гораздо меньшее число людей достигаетъ теперь спасенія, чѣмъ воображаетъ міръ“. Человѣкъ приходитъ въ ужасъ отъ этихъ словъ и вызывается идти на помощь міру, какихъ бы жертвъ это ни стоило.—„Возлюбленный“, говоритъ онъ Господу, „если міръ христіанскій живетъ неправедно, то потому, что этого онъ не знаетъ. Я охотно готовъ перенести всякое наказаніе, готовъ умереть и отдать свою душу на вѣчныя адскія муки лишь бы ты, Господи, пощадилъ міръ!“—„Къ чему послужить твоя смерть?“ отвѣчаетъ голосъ. Не пролилъ-ли Богъ своей крови за міръ? Не видишь-ли ты, что объ Его жертвѣ вспоминаютъ только для того, чтобы своими дѣлами Его хулить и порицать? Нѣтъ, христіанскій міръ не заслуживаетъ прощенія. Никто не можетъ оправдаться въ своемъ нечестіи невѣдѣніемъ добра, ибо всякій христіанинъ, достигшій зрѣлости, долженъ знать заповѣди Божіи и слѣдовать имъ“.

Это предварительное видѣніе было сопровождаемо другимъ болѣе сложнымъ, которое и дало книгѣ соответствующее заглавіе. Сцена нѣсколько измѣняется. Водопады, рѣка, море исчезаютъ. Мы переносимся въ глубину долины у подошвы гигантской горы, вершина которой теряется въ облакахъ и по бокамъ которой возвышаются безмѣрныя скалы, число которыхъ доходитъ до девяти. На каждой скалѣ видно извѣстное число людей, поселившихся тамъ не на короткое время, но болѣе или менѣе на всю жизнь. „Открой свои глаза и посмотри!“ восклицаетъ голосъ. Человѣкъ повинуется и видитъ падающія съ горъ какія-то огненныя фигурки, очень красивыя и свѣтящія такимъ блескомъ, что глазъ едва можетъ его выносить. Какъ только онѣ упадаютъ на долины, дѣлаются черными, какъ уголь. По данному объясненію, это добрыя души, созданныя по образу Божію и переходящія отъ своего высшаго свѣтового Начала въ нѣдра женщинъ. Какъ только онѣ достигаютъ земли, то дѣлаются черными какъ уголь.

Видѣніе это прерывается изображеніемъ того нравственнаго

упадка, который обнаруживался въ католическомъ мірѣ, въ описываемое время.

Сцена представляетъ страшный судъ. Различные классы католическаго общества, отъ папъ до крестьянъ, попеременно являются на судъ. Тайнственный толосъ перечисляетъ грѣхи, оскверняющіе ихъ и произноситъ свой приговоръ.— „Открой свои глаза и посмотри какъ живутъ папы“¹⁾. Не называя никого изъ нихъ по имени, можно сказать, что всѣ они утратили уваженіе къ божественнымъ заповѣдямъ. Они ищутъ только земныхъ благъ, пекутся болѣе о своей славѣ, чѣмъ о славѣ Божіей, и думаютъ о томъ, что-бы довести своихъ родственниковъ и друзей до высшихъ степеней. „Открой свои глаза и посмотри, какъ живутъ кардиналы и епископы“. Они совершенно ниспровергли гражданскій и церковный порядокъ. Они ослѣплены алчностью и гордостію; надѣляются своихъ друзей земными благами, и интригуютъ, что-бы впоследствии самимъ стать папами. Измѣнились добрые обычаи при поставленіи епископовъ; каждый получаетъ высокій санъ путемъ интригъ насильно, или за деньги. Всякій человѣкъ съ здравымъ смысломъ видитъ куда они идутъ. „Открой глаза и посмотри, какой родъ жизни ведутъ клирики. Много-ли теперь духовниковъ, которые не покровительствуютъ порокамъ исповѣдающихся своею снисходительностію и ищутъ во всемъ не своей славы, но Божіей? Говорятъ, что природа стала болѣе немощною, что нельзя на слабыхъ грѣшниковъ налагать строгихъ епитимій, какія были налагаемы прежде. Люди преимущественно избираютъ для исповѣди духовниковъ снисходительныхъ, позволяющихъ имъ удерживать свой легкомысленный и порочный образъ жизни. И такихъ людей духовенство оправдываетъ, называя ихъ честными какъ будто это согласно съ Священнымъ Писаніемъ. Но это ложь! Богъ нигдѣ не сказалъ, что грѣхъ служить средствомъ къ укрѣпленію природы человѣческой. По смерти увидать, до чего доводитъ такая лесть. Правдивый духовникъ долженъ каждому говорить всю истину, чего-бы это

¹⁾ Jundt, p. 155.

ни стоило, жертвуя даже для этого своею жизнію. Сколько въ средѣ духовенства проповѣдниковъ, которые осмѣливаются возвѣщать людямъ истину и давать имъ спасительныя предупрежденія, разоблачая ихъ грѣхи? Посмотри на поведеніе низшаго духовенства: оно постыдно пожираетъ свои доходы въ неумѣренныхъ пиршествахъ и преступныхъ удовольствіяхъ. Посмотри, какъ священники попираютъ свое достоинство: искусство достиженія внѣшнихъ почестей для нихъ болѣе дорого, чѣмъ искусство приобрѣтенія благодатныхъ даровъ Духа Св. Что касается монаховъ, всякій истинный христіанинъ долженъ ихъ избѣгать: онъ не получитъ назиданія ни отъ жизни, ни отъ нравовъ ихъ. Духовная жизнь упала въ монастыряхъ. Если кто искренно хочетъ обратиться къ Богу, тотъ дѣлается предметомъ насмѣшекъ для всѣхъ.

Таково духовенство, но не лучше его и міряне. Пусть они не бросаютъ камнями на духовенство, виновность ихъ не меньше. „Открой глаза и посмотри, какова жизнь королей и знатныхъ лицъ“. Благочестіе, старыя рыцарскія доблести не встрѣчаются между ними; они живутъ по влеченію своей горделивой природы и жестоко угнетаютъ бѣдныхъ. „Открой свои глаза и посмотри, какова жизнь горожанъ и торговцевъ, ремесленниковъ и крестьянъ“. Одни изъ нихъ думаютъ только о наживѣ, забывая участь евангельскаго богача, осужденнаго на адскія муки, другіе стремятся къ своеволію, къ праздности, къ невоздержности. „Открой свои глаза и посмотри, что случилось съ женщиною въ это время“. Всякій стыдъ, всякое благочестіе, уваженіе къ супружеству изгнано изъ ея сердца. Посмотри, какъ ея походка безстыдна, одежда ея неприлична! Безъ сомнѣнія, еще находятся честныя и добродѣтельныя женщины, но сколько такихъ, которыя думаютъ только объ угожденіи міру, а не Богу. Многія изъ нихъ называютъ себя честными, но ежедневно совершаютъ сотни смертныхъ грѣховъ. Онѣ ежегодно исповѣдуются и приобщаются отъ невѣрующихъ и нечестивыхъ духовниковъ, не раскаиваясь въ своихъ смертныхъ грѣхахъ, которыми ихъ душа загрязнена; по истинѣ имъ было бы менѣе вредно вселить въ себя тысячи демоновъ, чѣмъ

принимать тѣло Господне въ такомъ состояніи. Люциферъ уловилъ ихъ въ свои сѣти и удерживаетъ въ своей власти съ помощью демоновъ, зная какъ онѣ полезны въ столь тяжкія времена, въ какія мы живемъ“¹⁾).

Пораженный такимъ разоблаченіемъ пороковъ современнаго общества и взволнованный подъ вліяніемъ представленія о тѣхъ наказаніяхъ, которыя должны постигнуть его въ ближайшемъ будущемъ, человекъ, удостоенный откровенія, начинаетъ свое ходатайство предъ Богомъ о смягченіи Его гнѣва. „Возлюбленный, восклицаетъ онъ, сжался надъ міромъ христіанскимъ! Обрати его на путь истины, какими угодно средствами, но лишь бы онъ не погибъ по своей духовной слѣпотѣ за свои грѣхи! Перенеси свой гнѣвъ на нечестивыя племена іудеевъ и магометанъ, которыя враждуютъ противъ Тебя и которыя предопредѣлены къ вѣчной гибели!“ Но эта молитва не услышана Богомъ: новый небесный гласъ открываетъ ему, что планы Божіи далеко не совпадаютъ съ естественными соображеніями человека. „Ты говоришь о предупрежденіи міра христіанскаго въ его слѣпотѣ? Но Господь вѣрный и милосердый не обращалъ-ли къ нему въ эти послѣдніе годы самыя вразумительныя предупрежденія? Къ чему они привели? Они забыты, какъ будто ихъ слышали назадъ тому тысячу лѣтъ. Великая благодать, ниспосланная Господомъ міру христіанскому, принята имъ легкомысленно; онъ очень мало улучшился. Ты просишь меня объ отвращеніи гнѣва отъ христіанъ и перенесенія его на невѣрныхъ? Но знай, что между іудеями и мусульманами въ эти времена Богъ предпочитаетъ многихъ тѣмъ христіанамъ, которые живутъ несогласно съ Его волею. Безъ сомнѣнія, грѣхи іудеевъ навлекаютъ на нихъ наказанія, которыя они справедливо претерпѣваютъ, но нечестіе христіанъ также заслуживаетъ ихъ. Если іудей, или мусульманинъ боится Бога отъ глубины своего сердца, ведетъ простую и честную жизнь, если онъ не знаетъ болѣе совершенной религіи, кромѣ той, въ которой рожденъ, но воодушевленъ твердою рѣшимостію отказаться

1) Jundt., p. 158.

отъ своей вѣры и повиноваться Богу во всякомъ случаѣ, когда была бы открыта иная вѣра болѣе угодная Богу, то человѣкъ столь высокаго благочестія не будетъ ли дороже для Бога многихъ нечестивыхъ христіанъ, преднамѣренно уклонившихся отъ Него по крещеніи? Когда Богъ встрѣчаетъ іудея, или мусульманина добраго и справедливаго, не можетъ ли Онъ проявить къ нему своей свободной любви и своего безконечнаго милосердія? Въ какой-бы части міра такой человѣкъ ни появлялся, Богъ найдетъ таинственные пути для спасенія его отъ гибели“ ¹⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Jundt., p. 159

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1898 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Обращаемся опять къ царскому семейству и отношеніямъ его членовъ къ святителю Филарету. Уже не разъ отмѣчали святитель особенно отрадную черту въ членахъ августѣйшаго семейства,—ихъ благочестіе, служащее высокимъ примѣромъ для подданныхъ Царя, о которыхъ, даже и высокопоставленныхъ, онъ, какъ мы недавно видѣли, говорилъ словами Премудраго, что *нѣтъ отъ нихъ ни одинъ вѣщій боящихся Господа*. Одинъ изъ многочисленныхъ случаевъ выраженія царскаго благочестія представился святителю Филарету вскорѣ же послѣ юбилея князя С. М. Голицына. Разумѣемъ рожденіе Великаго Князя Сергія Александровича 29 апрѣля 1857 г., на которое какъ бы пророчески указывалъ святитель Московскій въ словахъ приведенной выше рѣчи своей къ Императорской Четѣ, при посѣщеніи Ихъ Величествами Сергіевой Лавры послѣ коронаціи, 19 сентября 1856 года: „Ваша молитва будетъ новымъ источникомъ надеждъ и благъ для васъ и для Россіи“¹⁾. Пророческое чаяніе старца святителя сбылось. Апрѣля 29 дня слѣдующаго 1857 года Богъ даровалъ Императорской Четѣ сына, котораго, въ честь и память Преподобнаго Сергія, наименовали Сергіемъ. Торжественное празднованіе рожденія Великаго Князя посему дало возможность и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, 1893 г.

¹⁾ Соч. Филар. V, 388.

случай святителю Филарету усугубить это торжество нарочито на сей случай составленною и выходящею изъ ряда обыкновенныхъ бесѣдоу, произнесенною имъ въ самомъ мѣстѣ особенно горячей молитвы Царской объ имѣвшемъ родиться Августѣйшемъ Младенцѣ,—въ Троице Сергіевой Лаврѣ, 7 мая того же 1857 года. Бесѣда начинается слѣдующими достопримѣчательными словами: „*Сынове твои, яко новосажденія масличная окрестъ трапезы твоея. Се тако благословится человекъ бояйся Господа* (Псал. 127, 4. 5). Не знаемъ, смотрѣлъ ли на кого лично Боговдохновенный Псалмопѣвецъ, когда начертывалъ сей образъ семейнаго счастья: но мы можемъ съ радостію видѣть сей мысленный образъ оживленнымъ въ лицѣ вѣнецнаго Отца Семейства Царственнаго, въ великомъ Отцѣ великаго семейства народа Русскаго. Четыре Сына окружаютъ Его семейную трапезу ¹⁾; возрастаютъ, *яко новосажденія масличная*, и наипаче Первенецъ начинаетъ уже рано ²⁾ являть и цвѣтъ наслѣдованныхъ высокихъ качествъ. Нынѣ, съ весною, возникаетъ еще *новосажденіе*, расширяющее садъ Его, и общающее, вслѣдъ за предшествовавшими, возраста, процвѣсть и приносить плоды сладкіе и питательные для Россіи. Сіе возрѣніе на Царское Семейство не можемъ ли мы сопроводить и слѣдующимъ указаніемъ и воззваніемъ Пророка: *се тако благословится человекъ бояйся Господа?* Можемъ, съ особеннымъ убѣжденіемъ въ истинѣ. И всегда, какъ и нынѣ, Благочестивѣйшій Государь Нашъ съ благоговѣйнымъ чувствомъ и благодарностію къ Богу принималъ рождающееся у Него Чадѣ, и призывалъ всѣхъ насъ къ благодарной вмѣстѣ съ Нимъ молитвѣ. Но при рожденіи Великаго Князя Сергія Александровича особеннымъ образомъ въ Благочестивѣйшемъ

¹⁾ Разумѣются Великіе Князья: Цесаревичъ Николай Александровичъ († 1865), Александръ Александровичъ, нынѣ благополучно царствующій Государь Императоръ (род. въ 1845 г.), Владиміръ Александровичъ (род. въ 1847 г.) и Алексій Александровичъ (род. въ 1850 г.).

²⁾ Наслѣднику Цесаревичу въ то время было уже 14 лѣтъ. Онъ приступилъ уже къ систематическому курсу ученія и успѣлъ обнаружить высокія качества своего ума и сердца. Кромѣ того у Августѣйшихъ Родителей въ то время была еще Дщерь, Марія Александровна (род. въ 1853 г.), нынѣ Герцогиня Эдинбургская.

Государѣ нашемъ и Благочестивѣйшей Супругѣ Его просіяли черты душъ, *боящихся Господа*, благоговѣнно преданныхъ Его Провидѣнію; и Богъ, *творящій волю боящихся Его*, надъ симъ рожденіемъ особеннымъ образомъ *сотворилъ знаменіе во благо*. Радость отверзла сердце Царя; и открыла Его тайну. Послѣ священнаго коронованія и помазанія на царство, Государь Императоръ съ Государынею Императрицею посѣтилъ сію обитель Преподобнаго Сергія. Съ глубокимъ утѣшеніемъ и умленіемъ были мы свидѣтелями умленной Ихъ молитвы: но не знали тайны, которая съ нею была соединена. Теперь мы ее знаемъ. Благочестивѣйшіе, *у гроба сего Молитвенника и Заступника Россіи, съ вѣрою и упованіемъ поворачаясь предъ нетлѣнными Его останками, дали тайный обѣтъ*, что если Богъ даруетъ Имъ Сына, *то нарекутъ Его Сергіемъ, въ память и благодарность сему великому Угоднику Божію* ¹⁾. Что Богъ, при предстательствѣ Преподобнаго Сергія, принялъ въ свое благоволеніе Ихъ обѣтъ, сіе Онъ явилъ тѣмъ, что, по устроенію Провидѣнія Его, послѣдовало благополучное роженіе, и, согласно съ ихъ мыслію, роженіе именно сына, и такимъ образомъ оправдана ихъ вѣра и упованіе. И Благочестивѣйшіе исполнили Свой обѣтъ, и явили Свое благодареніе Богу и Угоднику Его, давъ Высоконоворожденному имя Сергія. *Се тако благословится челюстькъ бояйся Господа*. И далѣе, сдѣлавъ обращеніе къ слушателямъ съ призваніемъ ихъ къ радости о вѣрѣ, „сіяющей съ высоты Престола“, и къ вѣрѣ, вптія разсуждаетъ о значеніи обѣтовъ, а заключаетъ бесѣду слѣдующими, не менѣе прежняго достопримѣчательными со стороны отношенія къ событію (роженія Великаго Князя) словами обращенія къ преподобному Сергію, близъ раки котораго произнесена была разсматриваемая бесѣда: „Преподобный отче Сергіе! Ты, яко провидѣць, слышалъ въ свое время тайно изреченный обѣтъ Благочестивѣйшаго Государя нашего

¹⁾ Подчеркнуты въ самой бесѣдѣ слова буквально заимствованы изъ Высочайшаго рескрипта на имя Митрополита Филарета, даннаго 29 апрѣля 1857 года по случаю роженія Великаго Князя Сергія Александровича. См. текстъ этого рескрипта въ *Собр. мѣт. и отвѣт. Филар.* т. дополи. стр. 443—444. Слб. 1887.

и Благочестивѣйшія Супруги Его; и при Твоемъ къ Богу предстательствѣ обѣтъ ихъ достигъ желаннаго и радостнаго исполненія. Твое благодатное имя пріяли они для новорожденнаго Великаго Князя; и чрезъ сіе самое Тебѣ вручили его, и Твоему благодатному покровительству. Пріими даръ вѣры; и воздаждь дарами благодати. Продолжи и не престани предстательствовать предъ Богомъ о здравіи, возрастѣ и преуспѣяніи тезоименитаго Тебѣ Великаго Князя, и о умноженіи благословеній небесныхъ на Благочестивѣйшемъ Государѣ нашемъ Императорѣ Александрѣ Николаевичѣ и на Благочестивѣйшей Государынѣ Императрицѣ Маріи Александровнѣ, и на всемъ державномъ домѣ его и царствѣ его. Аминь“¹⁾. О рожденіи Великаго Князя Сергія Александровича святитель получилъ извѣстіе на другой же день послѣ рожденія, именно 30 апрѣля, и тотчасъ же писалъ намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію: „Мнѣ желается новорожденному Великому Князю Сергію Александровичу послать образъ преподобнаго Сергія, не малый, чтобы могъ быть поставленъ у него въ комнатѣ, и другой малый; который былъ бы у колыбели его, и, можетъ быть, по времени на персяхъ его. Помогите мнѣ сіе исполнить“²⁾. Отецъ намѣстникъ, конечно, въ точности исполнилъ желаніе святителя, который, между тѣмъ, въ дополненіе къ сему объ обстоятельствахъ, слѣдовавшихъ за рожденіемъ Великаго Князя, отъ 4 мая писалъ тому же о. намѣстнику: „Я все боленъ простудою; и вчера³⁾ съ трудомъ совершилъ служеніе съ молитвою о Высокородившемъ. По болѣзни же не отправляюсь нынѣ къ вамъ: а сіе долженъ былъ сдѣлать, потому что Государь Императоръ соизволилъ повелѣть мнѣ принести о Высокородившемъ молитву отъ имени Августѣйшихъ Родителей именно у гроба преподобнаго Сергія⁴⁾. Постараюсь собраться съ силами и быть у васъ въ понедѣльникъ, или во вторникъ,

1) Соч. Филар. V, 411—414.

2) Письма Филар. къ Антон. IV, 40.

3) Слѣдовательно 8 мая.

4) Высочайшій рескриптъ о семъ на имя митрополита Филарета. См. въ Собраніи мѣстныхъ и отзывовъ Филар. т. дополн. стр. 443—444. Спб. 1887.

чтобы исполнить повелѣнное, и для меня желаемое, въ среду или въ четвертокъ, смотря по силамъ“¹⁾). Это исполненіе состоялось, какъ мы замѣтили выше, 7 мая, послѣ чего большой митрополитъ пребылъ въ Лаврѣ и скитѣ до 28 мая²⁾; а объ исполненіи Высочайшей воли, выраженной въ рескриптѣ на имя святителя Филарета отъ 29 апрѣля, самъ святитель отъ 9 мая доноситъ Св. Синоду между прочимъ слѣдующее: „Соотвѣтствуя сей Высочайшей волѣ собственнымъ усердіемъ, прибылъ я въ Лавру 6 дня сего мая, и 7 дня въ соборномъ храмѣ Пресвятыя Троицы, предъ литургією, по прочтеніи Высочайшаго манифеста, совершилъ со всею братією Лавры благодарственное ко Господу Богу молебное пѣніе съ колѣнопреклоненіемъ и съ возглашеніемъ многолѣтія Ихъ Императорскимъ Величествамъ и Высоконоворожденному и всему Августѣйшему дому. Потомъ съ архимандритами и старшею братією совершилъ Божественную литургію, предъ окончаніемъ которой въ краткой бесѣдѣ изъяснено было мною особенное значеніе сего торжества. По окончаніи же литургіи совершилъ я со всею братією предъ святыми мощами преподобнаго Сергія къ нему молебное пѣніе съ акаѳистомъ и колѣнопреклоненною молитвою. При семъ утѣшительно было думать, что Государь Императоръ и Государыня Императрица, изъясвившіе свою благочестивую волю, чтобы сіе молебствіе совершенно было отъ ихъ имени, духовно соприсутствуютъ молящемуся собору“³⁾). Въ виду и въ силу всѣхъ этихъ обстоятельствъ святитель Филаретъ и въ дальнѣйшее время съ особеннымъ вниманіемъ и отеческою любовію относился къ Великому Князю Сергію Александровичу. Такъ, напр., еще въ 1861 году, когда Великій Князь, вмѣстѣ съ своими Августѣйшими родителями, былъ въ Сергіевой лаврѣ,

1) *Письма митроп. Филар. къ Ахтон.* IV, 41—42.

2) См. *Собр. мѣтн. и отзыг.* Филар. IV, 234. Москва, 1886.

3) *Собр. мѣтн. и отзыг.* Филар., т. дополн. стр. 443. Мысль о томъ, чтобы молебствіе совершенно было отъ имени Ихъ Величествъ, также прямо выражена въ упомянутомъ Высочайшемъ рескриптѣ. См. тамъ же, стр. 444. Срав. указаніе на то же обстоятельство еще въ рѣчи м. Филарета Государынѣ Императрицѣ, 12 августа 1858 года, въ соч. *Филар.* V, 463 и дал., 514 и дал.

митрополитъ Филаретъ самъ приобщалъ его святыхъ тайнъ ¹⁾; а въ 1865 году, когда Великій Князь, по совѣту врачей, провель осень въ Москвѣ, пребывая то въ Нескучномъ Саду, то въ кремлевскомъ маломъ дворцѣ ²⁾, митрополитъ Филаретъ навѣщалъ его, принималъ и его посѣщенія, о чемъ, напр., отъ 28 ноября означеннаго 1865 года, писалъ намѣстнику лавры архимандриту Антонію: „У Великаго Князя Сергія Александровича, посѣтившаго меня вскорѣ по прибытіи моемъ изъ Лавры, только вчера могъ я быть, потому что путь до него уже не далекъ. Онъ въ кремлевскомъ маломъ дворцѣ. Онъ показалъ мнѣ все свое жилище. Тамъ, гдѣ онъ почи- ваетъ, въ головахъ, на стѣнѣ, помѣщены нѣсколько ма- лыхъ иконъ, и между ними крестъ, съ частію мощей пре- подобнаго Сергія, который далъ ему въ благословеніе я, по прибытіи изъ Лавры. На другой стѣнѣ, гдѣ онъ молится, нѣсколько иконъ обыкновенной мѣры, и между ими икона преподобнаго Сергія, полученная имъ въ Лаврѣ при пер- вомъ посѣщеніи ³⁾. Подъ сими иконами на столікѣ ле- жатъ Евангеліе, въ которомъ на первой страницѣ написаны три наставительныя для него Евангельскія изреченія, первое Государя Императора, а два прочія рукою Государыни Им- ператрицы.—Господи, спаси Царя и Царицу! Господи, даждь Евангельскую правду Твою сыну цареву!“ ⁴⁾. И о самомъ пребываніи Великаго Князя въ Москвѣ святитель Филаретъ, по отбытіи Его Высочества въ Петербургъ, тому же намѣ- стнику отъ 19 декабря (1865 года) писалъ: „Великій Князь Сергій Александровичъ отбылъ, посѣтивъ еще разъ меня и принявъ мое посѣщеніе. Вы когда-то дали мнѣ собраніе фо- тографическихъ лаврскихъ иконъ: я показалъ ихъ ему, съ

1) См. *Письма Филар. къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ*, II, 97. Тверь, 1888.

2) Замѣчательно, что и въ 1891—1892 годахъ, когда Великій Князь Сергій Александровичъ по назначеніи Его Высочества Московскимъ генералъ-губерна- торомъ, вслѣдствіе производившагося въ генералъ-губернаторскомъ домѣ (на Твер- ской улицѣ) ремонта, не могъ еще жить въ семь послѣднемъ, онъ съ своею Ав- густѣйшею супругою значительное время изголялъ пребывать: то въ кремлевскомъ маломъ дворцѣ, а то въ Нескучномъ Саду.

3) Въ 1861 году.

4) *Письма Фил. къ Антонію*, IV, 478.

нѣкоторыми о нихъ объясненіями; и представилъ ему. Кажется, онъ съ удовольствіемъ принялъ; и вещь нашла хорошее употребленіе“¹⁾. Но еще гораздо раньше того, именно отъ 3 ноября того же 1865 года, митрополитъ Филаретъ писалъ самому Государю Императору: „Да будетъ мнѣ позволено обратиться къ Вашему родительскому сердцу. Не одинъ разъ пріятно бесѣдовалъ я съ Великимъ Княземъ Сергіемъ Александровичемъ и съ радостію усматривалъ, что пребываніе въ Московскомъ воздухѣ благопріятно для его здоровья“²⁾. И наконецъ вотъ позднѣйшій отзывъ святителя Филарета о Великомъ Князѣ въ письмѣ къ архіепископу Тверскому Алексію (Ржаницыну) отъ 20 сентября 1866 года: „Радуюсь, что вамъ даровано освятить храмъ въ царскомъ домѣ, заслужить благодарность Благочестивѣйшей Государыни и пріятно познакомиться съ юными чадами Ея. Мнѣ извѣстенъ только Великій Князь Сергій Александровичъ. Доброе чадо; и добраго имѣетъ охранителя“³⁾. Во время коронаціи же 1856 года Государь Императоръ обратилъ особенное вниманіе на запустѣвшія палаты своихъ предковъ бояръ Романовыхъ при Московскомъ Знаменскомъ монастырѣ, что на Варваркѣ, и рѣшилъ возстановить ихъ. Дѣло возстановленія, подъ непосредственнымъ руководствомъ министра Императорскаго Двора графа В. Ѳ. Адлерберга († 1884), исполнено было подъ ближайшимъ наблюденіемъ слѣдующихъ компетентныхъ лицъ: по строительной части—въ должности президента Московской дворцовой конторы, гофмейстера князя Н. И. Трубецкаго († 1874) и архитектора Ѳ. И. Рихтера, а по искусственной и археологической части—предсѣдателя ученой комиссіи гофмейстера князя М. А. Оболенскаго († 1873) и членовъ ея: И. М. Снегирева, А. Ѳ. Вельмана, упомянутаго Рихтера, Б. В. Кёне и Мартынова. Въ 1858 году все уже было готово къ закладкѣ палатъ, и графъ Адлербергъ извѣстилъ ми-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 480.

²⁾ *Письма Фил. къ Алексію Твер.*, стр. 265—266.

³⁾ *Письма Фил. къ Алексію Твер.*, стр. 265—266. Москва, 1883. Охранитель Великаго Князя Сергія Александровича, его воспитатель, флигель-адъютантъ Д. С. Арсеньевъ, нынѣ вице-адмиралъ, начальникъ Николаевской морской академіи.

трополита Филарета, что на закладку въ Москву прибудеть самъ Государь Императоръ ¹⁾. Государь и дѣйствительно прѣхалъ въ августѣ, въ день коронаціи 26 августа былъ встрѣченъ митрополитомъ въ Успенскомъ соборѣ ²⁾, а 31 августа присутствовалъ на закладкѣ Романовскихъ палатъ, совершенной при участіи митрополита Филарета, который при семъ сказалъ слѣдующую рѣчь: „Благочестивѣйшій Государь! Не могу въ сіи минуты оставаться безмолвнымъ: но не мое, а Твое будетъ слово, которое скажу. Ты нынѣ дѣломъ преподаешь намъ ученіе заповѣди Господней: *чти отца твоего* (Исх. 20, 12). И мы имѣли преданіе, что на сей землѣ отъ благословеннаго *корене изшелъ жезлъ*, который потомъ возросъ въ великое древо, осѣняющее нынѣ Россію. И нѣкогда случилось возникавшую мысль о закрытіи Знаменской обители, отклонять напоминаніемъ, что это есть созданіе Твоихъ приснопамятныхъ прародителей ³⁾. Но только Твоей къ нимъ любви дано было, самое жилище ихъ, временемъ и невѣдѣніемъ закрытое, открыть и, такъ сказать, колыбель рода Твоего найти, и найденную уже не допустить до забвенія, но въ достойномъ ея благолѣпіи для потомства сохранить. При семъ съ благоговѣніемъ воспоминаемъ, что именно тогда, когда мы радовались, видя Тебя въ славѣ Твоего Царскаго вѣнца, Ты строгою и благоговѣйною предъ Провидѣніемъ Божиимъ мыслию восходилъ къ началу сей славы, почтительно помышлялъ о Твоихъ благочестивыхъ прародителяхъ, и тамъ, въ обители Спасовой ⁴⁾, повелѣлъ охранить и обновить памятники почившихъ предковъ Твоихъ, а здѣсь украсить колыбель Твоего державнаго рода. Да сохранять вѣки то, что похитили было вѣки,—да сохранять памятникъ Михаила, долженствующій от-

¹⁾ Срав. благодарственное за эту вѣсть письмо митроп. Филарета къ графу Адлербергу въ *Душет. Чтен.* 1885, II, 370.

²⁾ См. раньше приведенную рѣчь м. Филарета при сей встрѣчѣ Его Величеству въ *Соч. Фил.* V, 465—466.

³⁾ Это было послѣ разоренія Москвы и Знаменскаго монастыря французами въ 1812 году. См. архим. Сергія (Спасскаго), *Истор. описаніе Москов. Знамен. монастыря*, стр. 35. Москва, 1866.

⁴⁾ Въ Новоспаскомъ монастырѣ, гдѣ находятся гробницы бояръ Юрьевыхъ-Романовыхъ.

нынѣ быть вмѣстѣ памятникомъ Александра Второго¹⁾.— Необыкновенно быстро шли работы по восстановленію палатъ послѣ закладки ихъ, при томъ съ сохраненіемъ стила построекъ и украшеній XVII вѣка, дабы все въ нихъ напоминало жизнь и бытьъ царственныхъ предковъ, когда они еще были боярами и когда одинъ изъ нихъ, Михаилъ Ѳедоровичъ только что еще началъ царствовать и построилъ знаменскій монастырь (въ 1630 году). Въ 1859 году, т. е. не болѣе какъ чрезъ годъ послѣ закладки, палаты были уже готовы, и подѣ балкономъ ихъ начертана была слѣдующая надпись (уставною вязью): „Повелѣніемъ Благочестивѣйшаго Государя Императора Всероссійскаго Александра Николаевича, въ память Благовѣрныхъ Его Предковъ, въ благословенный годъ священнаго коронованія, 1856 г., августа въ 26-й день, начата возобновленіемъ прародительская бояръ Романовыхъ Палата при Московскомъ Знаменскомъ монастырѣ, гдѣ родился Державный Родоначальникъ Царственнаго Дома, Царь Михаилъ Ѳедоровичъ, и гдѣ воспитался родитель Его, бояринъ и воевода Ѳедоръ Никитичъ Романовъ, впоследствии Филаретъ, патріархъ Московскій; окончена 1859 года“²⁾. Государю Императору хотѣлось, чтобы освященіе Палатъ совершилось въ день коронаціи Его Августѣйшаго Родителя 22 августа. Для сего Онъ изволилъ пріѣхать въ Москву заранѣе, именно 16 августа³⁾, одинъ, безъ Государыни Императрицы, дабы кстати произвести смотръ войскамъ, расположеннымъ въ Москвѣ и около Москвы⁴⁾. Къ 22-му августа работы должны были окончиться. Самъ Государь побуждалъ строителей къ ихъ окончанію. 18 августа онъ неожиданно посѣтилъ строенія и, осмотрѣвъ ихъ, остался доволенъ. Около того же времени осмат-

¹⁾ Соч. Филар. V, 466—467. Срав. краткое сообщеніе о пребываніи Государя Императора въ Москвѣ и о закладкѣ Романовскихъ палатъ въ *письмахъ Филар. къ Антон. IV*, 1110—1111.

²⁾ См. брошюру: *Объ освященіи Романовскихъ палатъ въ Москвѣ* (въ № 271 Моск. Вѣдом. за 1859 г.), стр. 6.

³⁾ См. *Письма Филар. къ Ант. IV*, 190. Срав. рѣчь м. Филарета Государю 17 августа въ Соч. Филар. V, 51.

⁴⁾ *Письма Филар. къ Ант. IV*, 190. Срав. стр. 187. Срав. также *Письма Филарета къ Спасобород. шуменин Сергѣи*, стр. 40. Тверь, 1890.

ривали ихъ Великій князь Михаилъ Николаевичъ, митрополитъ Филаретъ, Московскій военный генераль-губернаторъ графъ С. Г. Строгановъ и др. Между внутренними украшеніями палатъ первое и важнѣйшее мѣсто занимали иконы, какъ признакъ глубокаго благочестія нашихъ предковъ. Въ числѣ иконъ Моленной находилась и икона Спасителя, которою митрополитъ Московскій Филаретъ благословилъ Государя Императора при началѣ работъ въ палатахъ; также древнія св. иконы, кресты съ св. мощами и походные складни. Съ утра 22 августа вся Варварская улица и Зарядье, всѣ окна, балконы и крыши домовъ около Знаменскаго монастыря полны были народа. На дворѣ монастыря, около Романовскихъ Палатъ, устроенныя мѣста заняты были тысячами зрителей. Между соборною церковію монастыря и Романовскими Палатами, предъ верховымъ ихъ крыльцомъ, на возвышенномъ широкое помостѣ стоялъ на богатыхъ коврахъ уставленный, покрытый парчевой пеленой и окруженный серебряными подсвѣчниками столъ и на немъ серебряная водосвятная чапа, напрестольный крестъ и блюдо. По сторонамъ стола на одномъ аналоѣ лежало напрестольное Евангеліе, а на другомъ образъ преподобнаго Михаила Малеина, въ честь котораго наименованъ былъ царь Михаилъ Ѳеодоровичъ. День былъ прекрасный лѣтній. Въ два часа по полудни звонъ колоколовъ и восторженное: „ура!“ многотысячной толпы народа возвѣстили о прибытіи Государя Императора. Митрополитъ Филаретъ съ крестомъ въ рукахъ встрѣтилъ Его Величество при главномъ входѣ въ монастырь съ Варварской улицы. Началось молебствіе съ водоосвященіемъ, совершенное митрополитомъ соборнѣ, при чемъ на эктениі протодіаконъ возгласилъ особое, на сей случай составленное, моленіе, а по окончаніи водоосвященія многолѣтіе здравствующимъ и вѣчную память почившимъ Особамъ Царствующаго Дома, съ Царемъ Михаиломъ Ѳеодоровичемъ во главѣ. При поднесеніи креста Государю Императору митрополитъ Филаретъ привѣтствовалъ Его Величество слѣдующею рѣчью: „Благочестивѣйшій Государь! Осуществилась Твоя знаменательная мысль о домѣ Твоихъ предковъ. Онъ вызванъ изъ мрака забвенія, облеченъ дров-

нимъ и древлеподражательнымъ узорочіемъ; окомъ прошедшихъ вѣковъ смотритъ на будущіе, и призываетъ ихъ къ размышленіямъ.—Вотъ скромный древній домъ, который можетъ считать своими потомками великолѣпные дворцы, и это потому, что въ немъ обитали благочестіе, правда, любовь къ отечеству. Вотъ невысокія храмины, изъ которыхъ вышли высокія души. Романовы доблестно дѣйствовали для отечества, великодушно страдали для отечества, и всеправедный Отецъ, изъ Него-же всяко отечество на небесахъ и на земли именуется, судьбами своими устроилъ то, что родъ Романовыхъ привился къ древнему роду Царей, и произвелъ Отцовъ Отечества. Сіи воспоминанія встрѣчать будетъ каждый сынъ Россіи, при взрѣвнн на Романовскій Домъ, и сердце его скажетъ ему: честь и слава Царю, чтущему доблестныхъ предковъ! Научимся отъ Него и мы чтить и хранить древнюю доблесть, которую можетъ украсить, но не замѣнить новый блескъ¹⁾. Въ слѣдъ за тѣмъ святитель Филаретъ поднесъ Государю Императору современную и соименную Царю Михаилу Ѳедоровичу икону преподобнаго Михаила Малевна, для поставленія ея въ Романовскихъ Палатахъ, и произнесъ при семъ такіа слова: „Благочестивѣйшій Государь! Московская Церковь, свойственнымъ ей образомъ соотвѣтствуя мысли Вашего Императорскаго Величества, приносить въ благословеніе древнему дому Романовскому древнюю икону преподобнаго Михаила, тезоименнаго покровителя державному Михаилу“²⁾. Затѣмъ съ крестомъ въ рукѣ митрополитъ предшествовалъ Государю при вступленіи Его Величества во внутреннія части Палатъ, окропляя ихъ святою водою. Государь Императоръ былъ очень доволенъ всѣмъ и всѣми и на другой день подробно осматривалъ всѣ достопамятности монастыря и Палатъ³⁾. Уже въ бесѣдѣ, произнесенной при празднованіи рожденія Великаго Князя Сергія Александровича въ 1857 году, святитель Фи-

1) Соч. Филар. V, 502.

2) Тамъ же, стр. 548.

3) Болѣе подробное описаніе всего событія освященія Романовскихъ Палатъ см. въ упомянутой выше брошюрѣ, составляющей отдѣльный оттискъ изъ № 271 *Московскихъ Вѣдомостей* за 1859 годъ.

лареть, указывая на четырехъ старшихъ Сыновей Государя Императора, замѣтилъ, что изъ нихъ „наипаче Первенецъ начинаетъ уже рано являть и цвѣтъ наслѣдованныхъ высокихъ качествъ“ ¹⁾, при чемъ имѣлъ онъ въ виду Государя Наслѣдника Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича, которому тогда шелъ четырнадцатый годъ отъ рожденія. Въ слѣдующемъ 1858 году, имѣя въ виду прохожденіе Государемъ Наслѣдникомъ курса ученія, святитель Филареть произнесъ, въ день тезоименитства Его Высочества, 6 декабря, извѣстную намъ бесѣду о воспитаніи въ духѣ Библіи ²⁾. Въ 1859 году 8 сентября Государю наслѣднику исполнилось совершеннолѣтіе, и потому, когда въ слѣдующемъ 1860 году въ августѣ Наслѣдникъ Цесаревичъ вмѣстѣ съ Августѣйшимъ Родителемъ Своимъ прибылъ въ Москву, то святитель Филареть, въ рѣчи своей къ Государю Императору, при встрѣчѣ Его Величества съ Наслѣдникомъ Цесаревичемъ въ Успенскомъ соборѣ 15 августа, говорилъ между прочимъ: „Близъ Тебя видимъ Твоего возлюбленнаго Цервенца, въ первый разъ здѣсь по вступленіи Его въ престолонаслѣдническое совершеннолѣтіе. Радостно видѣть сіе исполненіе надъ Тобою, и надежду дальнѣйшаго исполненія древняго благословенія: *созижду въ родѣ и родѣ престолъ твой* (Псал. 88, 5)“ ³⁾. При этомъ посѣщеніи столицы первопрестольной Государь Императоръ изволилъ пригласить митрополита Филарета къ своему столу, и вотъ что писалъ по этому случаю самъ митрополитъ отъ 16 августа къ намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію: „Письмо къ вамъ писалъ я поспѣшно, потому что приближалось время ѣхать къ Государю. Онъ принялъ меня въ кабинетѣ, и потомъ за столомъ посадилъ между собою и Государемъ Наслѣдникомъ. Государь Наслѣдникъ возросъ тѣлесно и душевно. Сегодня, по предвареніи, ожидалъ я его въ одиннадцатомъ часу, а онъ пріѣхалъ нечаянно въ десятомъ; и я не успѣлъ принять его въ церкви,

¹⁾ Соч. Филар. V, 411.

²⁾ Тамъ же, стр. 472 и дал.

³⁾ Тамъ-же, стр. 506.

какъ въ подобномъ случаѣ Родителя его; однако выходя отъ меня онъ былъ и въ церкви“¹⁾. Между прочимъ въ это время и въ это посѣщеніе свое Государь Наслѣдникъ коснулся напечатанной въ *Православномъ Обзорѣ* статьи профессора Московской духовной академіи В. Д. Кудрявцева-Платонова († 3 декабря 1891 г.) о происхожденіи рода человѣческаго и похвалилъ ее²⁾. Послѣдствіемъ этого обстоятельства было то, что означенный профессоръ въ концѣ того же 1860 года приглашенъ былъ ко двору для преподаванія логики и исторіи философіи Государю Наслѣднику и съ честію исполнилъ свое высокое призваніе въ теченіи 1861 года³⁾. Между занятіями въ прохожденіи курса ученія, лѣтнее время сего (1861) года Государь Наслѣдникъ употребилъ на путешествіе по Россіи и въ августѣ прибылъ въ Москву. Святитель Филаретъ встрѣтилъ Его Высочество 26 августа въ Большомъ Успенскомъ соборѣ слѣдующею рѣчью: „Благовѣрный Государь! Съ радостію приедемъ Тебя, какъ вождельннаго участника въ царственномъ праздникѣ⁴⁾, не забывая въ тоже время, что встрѣчаемъ Тебя, какъ путешественника. Ты обозрѣвалъ часть Россіи: взоры и надежды Россіи слѣдовали за Тобою. Разумѣемъ, что предметъ Твоего путешествія не удовольствіе, но трудъ, не удовлетвореніе любопытства разнообразными видами мѣстъ и людей, но изученіе отечества. По истинѣ, надобно, довольно знать страну и народъ, чтобы удовлетворительно управлять ими. По сей истинѣ, Ты рано собираешь сѣмена знаній и опытовъ для Себя, чтобы они впослѣдствіи принесли плодъ для Россіи. Господь благими судьбами Своими да ведетъ къ вѣрному исполненію Твои благія желанія и благія о Тебѣ надежды отечества. Теперь же вниди съ нами въ радость Твоихъ Боговѣнчанныхъ Родителей и въ

¹⁾ *Письма Фил. къ Антонію*, VI, 248.

²⁾ См. *Прав. Обзор.* 1883 г. т. I, стр. 109.

³⁾ См. для сего между прочимъ сообщеніе І. А. Татарскаго о В. Д. Кудрявцевѣ въ журн. *Вѣра и Разумъ* за 1892 г., т. I, отд. филос., стр. 87 и дал. Приглашеніе В. Д. Кудрявцева шло чрезъ митрополита Филарета, при чемъ посредствующее участіе принимали также графъ С. Г. Строгановъ († 27 марта 1882) и протопресвитеръ Н. А. Сергіевскій († 28 іюня 1892).

⁴⁾ 26 августа — праздникъ коронаціи.

общеніе Всероссийской молитвы, да продолжится благословеніе свыше надъ Царемъ и Царствомъ“¹⁾. Но не долго судилъ Господь Россіи и Августѣйшимъ Родителямъ утѣшаться надеждою Отечества, — Государемъ Наслѣдникомъ Цесаревичемъ. Уже Онъ достигъ было того предѣла возраста, въ который могъ обѣщать своимъ Вѣнценоснымъ Родителямъ внучать; уже для него избрана была и спутница жизни, прекрасная, кроткая и добрая, въ лицѣ принцессы Датской Дагмары, съ чѣмъ уже и привѣтствовалъ было Его Августѣйшихъ Родителей святитель Московскій Филаретъ²⁾. Однако въ то время, когда онъ готовился было вступить въ брачный союзъ, серьезная болѣзнь уже подтачивала его здорověе въ самомъ корнѣ и вмѣсто брачнаго вѣнца уготовляла ему вѣнецъ на небѣ. Отъ 6 апрѣля 1865 года, въ праздникъ пасхи, святитель Филаретъ писалъ намѣстнику лавры, архимандриту Антонію: „По пророчеству съ нами: праздникъ въ плачь. Телеграммою изъ Ниццы приглашаютъ молиться о здравіи Государя Наслѣдника. Открыто предписать сіе безъ высшаго разрѣшенія сомнительно. Словомъ пригласите къ сему братію въ обителяхъ преподобнаго Сергія и въ ихъ церквахъ“³⁾. Но отъ 10 апрѣля, по полученіи еще болѣе тревожныхъ и побудительныхъ къ молитвѣ извѣстій изъ Ниццы, святитель Филаретъ, не ограничиваясь моленіями по церквамъ о здравіи Государя Наслѣдника, далъ предписание московской духовной консисторіи о всенародномъ молебствіи объ избавленіи Его Высочества отъ болѣзни. Молебствіе на кремлевской площади съ крестнымъ ходомъ назначено было на 11-е апрѣля⁴⁾. Отъ 12-го же апрѣля, еще не зная о кончинѣ Государя Наслѣдника, святитель Филаретъ писалъ къ намѣстнику лавры архимандриту Антонію: „Государыня Императрица особенно желала, чтобы о Государѣ Наслѣдникѣ молились въ Лаврѣ. Сіе требованіе было получено вслѣдъ затѣмъ, какъ я о семъ вамъ писалъ. Потомъ желала, чтобы я молился 7 дня въ 7 часовъ утра, что исполнилъ я въ точности, не

1) Соч. Фил. V, 515—516.

2) Письма Филар. къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ, I, 4. Б. Тверь, 1888.

3) Письма Филар. къ Антон. IV, 460.

4) Собр. мѣн. и отвѣт. Филар. V, 671—672.

зная причины назначенія времени. Вамъ о семъ не могъ дать знать, потому что депеша передъ тѣмъ получена въ 11 час. вечера. Потомъ желала, чтобы молебствіе было Божіей Матери. Это исполнено мною у себя: а соборно вчера на кремлевской площади. Последнее извѣстіе отъ 9 часа вчерашняго вечера получено мною нынѣ въ 6 час. утра. Болящій вчера приобщался святыхъ таинъ. Опасность возрастаетъ. Только чудо спасти можетъ. Кажется, приобщаются нынѣ святыхъ таинъ и Государь и Государыня. (Это въ депешѣ не довольно ясно). Невѣста почти больна. Паки и паки Господу помолимся о болящемъ и о скорбящихъ. Утѣшительно, что прибѣгаютъ къ Бугу. Господи, спаси Царя и Россію, — не болящую ли? ¹⁾). Однако, 12-го апрѣля, не смотря на вѣжнѣйшій уходъ и попеченія окружавшихъ Августѣйшаго больнаго Родителей и невѣсты, не смотря на всѣ средства къ спасенію его отъ смерти, онъ скончался на 22-мъ году жизни. Въ 12^{1/2} часовъ дня. 12 апрѣля отъ министра внутреннихъ дѣлъ въ Москвѣ получена была слѣдующая депеша: „Ницца, 12 апр., 2 ч. утра. Воля Всевышняго совершилась. Онъ призвалъ къ Себѣ нашего Государя Великаго Князя Наслѣдника Цесаревича сего числа, въ 12 часовъ и 50 мин. ночи. Государь Императоръ и Государыня Императрица съ умиленіемъ и покорностію переносятъ постигшую ихъ скорбь и преклоняются предъ неисповѣдимыми опредѣленіями промысла Божія“ ²⁾). Подъ впечатлѣніемъ такого и другихъ, болѣе пространныхъ, извѣстій изъ Ниццы, святитель Филаретъ, отъ 14 апрѣля, писалъ намѣстнику лавры, архим. Антонію: „Очень печально думается теперь о Государѣ Императорѣ и Государынѣ Императрицѣ, да и о Россіи. Какое лишеніе, и съ какими необыкновенными обстоятельствами! Государь Цесаревичъ въ послѣдній разъ приобщился святыхъ таинъ, въ присутствіи всего семейства, кажется, въ тотъ часъ, когда было молебствіе въ воскресенье въ кремлѣ. Въ понедѣльникъ около полудня генераль-губернаторъ принесъ мнѣ вѣсть о его кончинѣ. Я нашелъ нуж-

¹⁾ Письма Филар. къ Антон. IV, 462.

²⁾ Подписалъ, съ Высочайшаго соизволенія, генераль-адъютантъ, графъ Лербертъ 2-й. Депеша была опубликована во всѣхъ повременныхъ изданіяхъ.

нымъ узнать какъ расположатся въ Петербургѣ ¹⁾. Отвѣтъ полученъ поздно. Предъ полночью сдѣлалъ я распоряженіе о поминовеніи въ Москвѣ во вторникъ. Пораженная печалью мысль была недовольно подвижна: и я не догадался поспѣшить послать въ Лавру нарочнаго. Сокращенное возношеніе Высочайшихъ именъ опредѣлено въ Петербургѣ, въ ожиданіи Высочайшаго объявленія Наслѣдника. Предписаніе учрежденному Собору посылаю съ экономомъ ²⁾. И ему же отъ 25 апрѣля; „Мнѣ прочитано письмо изъ Ниццы печальное и утѣшительное, о послѣднемъ времени преставляшагося Государя Цесаревича. Утромъ послѣдняго дня онъ былъ въ совершенной памяти, съ любовію бесѣдовалъ съ Родителями и съ Невѣстою; съ радостію принялъ предложеніе причаститься Святыхъ Таинъ; причастился съ умиленіемъ, мирно прощался съ присными. Послѣ сего ясность сознанія начала уменьшаться у него; предсмертныя страданія были продолжительны; благочестивѣйшіе Родители и Невѣста были при Немъ до кончины. Благочестіемъ и родственною любовію освѣщались мрачныя часы. Миръ душѣ Его! Утѣшеніе Имъ отъ Господа!“ ³⁾

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Т. е. высшее священноначаліе, ближе всего первенствующій членъ Св. Синода высокопреосвященный Исидоръ.

²⁾ Письма Филар. къ Антон. IV, 462—463.

³⁾ Письма Филар. къ Антон. IV, 464—465. Всѣ эти свѣдѣнія о послѣднихъ дняхъ и часахъ жизни Государя Наслѣдника святитель получалъ изъ Ниццы отъ А. Ѳ. Тютчевой (по замужеству Аксаковой), адресовавшей свои письма и телеграммы на имя Н. В. Сушкова, который ихъ тотчасъ же передавалъ святителю Филарету. Когда изъ Ниццы еще отъ 5 апрѣля получена была телеграмма съ просьбою молиться о здоровьи Наслѣдника, святитель пророчески замѣчалъ не разъ: „Поздно!“ хотя, конечно, искренно молился самъ и дѣлалъ распоряженія о молитвѣ, зная пользу ея и для больнаго, и для Родителей его, и для Россіи. Сушкова, *Записки о жизни и времени м. Филарета*, стр. 231—232. Въ высшей степени трогательныя свѣдѣнія о тѣхъ же послѣднихъ дняхъ и часахъ жизни въ Бозѣ почившаго Цесаревича, о нѣжныхъ обращеніяхъ его къ Августѣйшимъ Родителямъ и Невѣстѣ, а также къ Августѣйшему Брату, нынѣ благополучно Царствующему Государю Императору, о столь же нѣжныхъ отношеніяхъ самой Невѣсты къ почившему в т. д., шедшія чрезъ ту же, нынѣ покойную, А. Ѳ. Аксакову (урожденную Тютчеву), мы имѣли счастливый случай получить въ бумагахъ покойной же А. Д. Бантышъ-Каменской, сдѣлавъ изъ нихъ выдержку для себя.

О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи.

(По поводу одной библиографической замѣтки о «Живомъ Словѣ»
Пресвященнаго Амвросія).

Въ декабрьской книжкѣ «Богословскаго Вѣстника» за прошлый годъ помѣщена статья подъ заглавіемъ «О проповѣдническомъ словѣ». Анонимный писатель, скрывшій свою фамилію подъ инициалами N.N., въ своей библиографической замѣткѣ сопоставляетъ два сочиненія, появившіяся одновременно у насъ и за-границей: «*Живое Слово*» Пресвященнаго Амвросія (Харьковъ, 1892) и «*Die Vorbereitung der Predigt*» генеральнаго суперъ-интендента и совѣтника консисторіи Шустера (Stuttgart, 1892). Сопоставляя оба сочиненія, рецензентъ заявляетъ однакоже о себѣ, что онъ не принадлежитъ къ проповѣдникамъ, не компетентенъ въ этомъ дѣлѣ и не имѣетъ отношенія къ гомилетической наукѣ; онъ даже отказывается отъ критики результатовъ, къ которымъ приводятъ оба указаннаго сочиненія и которые такъ различны у нашего и нѣмецкаго автора. Онъ только высказываетъ свои *pia desideria* по поводу сопоставляемыхъ сочиненій и по мѣстамъ выражаетъ свои сужденія о нихъ. Безъ сомнѣнія, это заявленіе рецензента надобно имѣть въ виду; нельзя требовать отъ некомпетентнаго писателя такихъ сужденій, какія могутъ быть высказываемы писателями вполне компетентными. Но никакая некомпетентность не можетъ оправдывать писателя, коль скоро онъ сопоставляетъ со-

чиненія неправильно, высказываетъ сужденія невѣрныя и выражаетъ *pia desideria*, съ которыми согласиться невозможно. Намъ кажется, что именно это случилось съ рецензентомъ. По крайней мѣрѣ, именно это побуждаетъ насъ высказать свои замѣчанія на его рецензію; тѣмъ болѣе, что рецензентъ выражаетъ свои сужденія о предметѣ очень рѣшительно и очень опредѣленно.

I.

И прежде всего рецензентъ говоритъ, что сочиненія, какъ русскаго писателя, такъ и нѣмецкаго не представляютъ собою произведеній такъ называемаго ученаго характера. Откуда же это видно? Это видно изъ того, что оба писателя имѣютъ въ виду цѣль практическую, т. е. предлагаютъ будто бы лишь совѣты, какъ лучше всего проповѣдовать съ церковной кафедрой; не наполняютъ своихъ сочиненій выспренними академическими разсужденіями, и главное,—не снабжаютъ ихъ ученымъ аппаратомъ цитатъ по исторіи гомилетической науки.

Намъ кажется, что эти сужденія ближайшимъ образомъ примѣнены рецензентомъ къ «Живому Слову» нашего русскаго автора. Не говоря уже о выспренныхъ академическихъ разсужденіяхъ, оно въ самомъ дѣлѣ не имѣетъ аппарата многочисленныхъ цитатъ. Оно есть плодъ опыта, вполне самостоятельнаго труда и самостоятельнаго углубленія въ предметъ, и притомъ принадлежитъ проповѣднику, котораго самъ рецензентъ много разъ (болѣе, чѣмъ нужно) называетъ знаменитымъ. Что же касается книги: «*Die Vorbereitung der Predigt*» генеральнаго суперъ-интендента Шустера, то ее рѣшительно нельзя упрекнуть ни въ недостаткѣ цитатъ, ни въ недостаткѣ выписокъ изъ сочиненій представителей гомилетической науки текущаго времени, т. е. профессоровъ гомилетики и пастырскаго Богословія въ нѣмецкихъ университетахъ, не говоря уже о сужденіяхъ многихъ практиковъ-проповѣдниковъ. Какихъ же еще недостаетъ въ ней выспренныхъ академическихъ разсужденій, чтобы сообщить ей ученый характеръ? Она и вся-то состоитъ главнымъ образомъ изъ сборника этихъ цитатъ и разсужденій. Г. суперъ-интендентъ

Шустеръ дѣлитъ мнѣнія, или разсужденія гомилетовъ, ученыхъ и неученыхъ, специалистовъ и не специалистовъ, на группы и затѣмъ предлагаетъ свои совѣты и соображенія по поводу ихъ. Впрочемъ, повторяемъ, рецензентъ не даетъ въ ученомъ отношеніи предпочтенія одному сочиненію предъ другимъ. русскаго писателя предъ нѣмецкимъ и наоборотъ. Онъ равно отрицаетъ ученый характеръ ихъ. Почему же? Потому что не встрѣчаетъ въ нихъ высреннихъ академическихъ разсужденій о значеніи и назначеніи проповѣди, а также не находитъ обильныхъ цитатъ по исторіи проповѣди (стр. 482). Намъ же кажется, что ученый характеръ сочиненію сообщаютъ не высреннія *академическія* (?) разсужденія о значеніи или назначеніи того или другаго предмета, и не обиліе цитатъ по этому предмету, а именно та идея, которая лежитъ въ основаніи этого сочиненія, или трактата, затѣмъ ея развитіе, задача и цѣль. И высреннія разсужденія и многочисленныя цитаты изъ исторіи бывають иногда необходимы по свойствамъ разсматриваемаго предмета; но не они, по крайней мѣрѣ, не они одни сообщаютъ ученый характеръ сочиненію. Часто даже случается, что именно ими маскируютъ пустоту содержанія своего сочиненія и мелочность и узкость идеи, лежащей въ основѣ его. Кому это не извѣстно? Но подобными приѣмами въ наше время можно вводить въ обманъ только уже слишкомъ навязныхъ, или уже слишкомъ довѣрчивыхъ читателей, которые способны находить ученость тамъ, гдѣ о ней и помину не было. Повторяемъ: намъ кажется поэтому, что ученый характеръ сочиненію сообщаетъ не этотъ виѣшній аппаратъ, а та развиваемая идея, которая лежитъ въ основѣ этого сочиненія; и ученость сочиненія надобно опредѣлять не этимъ виѣшнимъ аппаратомъ, а идеею. Идея говоритъ сама за себя. Чѣмъ полнѣе, глубже и свѣтлѣе идея, чѣмъ всестороннѣе охватываетъ свой предметъ, чѣмъ болѣе даетъ широкую возможность примѣнять содержаніе свое къ частнымъ фактамъ и разнообразнымъ случаямъ жизни: тѣмъ сочиненіе, проникнутое подобною идеею, пріобрѣтаетъ большую цѣнность, тѣмъ болѣе имѣетъ жизненное значеніе, тѣмъ болѣе запе-

чатлѣно ученымъ характеромъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ усвоить ученаго характера сочиненію съ блѣдною, немощною и ничтожною идеею, хотя бы оно витало въ области самыхъ высреннихъ *академическихъ*, какъ выражается рецензентъ, положеній и хотя бы оно испещрено было многочисленными цитатами. Съ этой точки зрѣнія мы никакъ не можемъ лишать «Живое Слово» ученаго характера, не смотря на отсутствіе въ немъ высреннихъ разсужденій, многочисленныхъ цитатъ и несмотря на практическій характеръ его. Можно, конечно, соглашаться или не соглашаться съ идеею «Живаго Слова»; это дѣло убѣжденій или, по крайней мѣрѣ, вкуса. Но отвергать ученый характеръ «Живаго Слова» только на томъ основаніи, что оно имѣетъ въ виду практическія цѣли, не имѣетъ какихъ-то академическихъ разсужденій и цитатъ, намъ представляется по меньшей мѣрѣ страннымъ столько же, какъ странно было бы не признавать ученаго характера за сочиненіемъ, разсуждающимъ о наукѣ, изящной литературѣ или искусствѣ, и разбирающимъ предметъ съ такой стороны, которая не имѣетъ за себя въ прошедшемъ литературы, откуда можно было бы заимствовать цитаты, и въ то же время преслѣдующимъ тѣ или другія практическія цѣли. Постараемся развить или доказать это болѣе подробно.

Мы думаемъ, что главный источникъ неправильныхъ сужденій рецензента объ обоихъ авторахъ и ошибочнаго сопоставленія ихъ сочиненій скрывается въ томъ обстоятельстве, что рецензентъ не выяснилъ себѣ надлежащимъ образомъ идеи «Живаго Слова»; а между тѣмъ идея сочиненія говоритъ сама за себя. Какая же это идея? Преосвященный Амвросій, опираясь на свой личный, многолѣтній и, какъ выражается рецензентъ, блестящій опытъ, приходитъ къ рѣшительному убѣжденію, что въ наше время, среди нашего народа, преимущественно ощущается надобность въ церковныхъ ораторахъ съ живымъ импровизированнымъ словомъ, а не сочиненнымъ по извѣстнымъ гомилетическимъ правиламъ и образцамъ. Онъ говоритъ: «Мы видимъ нынѣ ораторовъ въ адвокатурѣ, говорящихъ на всѣ лады, какъ кто можетъ и умѣетъ, ви-

димъ и на церковной кафедрѣ ораторовъ, связанныхъ научными правилами *сочиненій*, а оратора съ свободою художественнаго представленія истины, съ властнымъ вліяніемъ на сердца человѣческія силою изображенія красоть добродѣтели и человѣческаго совершенства, съ чарующимъ словомъ въ устахъ,—мы можемъ только еще желать. Но желать мало: надо таланты отыскивать, воспитывать и выводить въ свѣтъ. Будутъ они на поприщахъ общественной жизни, будутъ и на кафедрахъ церковныхъ. Вотъ въ общемъ та идея, которую преосвященный Амвросій съ полною ясностію, живимъ убѣжденіемъ и всестороннею подробностію развиваетъ въ своемъ сочиненіи. И замѣчательно, эту идею выражаетъ несомнѣнно одинъ изъ первыхъ русскихъ проповѣдниковъ нашего времени и выражаетъ послѣ того, какъ много и долго потрудился въ дѣлѣ такъ называемаго составленія заранѣе приготавливаемыхъ или *печатныхъ* проповѣдей. Повторяемъ, фактъ многозначительный! Онъ невольно наводитъ на многія и серьезныя думы.

Развивая свою идею, преосвященный заранѣе предвидитъ возможные возраженія противъ нея и проводитъ ее до конца, не взирая ни на какія затрудненія. Вѣдь затруднительно разочаровывать однихъ, доказывая имъ, что они дѣлаютъ, такъ сказать, не вполне совершенное дѣло, и побуждать другихъ—начинать, или, по крайней мѣрѣ, расчищать новый путь дѣятельности. Кому не извѣстно, какъ щекотливо бороться съ отвердѣвшими привычками, особенно если эти привычки вполне усвоены многими и служатъ удобными подмостками легко пріобрѣтаемой рутинной славы... Мы вполне понимаемъ преосвященнаго, когда онъ говоритъ: «какъ хотите, а и смучно и робко одному человѣку говорить о такой важной отрасли ораторскаго искусства, у насъ почти совершенно новой». Тѣмъ не менѣе всѣ эти опасенія не останавливаютъ преосвященнаго; онъ считаетъ себя обязаннымъ изложить свои личные опыты и наблюденія относительно избраннаго предмета; и онъ доводитъ свое дѣло до конца.

Преимущественно два опасенія могли и должны были смущать

преосвященнаго. Это прежде всего наша привычная и, такъ сказать, кабинетная или школьная манера заблаговременнаго приготовленія тематическихъ проповѣдей по извѣстнымъ правиламъ и образцамъ,—манера, унаслѣдованная или сложившаяся вѣками и затѣмъ укоренившаяся и какъ бы освященная всеобщимъ употребленіемъ. Другое опасеніе—это наша непривычка, робость и неумѣлость выступать въ обществѣ съ живымъ или импровизированнымъ словомъ, по которымъ импровизація многимъ представляется дѣломъ не только бесполезнымъ, но и опаснымъ. Направляя свою идею противъ перваго положенія, преосвященный долженъ былъ опасаться не уронить какъ-либо значенія тематической, заранѣе приготовленной проповѣди, получившей такое широкое распространеніе не только у насъ, но и за-границей. Направляя же свою идею противъ втораго положенія, преосвященный долженъ былъ смѣло возстать противъ господствующихъ предразсудковъ въ отношеніи къ импровизаціи. И онъ это дѣлаетъ. Онъ самъ говоритъ: «здѣсь мы встрѣчаемся съ вопросомъ, который непременно дадутъ намъ наши читатели: чего же мы хотимъ? Не хотимъ ли мы, чтобы въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ, въ классахъ словесности и высшаго краснорѣчія, учреждаемы были особыя кафедры для преподаванія *теоріи живаго слова*, или, чтобы наши ораторы, имѣющіе по времени сознать и заявить себя художниками въ своемъ дѣлѣ, отрывали у себя, какъ было въ древности, частныя аудиторіи для обученія путемъ теоріи и практики желающихъ тому роду краснорѣчія, о которомъ разсуждаемъ? Отчего же было бы и не желать того и другаго,—но мы знаемъ, что такое желаніе у насъ нынѣ, пожалуй, *по господствующимъ предразсудкамъ*, будетъ принято также, какъ *триста лѣтъ* назадъ было принято желаніе учредить университеты, клиники, обсерваторіи, консерваторіи и пр.». Преосвященный однакоже рѣшительно выступаетъ противъ господствующихъ предразсудковъ и окончательно формулируетъ свою идею слѣдующими словами: «если сравнить рѣчи писанныя и импровизированныя не по внутреннему ихъ достоинству, а по тому, которыя изъ нихъ въ боль-

иниствѣ случаевъ легче достигаютъ цѣли: то импровизаціи въ этомъ отношеніи имѣютъ своего рода преимущества предъ самыми лучшими, заранѣе обработанными рѣчами».

Вотъ та идея, которая составляетъ душу всего сочиненія преосвященнаго. Именно она одушевляетъ все сочиненіе его. Достаточно ли эта идея запечатлѣна ученымъ характеромъ? Рецензентъ отвергаетъ ученый характеръ за ней и все сочиненіе преосвященнаго признаетъ лишь практическимъ сборникомъ наставленій и разъясненій, основанныхъ на проповѣдническомъ опытѣ, или даже сборникомъ результатовъ, къ которымъ приходитъ писатель, рассуждая по вопросу о проповѣдничествѣ. Намъ кажется, однакоже, что рецензентъ отнесся къ произведенію преосвященнаго или слишкомъ некомпетентно, или слишкомъ по академически, и оцѣнилъ его произведеніе не свойствами идеи, а количествомъ свѣдѣній, подтверждаемыхъ множествомъ цитатъ и литературно-архивныхъ справокъ. Но это ошибочно. Есть много ученыхъ статей по практическимъ наукамъ, которыя потому только, что преслѣдуютъ практическія цѣли, не лишаются своего ученаго характера. Ужели рецензентъ, напримѣръ, станетъ отвергать ученый характеръ статей по прикладной механикѣ, судебной медицинѣ, торговому праву и пр., потому только, что статьи эти, разрабатывая свой предметъ теоретически, въ тоже время имѣютъ въ виду и практическія цѣли? Въ такомъ случаѣ всѣ университетскіе сборники, съ ихъ специальными статьями, пришлось бы лишити ученаго характера. Поэтому же намъ кажется, что не теоретичность или практичность статьи или книги, и даже не количество свѣдѣній, сообщаемыхъ въ ней, а именно идея, свойства или качества идеи усваиваютъ произведенію ученый характеръ и *даютъ бытіе самой наукѣ*. Кому не извѣстно, что гораздо легче *написать* науку или научную статью, снабдивъ ее аппаратомъ архивной или современной учености, чѣмъ *разрабатывать* ее въ цѣломъ или въ частяхъ, но самостоятельно, основываясь лишь на собственномъ глубокомъ знаніи дѣла? Въ этомъ не должно ошибаться. И не потому ли у насъ стали такъ часто появляться книги или статьи, весьма объ-

емистыя и обширныя, наполненныя, какъ выражается рецензентъ, самыми высшренними академическими разсужденіями о значеніи или назначеніи того или другаго предмета, и многочисленными цитатами: и однакоже въ нихъ съ трудомъ можно найти живую идею; а потому имъ рѣшительно нельзя усвоить ученаго характера. Рецензентъ не принялъ этого во вниманіе; а это и ввело его въ заблужденіе, или, по крайней мѣрѣ, наложило смутный, сбивчивый характеръ на всю его рецензію. По нашему же мнѣнію, въ каждой научной книгѣ, или въ каждой научной статьѣ для правильной ея оцѣнки прежде всего надобно отыскивать идею и затѣмъ смотрѣть, какъ разрабатывается, развивается и доказывается она во всемъ сочиненіи; потому что идея есть жизнь, есть отраженіе жизни въ яenomъ сознаніи. И чѣмъ жизненнѣе идея, чѣмъ вѣрнѣе она отражается въ сознаніи: тѣмъ сочиненіе, написанное подъ вліяніемъ подобной идеи, научнѣе, истиннѣе и цѣннѣе. Намъ кажется, что если бы рецензентъ посмотрѣлъ на произведеніе пресвященнаго именно съ этой точки зрѣнія: тогда онъ имѣлъ бы твердую опору для своей рецензіи, тогда онъ былъ бы устойчивѣе въ своихъ сужденіяхъ и не лишалъ бы «Живое Слово» пресвященнаго научнаго характера потому только, что оно не имѣетъ ученаго аппарата, конечно, совершенно излишняго въ данномъ случаѣ, и проникнуто практическими цѣлями. Сочиненіе очень хорошо можетъ сохранять ученый характеръ и при чисто практическихъ цѣляхъ, безъ какихъ-либо архивно-литературныхъ смысловъ и цитатъ. Справедливо говорить, что наука не есть мертвая схоластика, не есть наизываніе чужихъ мнѣній или изложеніе пререканій на диспутахъ; наука—это сама жизнь, ясное сознаніе жизни и убѣжденіе въ ней. И вотъ на этихъ основаніяхъ мы думаемъ: чѣмъ практичнѣе идея и слѣдовательно, чѣмъ практичнѣе цѣль книги или статьи, написанной подъ вліяніемъ этой идеи: тѣмъ цѣннѣе подобное сочиненіе, жизненнѣе и слѣдовательно, такъ сказать, научнѣе, по крайней мѣрѣ, въ практическомъ смыслѣ. Не думаемъ, чтобы противъ этого можно было серьезно возражать.

Рецензентъ сопоставляетъ два сочиненія: „Живое Слово“ пре-

освященнаго Амвросія и „*Die Vorbereitung der Predigt*“ (Примотовленіе къ проповѣди) суперъ-интендента Шустера. Для чего же онъ это дѣлаетъ? Чтобы познакомить своихъ читателей съ результатами, въ которыхъ приходятъ двое авторовъ, разсуждающихъ будто бы объ одномъ и томъ же вопросѣ? Но мы идемъ дальше и спрашиваемъ: для чего же нужно это знакомство съ результатами? Какая цѣль этого знакомства? Отвѣта на эти вопросы мы не находимъ у рецензента. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, считать сколько нибудь серьезнымъ отвѣтомъ слѣдующія слова его: «Нашъ русскій авторъ, говоритъ рецензентъ, какъ омазывается, возлагаетъ больше надеждъ и требованій по отношенію къ проповѣднику, желающему дѣйствительнаго успѣха и вліянія, чѣмъ писатель нѣмецкій, пишущій для страны, которая можетъ быть названа классической страной проповѣди». Какія же это большія надежды и требованія возлагаетъ на проповѣдника нашъ русскій авторъ, которыхъ не возлагаетъ на своихъ проповѣдниковъ авторъ нѣмецкій, хотя пишетъ для страны, которая можетъ назваться классическою страной проповѣди? Не является ли нашъ русскій авторъ уже слишкомъ требовательнымъ и слишкомъ увлеченнымъ несбыточными мечтами и при томъ въ странѣ, которая никакъ не можетъ назваться классическою въ дѣлѣ проповѣди? Такъ, повидному, надобно было бы заключать изъ прямыхъ словъ рецензента. Но въ другомъ мѣстѣ своей рецензіи онъ говоритъ уже совершенно не то. Онъ предполагаетъ, какъ мы это увидимъ послѣ, что авторъ «Живаго Слова», снисходя къ нашей проповѣднической немощи, хочетъ облегчить трудъ заблаговременнаго составленія проповѣдей и потому предлагаетъ замѣнить его импровизаціей. Очевидно, рецензентъ приходитъ къ двумъ противоположнымъ выводамъ, обсуждая одно и то же сочиненіе, т. е. «Живое Слово». Во всякомъ случаѣ отвѣтъ на предложенный нами выше вопросъ получается у рецензента неустойчивый, смутный и неопредѣленный. По окончаніи же сопоставленія обоихъ сочиненій, т. е. въ концѣ своей статьи, рецензентъ даже отказывается отъ критической оцѣнки мыслей, содержащихся въ нихъ и довольствуется

тѣмъ, что отмѣчаетъ лишь слѣдующій фактъ: «практики-проповѣдники въ рѣшеніи, повидимому, непосредственно очевидныхъ вопросовъ, могутъ расходиться между собою такъ же далеко, какъ и завязтые теоретики при рѣшеніи самыхъ сложныхъ отвлеченныхъ проблеммъ». Признаемся откровенно, мы рѣшительно не знаемъ, на чемъ должны остановиться. Какое именно сужденіе рецензента должны усвоить себѣ? Во всякомъ случаѣ, на основаніи сужденій рецензента, нельзя приходить ни къ какимъ выводамъ и заключеніямъ, какъ не приходить къ нимъ и самъ рецензентъ. Давно сказано, что *ratio est vis judicandi et pro et contra*: тѣмъ не менѣе существуетъ же чувство истины, которое должно подсказывать намъ, гдѣ правда и гдѣ софизмъ. Въ чемъ же дѣло?

Дѣло въ томъ, что рецензентъ сопоставляетъ два сочиненія, которыя въ сущности не должны быть сопоставляемы. Почему же? Потому, что русскій авторъ говоритъ не объ импровизаціи, какъ импровизаціи, а о возстановленіи или развитіи у насъ живой импровизированной проповѣди вообще, будетъ ли она раздаваться въ церкви или внѣ церкви, среди общества вѣрующихъ или невѣровъ, какъ это было въ первенствующія времена, въ блестящую эпоху христіанскаго развитія. Нѣмецкій же авторъ говоритъ о предварительномъ приготовленіи или составленіи проповѣди, исключительно предназначаемой для произнесенія съ церковной кафедрой во время богослуженія. Это большая разница. Вѣдь и русскій авторъ ничего не имѣетъ противъ предварительнаго составленія проповѣдей для церковной кафедры, когда это возможно, или необходимо. Онъ даже говоритъ, что «надобно отдавать должную дань признательности ораторамъ, заранѣе тщательно обрабатывающимъ и пишущимъ рѣчи»; онъ только требуетъ, чтобы и эти заранѣе составленныя рѣчи произносились были *безъ тетрадки* или листочка въ рукахъ, т. е. наизусть. Безъ сомнѣнія, и нѣмецкій авторъ не можетъ заставлять своего проповѣдника молчать, когда у него является настоящая нужда въ немедленной проповѣди, когда *горе ему, аще не блиговѣствуетъ благовременно и безвременно*, хотя бы у него и не было заранѣе тщательно составленной и обрабо-

танной проповѣди. Вѣдь существуютъ же у нѣмцевъ, такъ называемыя, «внутреннія миссіи». гдѣ проповѣдь миссіонеровъ не можетъ быть другою, какъ, главнымъ образомъ, импровизированною по существу дѣла. Правда, нашъ русскій авторъ, какъ мы видѣли, въ извѣстныхъ отношеніяхъ предпочитаетъ импровизацію слову писанному и указываетъ на своего рода преимущества импровизаціи предъ самыми лучшими, заранее обработанными, рѣчами: но и онъ усвоитъ эти преимущества не всякой импровизированной рѣчи, а только рѣчи несомнѣнно талантливыхъ и несомнѣнно опытныхъ импровизаторовъ. Онъ заботится не объ облегченіи проповѣдническаго труда, а объ оживленіи, усиленіи и усовершенствованіи его. Это почти тоже, что говоритъ и генераль-суперинтендентъ Шустеръ, или лучше—авторъ «учебника гомилетики» Крауссъ, на котораго Шустеръ ссылается.

Когда нѣкоторые нѣмецкіе проповѣдники, увлекаясь примѣромъ знаменитаго Шлейермахера, не имѣя однакоже ни его талантовъ, ни его силы мышленія, ни его прилежанія, позволяли себѣ выступать на церковную кафедру съ одною лишь импровизированною рѣчью: то предупреждая ихъ отъ импровизированнаго пустословія, Крауссъ между прочимъ говоритъ: «Если мы станемъ вполне слѣдовать его (Шлейермахера) способу приготовленія проповѣди, то увидимъ, что этотъ способъ гораздо болѣе интенсивенъ и гораздо труднѣе, чѣмъ письменное изложеніе проповѣди. Больше всего подражателей Шлейермахера соблазняетъ то, что при пользованіи его способомъ меньше требуется времени и меньше тратится труда. Но вѣдь только немногіе люди обладаютъ такою великою добросовѣстностію, чтобы по примѣру Шлейермахера, не прибѣгая къ записыванію, умѣть создавать проповѣдь такъ опредѣленно и такъ полно; еще меньше встрѣчаемъ людей, которые отъ природы одарены такими же способностями; а соединеніе добросовѣстности съ подобными способностями приходится встрѣчать и еще рѣже». Безъ сомнѣнія съ этими мыслями нельзя не согласиться. Повторяемъ, и нашъ русскій писатель говоритъ собственно не объ импровизаціи, какъ импровизаціи, а объ оживленіи проповѣдническаго

слова, объ освобожденіи этого слова отъ тяжелыхъ путъ школы и рутины и сообщеніи ему духа и силы. Въ импровизаціи преосвященный видитъ лишь одно изъ средствъ для достиженія этой цѣли и самое сочиненіе свое озаглавливаетъ не объ *«Импровизаціи»*, а о *«Живомъ Словѣ»*. Преосвященный скорбитъ о томъ, что отъ блестящаго образованія древняго міра, какъ выражается онъ, къ намъ не перешло искусство живаго огненнаго слова, какъ не перешла тайна греческаго огня; и онъ желаетъ помочь проповѣдникамъ зажечь этотъ огонь въ своемъ отечествѣ.

Еслибы рецензентъ выяснилъ себѣ это, тогда онъ не сопоставлялъ бы сочиненія преосвященнаго Амвросія съ еочиненіемъ суперинтендента Шустера, или, по крайней мѣрѣ, его сопоставленіе приняло бы совершенно иной характеръ. Онъ понялъ бы, что авторъ *«Живаго Слова»* говоритъ о томъ, что должно быть въ нашей церкви и что вовсе не является какимъ-то новаторствомъ въ церковной проповѣди. Въ сущности преосвященный говоритъ о томъ, что на Востокѣ, въ блестящую эпоху Златоуста, извѣстно было подъ именемъ гомилій (*ὁμιλίαι*), а на Западѣ, въ блестящую эпоху Августина, извѣстно было подъ именемъ *Sermo*. Уже св. Апостоль различаетъ нѣкоторые виды проповѣди. Онъ говоритъ: *«и слово мое и проповѣдь моя состояли не въ краснорѣчивыхъ словахъ человѣческой премудрости, но въ явленіяхъ духа и силы; дабы вѣра ваша утверждалась не на мудрости человѣческой, но на силѣ Божіей»*. И еще: *«Я кормилъ васъ молокомъ, а не (твердою) пшцею; ибо вы были еще не въ силахъ, да и теперь не въ силахъ, потому что вы еще плотскіе»* (1 Корин. гл. 2, ст. 4 гл. 3, ст. 2 и пр.). Толковники различаютъ слово (*Λόγος*) отъ проповѣди (*κίρυμα*) въ апостольскомъ проповѣданіи. По ихъ мнѣнію, апостольская проповѣдь обыкновенно обращается къ язычникамъ, которымъ возвѣщалось евангеліе, а слово произносимо было въ обществѣ уже увѣровавшихъ въ Иисуса Христа. Но все это было не то, что позже стало извѣстно подъ именемъ гомиліи. Конечно, и апостоль заботился о *духѣ* и *силѣ* своей проповѣди: но онъ, какъ самъ замѣчаетъ, не вводилъ еще въ свою проповѣдь

ораторскихъ пріемовъ краснорѣчія, безъ сомнѣнія, потому что въ средѣ его слушателей, какъ онъ тоже замѣчаетъ въ томъ же посланіи, не много было мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ. Но съ теченіемъ времени, когда христіанство стали принимать многіе благородные, сильные и образованные язъчники, эти ораторскіе пріемы нашли себѣ прекрасное примѣненіе и на церковной кафедрѣ; такъ что рѣчи, произносимыя сообразно съ этими пріемами, получили особое названіе *гомилій* или бесѣдъ. Извѣстный историкъ Флери замѣчаетъ впрочемъ, что первоначально *гомилія* означала лишь общество или собраніе людей, сошедшихся для взаимной бесѣды; позже этимъ именемъ стали называть и самыя бесѣды, происходившія въ этихъ собраніяхъ; и только со второго или третьяго вѣка христіанской эры ораторскія *гомиліи* дѣлаются извѣстными и въ христіанскихъ собраніяхъ. Конечно и эти гомиліи на первыхъ парахъ христіанства не отличались особеннымъ краснорѣчіемъ. Они были скорѣе дружественными или благожелательными бесѣдами епископа съ вѣрующими. Извѣстно, что на первыхъ порахъ всѣ гомиліи принадлежать именно епископамъ. По этому мы не находимъ гомилій ни у Климента Александрійскаго, ни у Тертуллиана, хотя оба они были весьма образованными писателями и людьми. Исключеніе составляютъ только гомиліи Оригена; но это, какъ извѣстно, было особенною привиллегіею необыкновенныхъ дарованій Оригена. И только позже, когда св. церковь приняла подъ свое покровительство ораторское краснорѣчіе, епископы стали позволять произнесеніе гомилій и особенно даровитымъ священникамъ. Такъ въ 4 вѣкѣ въ церкви Антиохійской произносилъ ихъ пресвитеръ Іоаннъ Златоустъ; а въ 5 вѣкѣ на Западѣ произносилъ ихъ бл. Августинъ. На этомъ основаніи патріархъ Фотій даже въ VIII вѣкѣ, отличаетъ гомиліи отъ обыкновенныхъ проповѣдническихъ *словъ* и говоритъ, что первыя изъ нихъ, связывались ли они во храмѣ или внѣ храма, отличались дружественнымъ собесѣдованіемъ и допускали, по обычаю Грековъ, взаимный обмѣнъ вопросами между проповѣдникомъ и слушателями; между тѣмъ

какъ вторыя всегда произносились съ церковной кафедрѣ, имѣли опредѣленную тему и заблаговременно приготовлялись по правиламъ письменнаго гомилетическаго краснорѣчія. Разумѣется и тѣ и другія церковныя поученія одинаково подчинялись извѣстнымъ правиламъ краснорѣчія; тѣмъ не менѣе правила ихъ различались между собою. Правила эти выработывались въ гомилетическихъ собраніяхъ. Отсюда получили свое названіе и самая гомилетика, какъ наука о церковномъ краснорѣчіи. И если нѣмецкій писатель въ своемъ сочиненіи приходитъ къ отрицательнымъ результатамъ въ отношеніи къ гомиліямъ, т. е. отвергаетъ науку о проповѣднической импровизаціи: то совершенно иначе смотритъ на это дѣло преосвященный Амвросій. Онъ именно говоритъ: «намъ надобно поставить дѣло образованія ораторовъ съ живымъ словомъ такъ же въ рядъ *наукъ или искусствъ*, какъ образованіе мыслителей, писателей и разнаго рода художниковъ». Очевидно, преосвященный не является въ этомъ отношеніи какимъ-то новаторомъ или нововводителемъ. Замѣтивъ, что въ древности обученіе ораторовъ стояло на высокой степени и *риторы*, особенно даровитые и опытные, всегда имѣли у себя множество учениковъ для разныхъ отраслей государственной службы, онъ затѣмъ говоритъ: «При особомъ устройствѣ христіанскихъ государствъ послѣ паденія Римской имперіи и при обращеніи вниманія, главнымъ образомъ, на обученіе *книжное*, и самое ораторское искусство въ христіанскомъ мірѣ издавна обращено на составленіе по правиламъ науки рѣчей писанныхъ, а рѣчи живыя, или, какъ нынѣ говорятъ, *импровизаціи* почитались излишнею роскошью. Но вотъ время вызвало потребность въ нихъ и указало ихъ важное значеніе въ общественной жизни, и особенно въ христіанской проповѣди, требуемой нынѣ и въ храмахъ, и въ особыхъ благочестивыхъ собраніяхъ, и въ частныхъ собесѣдованіяхъ; и намъ приходится опять указывать на блестящее образованіе древняго міра, отъ котораго не перешло къ намъ искусство живаго огненнаго слова, какъ не перешла тайна греческаго огня. Но это не освобождаетъ насъ отъ обязанности начинать самимъ и это дѣло, какъ начато въ свое время соб-

ственно христіанское просвѣщеніе, какъ подняты науки и искусства по образцамъ классической древности». Итакъ, наука о проповѣднической импровизаціи или, въ болѣе широкомъ смыслѣ, объ образованіи проповѣдниковъ съ живымъ словомъ не только возможна, но и необходима въ наше время, по словамъ преосвященнаго.

Припомнивши эти историческіе факты, по указанію русскаго автора, мы можемъ уже понять, чего собственно желаетъ преосвященный, когда пишетъ свое «Живое Слово». Требуется ли онъ замѣны тематической, заранѣе приготовляемой проповѣди исключительно одною проповѣдническою импровизаціею? Нисколько. Говоритъ ли онъ, что наша обычная, заранѣе приготовляемая проповѣдь должна быть изгнана съ церковной кафедрѣ, какъ говоритъ это суперъ-интендентъ Шустеръ объ импровизаціи? Нисколько. Нашъ русскій писатель говоритъ собственно о возстановленіи у насъ древнихъ гомилій, пастырскихъ собесѣдованій о религіозно-нравственныхъ предметахъ, будутъ ли эти собесѣдованія происходить въ храмѣ или внѣ храма; и такъ какъ эти собесѣдованія по необходимости должны быть соединяемы съ искусствомъ импровизаціи: то въ тоже время онъ говоритъ объ условіяхъ, правилахъ, средствахъ и развитіи ораторскихъ талантовъ, необходимыхъ при этихъ импровизаціяхъ. Конечно, у насъ и теперь существуютъ гомиліи или пастырскія собесѣдованія въ храмахъ, какъ особенный видъ церковнаго краснорѣчія. Но эти собесѣдованія не имѣютъ ничего общаго съ древними гомиліями. Они не суть импровизаціи, но крайней мѣрѣ, въ большинствѣ случаевъ. Они тоже пишутся, или приготовляются заблаговременно и носятъ на себѣ характеръ скорѣе экзегетическихъ, послѣдовательныхъ толкованій Св. Писанія съ нравственнымъ приложеніемъ этихъ толкованій къ слушателямъ, чѣмъ въ собственномъ смыслѣ характеръ древнихъ гомилій. Конечно, это не то живое и огненное слово, о которомъ говоритъ преосвященный и которое въ древности раздавалось въ христіанскихъ гомиліяхъ. Это не то живое слово, которое приравнено было къ насущнымъ потребностямъ живаго и развивающагося общества, которое, по словамъ нашего автора, «должно

идти по пятамъ распространяемыхъ заблужденій», и которое «должно, такъ сказать, топтать ногами, гасить всѣ искры ала, угрожающія произвести гибельный пожаръ». Имѣя въ виду именно это живое слово, преосвященный говоритъ о пастыряхъ, на которыхъ по правиламъ нашей церкви лежитъ долгъ церковнаго учительства: «Страхни они съ себя мертвенный сонъ безучастія и безпечности, который нынѣ овладѣлъ большинствомъ; проникнись они тою жалостію къ народу, остающемуся безъ руководства, — какая дышетъ въ словахъ Христа Спасителя (Мѡ. 9, 36); пойми они всю силу и злокачественность современныхъ заблужденій; *оставь устарѣлыя формы рѣчи, не удобныя для потребностей минуты*; заговори они живымъ словомъ убѣжденія и любви; подкрѣпи свое слово примѣромъ христіанскихъ добродѣтелей: что бы они могли сдѣлать для народа! Одно представленіе объ этомъ значеніи живаго церковнаго слова, какое далъ ему Спаситель нашъ въ своей Церкви, способно привести въ восторгъ ревнителя истины и блага человѣчества». Преосвященный видитъ идеальное проповѣдничество въ древней церкви, и хотѣлъ бы перенести этотъ идеаль и въ отечественную церковь. Онъ соглашается, что это представленіе его или желаніе, по нашимъ временамъ, еще можетъ казаться идеальнымъ: но, конечно, оно не настолько идеально, чтобы его надобно было признать идеально-мечтательнымъ, или неосуществимымъ. Во всякомъ случаѣ преосвященный желаетъ «вывести этотъ важный предметъ на болѣе широкое поле въ нашей литературѣ—не только духовной, но и свѣтской для обсужденія и по возможности всесторонней разработки, какъ съ теоретической, такъ и практической стороны». Онъ надѣется, что и само правительство, когда дѣло достаточно выяснится въ обществѣ и будетъ видна практичность примѣненія его въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ, не откажетъ въ своемъ содѣйствіи, какъ относительно тщательнаго выбора въ должности преподавателей словесности, способныхъ именно къ этому дѣлу, такъ и въ открытіи имъ свободы и простора для выполненія ихъ задачи.

II.

Мы старались изложить основную идею сочиненія нашего писателя по возможности полнѣе, какъ сами ее понимаемъ. Но разумѣется мы не можемъ вдаваться въ всестороннее разсмотрѣнiе ея. Полагаемъ однакоже, что послѣ всего нами сказаннаго, мы имѣемъ уже право спросить: достаточно ли эта идея научная, жизненная и плодотворная? Не должны ли мы ее приравнить или сопоставить съ гомилетическимъ требованiемъ суперъ-интендента Шустера, который говоритъ, что нѣмецкiя проповѣди, произносимыя съ церковной кафедрой, обязательно должны быть приготовляемы нѣмецкими проповѣдниками заблаговременно по извѣстнымъ правиламъ гомилетической науки? Намъ кажется, что подобное приравниванiе или сопоставленiе просто невозможно. Пресвященный рѣшаетъ не гомилетическiя задачи, но общественныя или общецерковныя; между тѣмъ, какъ суперъ-интендентъ Шустеръ стоитъ исключительно на почвѣ нѣмецкой гомилетики. Предметъ разсужденiй обоихъ писателей, при всемъ своемъ сходствѣ, совершенно различный. Предметъ, о которомъ разсуждаетъ нашъ авторъ, весьма серьезенъ, особенно для нашего времени. Теперь всѣ говорятъ о религiозномъ движенiи, которое охватываетъ нашъ народъ. Отъ какихъ бы причинъ ни зависѣло это движенiе, оно растетъ, развивается не только въ низшихъ слояхъ нашего общества, но и въ высшихъ, въ сферѣ такъ называемой интеллигенции. Пусть это даже будетъ не движенiе, а броженiе, какъ выражается о немъ г. Тихомiровъ въ своей замѣчательной, обратившей на себя всеобщее вниманiе, статьѣ: «Духовенство и общество въ современномъ религiозномъ движенiи». Тѣмъ не менѣе нельзя не видѣть особеннаго оживленiя религiознаго чувства въ современномъ намъ обществѣ, какъ въ низшихъ, такъ и въ высшихъ его слояхъ. Не должны ли пастыри и учителя церковные стоять во главѣ этого движенiя? Не должны ли они, съ одной стороны, предохранять наше общество отъ опасности на этомъ пути, а съ другой стороны—направлять его къ спасительнымъ и бла-

готворнымъ цѣлямъ? А между тѣмъ, какъ замѣчаетъ тотъ же г. Тихомировъ, церковные учителя, законные пастыри и наставники какъ-то отсутствуютъ въ всеобщемъ процессѣ религіознаго обращенія нашего общества. Еще отдѣльныхъ лицъ они обучаютъ и наставляютъ, но цѣлое движеніе ускользаетъ изъ ихъ рукъ; оно совершается внѣ ихъ направленія и руководства. Почему же? Преосвященный отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Онъ утверждаетъ, что прежняя школьная или кабинетная форма проповѣди нашихъ проповѣдниковъ устарѣла для нашего времени, что имъ надобно приучить себя къ новой формѣ проповѣди, что надобно поискать и образовать ораторовъ съ живымъ словомъ. Онъ утверждаетъ, что живое ихъ слово должно идти по пятамъ развивающихся заблужденій и гасить, такъ сказать, искры, которыя легко могутъ разгорѣться въ пожаръ. Онъ признаетъ «нашимъ несчастіемъ» отсутствіе у насъ проповѣдниковъ съ живымъ словомъ. Если вѣрна мысль, что Россіи угрожаетъ величайшая опасность отъ самозванныхъ учителей, появляющихся и въ высшихъ и въ низшихъ слояхъ нашего общества, если почти немислимо, чтобы религіозное движеніе этого общества, при самозванствѣ его учителей, не сдѣлалось очагомъ разложенія для чрезвычайно большой части населенія: то указаніе преосвященнаго на «несчастіе» становится болѣе, чѣмъ очевидною истиною. Пусть справедливо то, что ядро народа среди современнаго религіознаго броженія остается неповрежденнымъ, что вѣра народа по прежнему остается крѣпкою, строго православною: но, говоря словами г. Тихомирова, «страна въ цѣломъ не можетъ развиваться въ духѣ только *одной* части населенія, а представляетъ нѣкоторую «равнодѣйствующую» *всѣмъ* составляющихъ силъ». Это значитъ, что религіозное броженіе, будетъ ли оно совершаться въ верхнихъ или низшихъ слояхъ общества, можетъ злокачественно отразиться на всемъ будущемъ культурномъ развитіи народа, если только наши проповѣдники не предохранятъ и не спасутъ народъ отъ этой опасности. Пусть даже это броженіе или движеніе не можетъ поколебать Православную Церковь въ Россіи, но оно очень можетъ, какъ

справедливо замѣчаетъ тотъ же писатель, помѣшать Россіи быть *православною страной*, т. е. страной, направляемой духомъ православія къ культурѣ, въ учрежденіяхъ, въ историческомъ назначеніи своемъ. Какъ же могутъ наши проповѣдники предохранить народъ отъ угрожающей ему опасности? Уже, конечно, не своею школьною или кабинетною проповѣдію: именно теперь-то отъкрывается потребность въ живой, энергической и одушевленной рѣчи церковнаго оратора. И вотъ при этой точкѣ зрѣнія вполне становится понятнымъ то «несчастіе», о которомъ говоритъ преосвященный и которое поражаетъ общество, когда у него нѣтъ проповѣдниковъ съ живымъ огненнымъ словомъ. Такимъ образомъ, опасенія г. Тихомирова, высказанныя имъ при взглядѣ на религіозное движеніе или броженіе нашего общества, намъ представляются лишь дальнѣйшимъ развитіемъ тѣхъ соображеній, которыя такъ ясно выражены преосвященнымъ Амвросіемъ въ его «Живомъ Словѣ».

Конечно, суперъ-интендентъ Шустеръ, при своихъ гомилетическихкихъ совѣтахъ нѣмецкимъ проповѣдникамъ, могъ не принимать во вниманіе подобныхъ соображеній. Онъ даже не долженъ былъ этого дѣлать. Съ протестантской точки зрѣнія каждая секта имѣетъ такое же законное право на существованіе, какъ самое ортодоксальное лютеранство или ортодоксальное реформатство. Протестанты усвоили себѣ свободу въ дѣлѣ пониманія религіозной истины и предоставляютъ развитіе ея личному пониманію cadaго. По ихъ понятію, широкое содержаніе христіанской истины даже должно наполняться субъективнымъ разнообразіемъ пониманія. Въ субъективномъ пониманіи они видятъ жизнь, движеніе и развитіе самой истины. Отсюда и отъ проповѣдника протестанты прежде всего требуютъ субъективнаго пониманія, и если не находятъ его, то это вызываетъ у нихъ скуку, такъ какъ не даетъ имъ возможности заглянуть въ душу проповѣдника. Совершенно въ другихъ условіяхъ къ своимъ слушателямъ стоитъ православный проповѣдникъ. При той свободѣ, которую усвоаетъ ему православіе,— несомнѣнно менѣе неограниченной, чѣмъ у протестантскаго про-

повѣдника и болѣе широкой, чѣмъ у католическаго,—онъ долженъ возвѣщать своимъ слушателямъ истину только обще-обязательно пріемлемую въ православіи и допускать субъективизмъ только въ частныхъ мнѣніяхъ и сужденіяхъ. Онъ долженъ, какъ выражается преосвященный, идти по пятамъ развивающихся заблужденій, не дожидаясь очередной проповѣди и не приготавливая ее по правиламъ школьной гомилетики или требованіямъ кабинетнаго краснорѣчія. Именно это и вызывало на Востокѣ развитіе христіанскихъ гомилій. Они вполне соответствовали національному греческому характеру, подвижному, впечатлительному и любознательному, а въ то же время увлекающемуся, способному перетолковывать истину и даже впадать въ еретическія заблужденія. Такимъ образомъ, гомиліи одновременно соответствовали и національному духу грековъ, и основнымъ требованіямъ православія не только въ дѣлѣ возвѣщенія христіанской истины, но и въ дѣлѣ огражденія ея отъ лжетолкованій. Ничего подобнаго мы не находимъ среди германскихъ народовъ. Карлъ Великій въ VIII в. приказалъ копировать *гомиліи* св. отцевъ, заставлялъ невѣжественныхъ проповѣдниковъ учить на память эти копии и произносить ихъ предъ народомъ. Но изъ этого распоряженія, какъ замѣчаетъ извѣстный историкъ Мозгеймъ, ничего хорошаго не вышло (*Hist. Eccles.* 8 в. ч. 2, гл. 3, § 5). Мозгеймъ хвалитъ распоряженіе императора, но въ то же время замѣчаетъ, что оно способствовало развитію лишь вялости, лѣнности и недѣятельности среди западныхъ проповѣдниковъ. И это само собою понятно. Гомилія есть произведеніе національнаго греческаго гения и вполне соответствуетъ основнымъ требованіямъ православнаго проповѣдничества. Можно скопировать форму, виѣшнюю сторону гомиліи, но нельзя скопировать духа, который ее оживотворяетъ и который даетъ ей бытіе. Германскіе народы не имѣли и не имѣютъ греческаго духа. Что же касается собственно протестантскихъ проповѣдниковъ, то они никогда не питали расположенія къ святоотеческимъ гомиліямъ. Они всегда укоряли ихъ въ отсутствіи метода и въ недостаткѣ сохраненія гомилетическихъ правилъ; они всегда на-

звали ихъ неопредѣленными или поверхностными уроками, или рѣчами, гдѣ ничто не развито съ достаточною глубиною и гдѣ многое преувеличено и доведено до крайности. Словомъ, православная гомилія не была понята и надлежащимъ образомъ опѣнена протестантскими проповѣдниками, какъ вообще имъ непонятенъ весь духъ православія. Правда, и среди протестантскихъ проповѣдниковъ всегда существовала да и теперь существуетъ импровизація и появляются иногда блестящіе импровизаторы. Еще недавно, напримѣръ, много говорили о выдающихся импровизаціяхъ пастора Бичера, брата извѣстной романистки Бичеръ-Стоу, литературное произведеніе которой подъ заглавіемъ «Хижина дяди Тома» произвело на всѣхъ такое сильное впечатлѣніе и переведено на многіе языки. Извѣстно также, съ какимъ увлеченіемъ еще недавно наше образованное петербургское общество слушало блестящую импровизацію американскаго пастора д-ра Тальмеджа, одного изъ выдающихся американскихъ импровизаторовъ, когда онъ прибылъ въ Петербургъ послѣ доставленія пожертвованнаго сѣверо-американцами хлѣба въ пользу русскихъ голодающихъ. Можемъ также указать на оригинальныя импровизаціи императора Вильгельма II, какъ главы протестантской церкви,—импровизаціи сказанныя августѣйшимъ проповѣдникомъ во время его морскихъ путешествій въ 1890—91 гг. (Импровизаціи эти воспроизведены или редактированы потомъ военнымъ духовникомъ Рихтеромъ по наброскамъ изъ памятной книги монарха, и носятъ названіе: «*Die Stimme des Herren auf den Vasser. Die Schiffpredigten—Sr. Majestät des Kaisers*» (*Гласъ Господенъ на водахъ. Корабельныя проповѣди... его величества императора. 1892*). Наконецъ и самъ суперъ-интендентъ Шустеръ въ своей «*Die Vorbereitung der Predigt*» указываетъ цѣлую группу нѣмецкихъ гомилетовъ, которые допускаютъ импровизацію на церковной кафедрѣ. Но протестантская проповѣдническая импровизація не должна быть смѣшиваема съ православною, такъ какъ она не имѣетъ и не можетъ имѣть характера православныхъ гомилій. Она не отличается ни догматической, ни нравственной твердостью, устойчивостью и неизмѣн-

ностью святоотеческой гомилии. О ней вообще можно сказать то же, что въ свое время говорили объ импровизаціи Биччера: она блестяща и разноцвѣтна, какъ пламя, но и неуловима тоже, какъ пламя.

Другое обстоятельство, ослабляющее значеніе протестантской импровизаціи на церковной каедрѣ, зависитъ отъ свойствъ той среды, въ которой импровизація произносится. На это обстоятельство указываетъ и рецензентъ. Онъ справедливо говоритъ, что проповѣдь въ практической дѣятельности нѣмецкаго пастора занимаетъ весьма важное мѣсто. Проповѣдь у протестантовъ, дѣйствительно, составляетъ главную часть воскреснаго богослуженія. Но выводъ рецензента отсюда совершенно неправильный. Онъ думаетъ, что такъ какъ проповѣдь для протестантскаго проповѣдника составляетъ главную задачу практической его дѣятельности и такъ какъ у него гораздо больше свободнаго времени на приготовленіе ея, чѣмъ у пастыря православной церкви (напримѣръ, на одно заучиваніе ея наизусть пасторъ можетъ употребить до 10 час.): то поэтому къ проповѣди пастора можно предъявлять болѣе значительныя требованія; «она должна быть, какъ выражается рецензентъ, образцовымъ и протяженно-сложнымъ произведеніемъ, произносимымъ съ каедръ.» Между тѣмъ какъ русскіе священники (да и архіереи тоже, предполагаетъ рецензентъ), за неизмѣнимъ досуга и многочисленностію своихъ занятій, могутъ ограничиться очень коротенькими отъ 5 до 10 минутъ импровизированными проповѣдями; онъ думаетъ, что такія проповѣди для нашихъ священниковъ: «пожалуй, удобнѣе и сподручнѣе, чѣмъ отдѣланныя, написанныя и заученныя проповѣди протестантскихъ пасторовъ». И онъ серьезно желаетъ, чтобы такого рода «импровизированная проповѣдь водворилась въ нашей церкви, и чтобы авторъ «Живаго Слова» съ его идеалами и стремленіями нашелъ себѣ живое сочувствіе и живой откликъ въ тѣхъ, къ кому обращено его слово.» Такъ вотъ какіе идеалы и стремленія приписываются автору «Живаго Слова»? Удивительно! Нѣтъ, г. рецензентъ, никогда преосвященный ничего подобнаго не говорилъ и не желалъ! Вы совершенно

не поняли автора «Живаго Слова». Говоря о живомъ и огненномъ словѣ, преосвященный не разумѣеть ни той вялой импровизаціи, которая можетъ быть названа лишь простою передачею своими словами чужихъ или своихъ общихъ мыслей, извѣстныхъ у ораторовъ подъ названіемъ *loci topici*, ни той пустой импровизаціи, которая въ собственномъ и особенномъ смыслѣ можетъ быть названа благочестивымъ пустословіемъ на религіозно-нравственныя темы. Онъ говоритъ о той импровизаціи, которая соотвѣтствовала бы насущнымъ потребностямъ христіанскаго общества и которая шла бы по пятамъ развивающихся заблужденій. Онъ имѣеть въ виду не облегченіе проповѣднической дѣятельности нашихъ пастырей, не сведеніе ихъ проповѣди до *minimum*, на 5—10 минутъ, до нуля; а оживленіе ихъ церковнаго учительства, сообщеніе ему силы, энергіи и животворнаго духа. Словомъ, онъ разсуждаетъ о той проповѣднической импровизаціи, о которой нѣкогда говоритъ ефесскимъ пастырямъ апостоль Павелъ: «Я не пропустилъ ничего полезнаго, о чемъ бы не сказалъ вамъ и чему бы не поучалъ васъ при народѣ и по домамъ. Я три года непрестанно день и ночь со слезами поучалъ каждого изъ васъ. Во всемъ показавъ я вамъ, что такъ надобно, трудясь, поддерживать слабыхъ и помнить слова Господа Іисуса; ибо онъ самъ сказалъ: болѣе блаженства въ томъ, чтобы давать, нежели чтобы брать» (Дѣян. гл. 20, ст. 20). А въ отношеніи къ служителямъ апостольской импровизаціи, ихъ необыкновенной внимательности къ ней, тотъ-же Апостоль говоритъ: «Вы пріняли меня, какъ Ангела Божія, какъ Христа Іисуса. О, какъ вы были блаженны! Ибо свидѣтельствую о васъ, что если бы возможно было, вы исторгли бы очи свои и отдали мнѣ» (Гал. гл. 4, ст. 14, 15). Вотъ о какой импровизаціи говоритъ нашъ русскій писатель! Преосвященный надѣется, что осуществленіе этой идеальной импровизаціи среди нашего православнаго народа до извѣстной степени возможно, по крайней мѣрѣ, желательно. На чемъ же онъ основываетъ свои надежды? Признавая справедливость жалобъ современнаго общества на скудость и бесплодность проповѣди со стороны нашего налич-

наго духовенства, онъ однако же думаетъ, что это явленіе случайное, поправимое. Онъ убѣжденъ, что изъ нашего великаго народа, поглощающаго въ себѣ всякія народности, при его несомнѣнной религіозности и талантливости, возможно ожидать всякихъ дарованій, и слѣдовательно, дарованій съ блестящею церковною импровизаціею. Надобно только, чтобы Церковь могла привлекать и похищать отъ міра или со свѣтскихъ поприщъ знаменитые ораторскіе таланты, какъ это было въ древности; надобно затѣмъ эти таланты отыскивать и въ собственной средѣ, надобно ихъ воспитывать и выводить на свѣтъ. Только тогда появятся истинные служители и художники слова; такъ какъ они *«сердцемъ почувютъ просторъ и широкое поприще для своей дѣятельности на каедрѣ церковной»*. Въ подтвержденіе этихъ же самыхъ надеждъ нашъ русскій писатель по мѣстамъ въ своемъ сочиненіи указываетъ на примѣры замѣчательныхъ импровизаторовъ, извѣстныхъ ему изъ жизненнаго опыта, какъ и вообще все сочиненіе свое пишетъ на основаніи опытныхъ фактовъ; но онъ умалчиваетъ о собственной блестящей импровизаціи. Преосвященный Амвросій извѣстенъ у насъ, какъ выдающійся церковный ораторъ по своимъ печатнымъ проповѣдямъ: но къ сожалѣнію онъ мало извѣстенъ, какъ блестящій импровизаторъ. На просьбу лицъ, близкихъ къ нему, стенографировать и печатать его церковныя импровизаціи, онъ всегда давалъ отрицательный отвѣтъ. Онъ убѣжденъ, что самая лучшая импровизація, при самой вѣрной стенографіи, никогда не передастъ того одушевленія и той силы впечатлѣнія, которыми она бываетъ проникнута въ минуты произнесенія. Эти же самыя убѣжденія онъ развиваетъ и въ своемъ *«Живомъ Словѣ»* (стр. 32 и дал.).

III.

Теперь мы можемъ судить, насколько правильно поступаетъ рецензентъ, сопоставляя два сочиненія, повидимому, тракующія объ одномъ и томъ же предметѣ, но въ сущности разнородныя. И мы рѣшительно не понимаемъ, какимъ образомъ онъ не видитъ непримиримой противоположности въ возрѣніяхъ двухъ разсмат-

риваемыхъ имъ авторовъ. Суперъ-интендентъ Шустеръ доказываетъ идею, совершенно противоположную идеѣ нашего русскаго писателя; именно онъ доказываетъ, что наиболѣе отвѣчающими своей задачѣ надобно считать не тѣхъ проповѣдниковъ, которые проповѣдуютъ, какъ импровизаторы, но тѣхъ, которые напередъ записываютъ назначаемую къ пропзнесенію проповѣдь, заучиваютъ ее, а потомъ уже произносятъ ее въ храмѣ. Какъ же онъ доказываетъ свою идею? Посредствомъ голосованія. Онъ отбираетъ голоса, какъ профессоровъ гомилетики, бывшихъ и настоящихъ, такъ и голоса наличныхъ практиковъ—проповѣдниковъ, и на основаніи преобладающаго большинства отобранныхъ голосовъ приходитъ къ отрицательнымъ выводамъ въ отношеніи къ проповѣднической импровизаціи. Не наше дѣло входить въ оцѣнку этого приѣма доказательствъ. Еще Лейбницъ, разсуждая о доказательствахъ, основанныхъ на большинствѣ голосовъ, или на согласіи большинства, не давалъ этимъ доказательствамъ никакого научнаго значенія. Всѣ подобныя доказательства ему представлялись похожими на слѣдующій оборотъ мысли: «я человекъ благоразумный, а такихъ благоразумныхъ людей большинство, слѣдовательно, всѣ мы говоримъ истину». Правда, Лейбницъ примѣнялъ это соображеніе къ философскимъ положеніямъ: но суперъ-интендентъ Шустеръ, какъ это очевидно, примѣняетъ подобный же оборотъ мысли и къ научно-богословскимъ положеніямъ. Отсюда мы заключаемъ, что подобный приѣмъ доказательствъ среди извѣстныхъ народностей можетъ считаться обычнымъ, народно-типическимъ. По нашему же мнѣнію, и сто недомыслій не могутъ опровергнуть единичной серьезной мысли. Но насъ удивляетъ не это, а то, что рецензентъ, повидимому, сожалѣетъ объ отсутствіи этого приѣма въ сочиненіи русскаго автора и если не рѣшается упрекать его за то, что онъ съ своей стороны не собралъ голосовъ, которые могли бы уяснить занимающій его вопросъ: то только потому, что русскій писатель не могъ этого сдѣлать. Это онъ замѣчаетъ въ подстрочномъ примѣчаніи. Нѣтъ, г. рецензентъ! Пресвященный и не думалъ прибѣгать къ подобнымъ приѣмамъ доказательствъ своей идеи; и если онъ выжидать, не скажетъ ли

кто-нибудь изъ трудящихся на этомъ поприщѣ (т. е. импровизаціи) въ печати съ своей стороны на его мысли какого-либо замѣчанія, пополненія и пр.: то онъ ожидалъ этого рѣшительно не для отобранія голосовъ, а только для развитія, уясненія, пополненія и пр. своей идеи, какъ и самъ объ этомъ говоритъ. Преосвященный вовсе не принадлежитъ къ числу тѣхъ ученыхъ людей, которые, подобно многимъ нѣмецкимъ гелертерамъ, полагаютъ серьезность сочиненія и его научную цѣнность въ терпѣливомъ собираніи и перечисленіи чужихъ мнѣній, быть можетъ, за недостаткомъ собственныхъ,—въ подыскиваніи многочисленныхъ справокъ и цитатъ, часто имѣющихъ лишь архивный интересъ и совершенно безплодный для науки,—и затѣмъ уже кропотливо пишутъ на многихъ страницахъ то, что можно было бы изложить въ немногихъ словахъ. Преосвященный развиваетъ и доказываетъ свою идею не голосованіемъ, не выписками изъ многочисленныхъ фоліантовъ, или выдержками изъ существующихъ записей, составленныхъ присяжными учителями школьныхъ проповѣдей; онъ доказываетъ и развиваетъ свою идею, онъ черпаетъ весь матеріалъ для ея развитія и доказательства изъ непосредственныхъ наблюдений, жизненнаго опыта и глубокаго, психологическаго анализа наблюдаемыхъ имъ фактовъ! Живая идея, которою онъ одушевленъ, подъ перомъ талантливаго писателя, сама собою создаетъ цѣльную и органическую систему мыслей, которая взаимно предполагаютъ, дополняютъ и уясняютъ другъ друга. При такой идеѣ ему не было даже надобности ни въ напластываніи чужихъ мнѣній по тому или другому шаблону, ни въ произвольной, по крайней мѣрѣ, ничѣмъ не доказанной, преимущественной обрисовкѣ однихъ мнѣній на счетъ другихъ. Живая идея, ясно сознаваемая имъ, сама является у него полною художницею своего произведенія. Впрочемъ о вкусахъ спорить не станемъ. Быть можетъ, рецензенту нравятся приемы доказательства суперъ-интендента Шустера, это мы заключаемъ частію изъ самаго сопоставленія обоихъ указываемыхъ имъ сочиненій и изъ нѣкотораго колебанія, кому изъ нихъ надобно усвоить сравнительную правильность въ

рѣшеніи своего предмета. Вѣдь не находятъ же онъ, чтобы двое разсматриваемыхъ имъ авторовъ, по своимъ воззрѣніямъ, представляли непримиримую противоположность; онъ объясняетъ эту противоположность лишь тѣмъ, что оба автора смотрѣли на задачу (*одну и ту же?*) съ точки зрѣнія той среды, въ которой они вращаются. Что же касается насъ, то мы находимъ здѣсь полную противоположность и по задачѣ, и по цѣли, и приемамъ доказательствъ. Во всякомъ случаѣ, мы не питаемъ никакихъ симпатій къ кропотливой мазоретской учености нѣмецкихъ гелертеровъ. И хотя иногда удивляемся ихъ трудолюбію и долготерпѣнію, но не усвоимъ имъ рѣшающаго значенія въ спорѣ. Намъ всегда казалось: кто ясно сознаетъ живую идею, глубоко переработываетъ свой матеріалъ и оживотворяетъ его единствомъ цѣли: тотъ не нуждается ни въ многочисленныхъ цитатахъ, ни въ архивныхъ справкахъ, ни въ собраніи наличныхъ голосовъ.

Генеральный суперъ-интендентъ Шустеръ доказываетъ свою идею цитатами изъ гомилетическихъ сочиненій и голосованіемъ проповѣдниковъ—практиковъ. Что же, убѣдительно ли его доводы? Доказалъ ли онъ свою идею? По нашему мнѣнію, совершенно нѣтъ. Самъ рецензентъ замѣчаетъ, что одни представители нѣмецкой гомилетической науки въ значительной степени отдають предпочтеніе импровизаціи; другіе же стоятъ за обыкновеніе произносить проповѣди, заранѣе приготовленныя; такъ что мнѣнія ихъ по этому предмету нельзя считать рѣшающимъ вопросомъ. Что же касается проповѣдниковъ—практиковъ: то почти всѣ они, по Шустеру, высказываются противъ импровизаціи, къ чему самъ рецензентъ относится съ нѣкоторымъ недоувѣріемъ. Простой фактъ существованія импровизаторовъ среди протестантскихъ проповѣдниковъ усиливаетъ это недоувѣріе.—Было бы скучно да и бесполезно приводить и разбирать мнѣнія всѣхъ протестантскихъ противниковъ импровизаціи. Всѣ они нисколько не разъясняютъ и не усиливаютъ основной мысли генеральнаго суперъ-интендента. Но нѣкоторыя изъ этихъ мнѣній до того оригинальны и неожиданны, что мы позволяемъ себѣ остановиться на нихъ. Тамъ Ахелись,

авторъ «Практическаго богословія», появившагося въ печати въ 1890 г., говоритъ, что напрасно считаютъ индивидуальную способность импровизаціи чѣмъ то высшимъ (als die höhere) и самый способъ приготовленія импровизаторами рѣчей чѣмъ-то нормальнымъ, идеальнымъ. Почему же? Потому что это явленіе ненормальное (abnorm) и преимущественно встрѣчается у натуръ, нуждающихся въ чувственномъ возбужденіи, чтобы во время произнесенія проповѣди воспроизводить (produciere) нужныя мысли.—О какомъ это чувственномъ возбужденіи говоритъ ученый Ахелисъ? Не разумѣетъ ли онъ употребленія импровизаторами густого кофе, эфира, спирта или наркотическихъ капель? Если мы вѣрно угадываемъ мысль Ахелиса: то о подобныхъ импровизаторахъ не стоитъ и говорить. По нашему мнѣнію подобнымъ проповѣдникамъ не слѣдовало бы разрѣшать не только импровизацій, но и составленія обычныхъ писанныхъ проповѣдей. Что же касается мнѣнія его о дарѣ импровизаціи, какъ обыкновенномъ, не имѣющимъ никакихъ преимуществъ съ бездарностью: то мнѣніе это нельзя даже назвать оригинальнымъ; оно просто ошибочное. Намъ представляется безусловно правильнымъ, когда нашъ русскій писатель даръ импровизаціи не считаетъ обычнымъ, повседневнымъ, и въ этомъ смыслѣ—нормальнымъ или не идеальнымъ; когда онъ признаетъ его высшимъ или исключительнымъ даромъ Божіимъ.—Другое возраженіе противъ импровизаціи состоитъ въ томъ, что проповѣдники—импровизаторы, надѣясь на какую то высшую помощь, легко приучаются къ лѣности, несоразмѣрности проповѣдническаго слова, частнымъ повтореніямъ одного и того же, обращенію къ общимъ мѣстамъ и т. п. «Къ Клаусу Гармсу, рассказываетъ рецензентъ по Шустеру, разъ пришелъ одинъ проповѣдникъ и сказалъ ему: «не правда ли, г. Пробетъ, вы уже не пишете теперь больше проповѣдей? Я самъ, когда былъ молодымъ проповѣдникомъ, писалъ проповѣди, но теперь Духъ Св. внушаетъ мнѣ, что нужно говорить». Гармсъ, отличавшійся огненнымъ языкомъ, отвѣчалъ на это: «Всѣ мои проповѣди я еще пишу. Только однажды въ жизни я не сдѣлалъ этого. Тогда Духъ Св. сказалъ мнѣ: «Клаусъ, Клаусъ, ты

лѣннвецъ». Намъ кажется отвѣтъ Клауса не только остроумнымъ, но и весьма умнымъ. Горе импровизатору, который, прикрывая свою лѣнность и нерадѣніе, говоритъ хулу на Духа Св.! Св. Духу равно нельзя усвоить ни импровизированнаго пустословія, ни литературной болтовни. Да и нашъ русскій писатель, требуя отъ проповѣдниковъ живаго слова, говоритъ не о какомъ то благодатномъ пустословіи, а о развитіи, употребленіи и пользованіи естественными, или врожденными силами ораторовъ. По его убѣжденію: «первоисточникъ животворнаго слова, какъ и всякаго дара совершеннаго, есть Отецъ свѣтовъ (Іак. 1,17). Отъ Его творческой силы сообщается благодатию Святаго Духа мощное вліяніе слову христіанскому; но и въ остаткахъ божественныхъ даровъ, сохранившихся въ человѣкѣ послѣ его паденія, кроется живая сила слова, исходящая изъ сокровища сердца благаго, когда не примѣшивается къ тому же слову разрушающая сила сердца злаго (Лук. 6, 45)». Русскій писатель, кромѣ того, требуетъ отъ импровизатора, чтобы онъ непременно обладалъ *всѣмъ, что требуется отъ даровитаго и основательнаго писателя* и имѣлъ еще импровизаторскій *добавокъ*—живость ума, легкость, удобовижность (*agilitas*), и пр.; и чтобы импровизаторъ развивалъ въ себѣ этотъ *добавокъ* и пользовался имъ надлежащимъ образомъ.—Оригинально также слѣдующее мнѣніе придворнаго проповѣдника Э. Фроммеля: «кто въ священномъ мѣстѣ во имя Божіе возвѣщаетъ Слово Божіе, тотъ отвѣчаетъ за каждое слово. Хотя я, конечно, не соглашаюсь съ Понтіемъ Пилатомъ, тѣмъ не менѣе раздѣляю одно его возрѣніе: «*еже писахъ, писахъ*». Если г. Фроммель говоритъ это, какъ природный проповѣдникъ, то съ этимъ, по всей вѣроятности, надобно согласиться. При царствующихъ дворахъ, надобно полагать, импровизація можетъ представлять иногда большія неудобства. Но гдѣ же здѣсь возраженіе противъ проповѣднической импровизаціи вообще? Во всякомъ случаѣ и нашъ русскій писатель не безуслвно идетъ противъ заранѣе приготовленныхъ проповѣдей. Онъ настойчиво утверждаетъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ подобныя проповѣди необходимы и неизбѣжны, и строятся по неизбѣжнымъ

законамъ человѣческаго мышленія; онъ только утверждаетъ, что построение и самые законы построения ихъ *существенно* отличаютъ ихъ отъ импровизаций. Если же г. Фроммель въ приведенномъ отрывкѣ говорить не о придворномъ проповѣдничествѣ, а о проповѣднической импровизаціи вообще: тогда мы не видимъ основаній, по которымъ должны согласиться съ нимъ. Формальное исполненіе долга проповѣдникомъ, его спокойствіе, увѣренность въ себѣ, личная безопасность и пр., по нашему мнѣнію не такого же рода основанія, ради которыхъ надобно было бы жертвовать живостью проповѣди, ея энергіею и могущественнымъ вліяніемъ на слушателей. Намъ кажется, что если какія проповѣди, то именно Фроммелевскія, т. е. написанныя съ цѣлью обезопасить себя отъ всякихъ непріятностей, по самому существу дѣла, не избѣгнуть *теплохладности* при всей своей аккуратности, тщательности и отдѣланности. Но довольно приведенныхъ примѣровъ, или мнѣній; по нимъ можно судить и объ остальныхъ. Спросимъ себя теперь, что же доказываютъ или разъясняютъ подобнаго рода мнѣнія или отрывочныя соображенія? По нашему глубокому убѣжденію, рѣшительно ничего. И вотъ мы остаемся съ прежнею увѣренностью, что внѣшнее механическое нанизываніе разнообразныхъ и разрозненныхъ мнѣній, предположеній, фактовъ, хотя бы и вмѣющихъ нѣкоторое отношеніе къ данному предмету, не составляетъ еще науки, не свидѣтельствуетъ о ея развитіи, не уясняетъ *дѣла*. При выборной баллотировкѣ, при голосованіи, при механическомъ счетѣ голосовъ на предложенный вопросъ—подобный пріемъ еще можетъ имѣть нѣкоторое значеніе: но въ наукѣ ровно никакого. Въ наукѣ важно не группировка частныхъ мнѣній, частныхъ случаевъ и частныхъ фактовъ, но правильное пониманіе цѣлой группы фактовъ и вѣрная оцѣнка общей дѣйствительности. А этого къ сожалѣнію мы не находимъ въ „*Die Vorbereitung der Predigt*“.

IV.

Справедливость однакоже побуждаетъ насъ сказать, что суперинтендентъ Шустеръ не теряется въ собранныхъ имъ фактахъ,

миѣніяхъ и предположеніяхъ; онъ даже сортируетъ ихъ, группируетъ и старается подвести подъ одну опредѣленную идею. Какая же это идея? Т. е. во имя какой идеи онъ пришелъ къ убѣжденію, что никогда не должно оставлять обычая произносить проповѣди напередъ составленныя и твердо заученныя для сказыванія ихъ предъ слушателями въ храмѣ? Во имя обще-литературныхъ требованій отъ научныхъ статей. Показавъ опасности при импровизаціи, о которыхъ говорить и нашъ русскій писатель,—и ничего не сказавъ объ ихъ устраненіи, о чемъ, напротивъ, нашъ русскій писатель говорить съ замѣчательною ясностью, опытностію и знаніемъ дѣла,—суперъ-интендеантъ Шустеръ утверждаетъ, что хорошая проповѣдь непременно должна быть хорошо составленнымъ сочиненіемъ *и отличаться качествами хорошо составленной статьи, или разсужденія*. Изъ этихъ качествъ онъ преимущественно указываетъ на логичность, строгое обдумываніе мыслей и соответственное выраженіе при переводѣ ихъ на бумагу. Онъ говоритъ: «недостатокъ логической послѣдовательности лучше всего узнается путемъ изложенія нашихъ мыслей на бумагѣ». Съ другой стороны, только при этомъ наложеніи, по его миѣнію, можно видѣть, что въ головѣ проповѣдника сложилась проповѣдь, нуждающаяся въ коренной переработкѣ, что первоначальныя мысли негодны, не имѣютъ надлежащей связи и только при изложеніи мыслей на бумагѣ является надлежащая полнота сочиненія, легко рождаются мысли новыя, неожиданныя выводы и т. д. Онъ даже скорбитъ о томъ, что иные импровизаторы-проповѣдники доходятъ до того, что съ теченіемъ времени лишь съ величайшимъ трудомъ бывають въ состояніи излагать письменныя проповѣди, или даже совсѣмъ лишились способности писать проповѣди, если въ этомъ открывалась для нихъ нужда. И онъ договаривается, наконецъ, до того, что утверждаетъ: «Вполнѣ понятна та анаѰема, которую произнесъ престарѣлый главный придворный проповѣдникъ Либнеръ на пастырской конференціи въ Шенефельдѣ, сказавъ: *Verflucht sei Jeder, der hinfort extemporiert!* (Проклятъ всякъ, кто станетъ импровизировать!). Вотъ

что называется съ чисто нѣмецкою послѣдовательностью доводить дѣло до конца, не останавливаясь ни предъ какими затрудненіями! . Читатель видитъ однакоже, что суперъ-интендентъ Шустеръ отождествляетъ проповѣдь съ ученою статьею или ученымъ разсужденіемъ, и только во имя этого отождествленія анаеаметствуетъ импровизаторовъ. Но мы не можемъ отождествлять какъ проповѣди съ учеными статьями, такъ и вообще ораторскаго искусства съ учеными разсужденіями. Французы говорятъ: *«Le secret d'ennuyer est celui de tout dire»* (*Секретъ наскучить всѣмъ состоитъ въ шировъщательствѣ*): и если кому, то именно оратору надобно хорошо помнить этотъ секретъ. Намъ кажется, что въ проповѣднику приложимо и слѣдующее мудрое правило древнихъ: *«non multa, sed multum»* (*въ немногомъ многое*). Требованія отъ ученыхъ статей и отъ проповѣдей, по нашему мнѣнію, различаются между собою. А между тѣмъ ученныя статьи и ученныя разсужденія большею частію строятся по своимъ, а не по этимъ, т. е. ораторскимъ или проповѣдническимъ, требованіямъ.— Просимъ извиненія у высокоуважаемаго автора «Живаго Слова», если мы позволимъ себѣ привести довольно длинную выдержку изъ его сочиненія: но она прекрасно иллюстрируетъ и дополняетъ нашу мысль. «Въ кабинетной работѣ, говоритъ онъ, по требованіямъ логики, оказываются необходимыми доказательствами, поясненія, переходы отъ одной части рѣчи къ другой и пр., а при произнесеніи ораторъ тотчасъ замѣчаетъ, что многое изъ всего того, что онъ сдѣлалъ для удовлетворенія своей привычки къ требованіямъ логики и соблюденію правилъ, предписанныхъ для сочиненій, слѣдовало-бы изложить короче, иное опустить совсѣмъ, потому что въ слушателяхъ видно утомленіе и охлажденіе вниманія, что тоже самое надобно было имъ сказать проще и прямѣе безъ лишнихъ научныхъ принадлежностей. Съ другой стороны, оказывается при произнесеніи, что въ виду новыхъ лицъ, неожиданно появившихся предъ кафедрою, нѣкоторымъ мыслямъ надлежало-бы дать иное направленіе, или особое приложеніе, или наконецъ,—въ виду разгорающагося вниманія слушате-

лей, надо-бы на иной мысли подольше остановиться или больше разъяснить ее, чтобы усилить впечатлѣніе; но при произнесеніи рѣчи написанной ораторъ чувствуетъ, что дѣло уже сдѣлано, дополнять и измѣнять написанное некогда; остается пожалѣть, что то или другое не было предвидѣно. Но именно жизнь-то такова и есть, что ея движенія, переломы, вспышки не могутъ быть предвидѣны изъ кабинета. Все это во время произнесенія рѣчи видитъ опытный импровизаторъ, онъ владѣетъ въ это время мыслями, чувствованіями и всѣми движеніями жизни въ своихъ слушателяхъ и потому именно его слово, при своего рода недостаткахъ, производитъ болѣе сильное впечатлѣніе. Его рѣчь можетъ быть не такъ глубока, не такъ стройна и изящна, какъ писанная въ кабинетѣ, но она близко *подошла къ жизни*, она говорила понятнымъ ей языкомъ, она съ нею слилась, и тѣмъ направила ее, куда нужно. Такія рѣчи по преимуществу владѣютъ народными массами. Сильное впечатлѣніе, производимое ими, поддерживаемое молвою, быстро усиливаетъ значеніе ораторовъ въ народѣ, покрываетъ имъ умы, дѣлая ихъ любимыми, такъ что они становятся, какъ говорится, властителями сердець» (стр. 33, 34). Такъ говорить преосвященный Амвросій, пользующийся у насъ справедливо славою оратора и импровизатора. Мы не знаемъ, что могъ бы возразить противъ его сужденій суперъ-интендентъ Шустеръ? Конечно, бывають случаи, когда проповѣдническое слово должно носить на себѣ характеръ ученаго сочиненія. Но, говоря вообще, христіанство не есть наука. Христіанство есть универсальная религія, предназначенная для всѣхъ людей, образованныхъ и необразованныхъ, культурныхъ и некультурныхъ, совершеннолѣтнихъ и несовершеннолѣтнихъ. По благодати Божіей, каждый христіанинъ имѣетъ право на обладаніе христіанскою истиною, на усвоеніе ея и развитіе ея въ себѣ. Но это право было бы нарушено, искажено и даже совершенно уничтожено, если бы Христова истина возвѣщаема была только въ научной формѣ и только среди образованныхъ людей. Христіанская проповѣдь превратилась бы тогда

въ какое-то партійное, привилегированное или сословное учение. И вотъ почему необходимо живое проповѣданіе и живая передача христіанской истины, чтобы она могла сдѣлаться достояніемъ всего христіанскаго общества.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о тѣхъ *pia desideria*, которыми рецензентъ оканчиваетъ свою статью. Они тѣже не лишены своего рода интереса. Сопоставивъ два указанная имъ сочиненія, онъ говоритъ: «намъ кажется, что было бы хорошо, еслибы и проповѣдь протестантскаго характера, т. е. проповѣдь зрѣло обдуманная, искусно изложенная и потомъ заученная авторомъ, проповѣдь не краткая нашла себѣ въ средѣ нашего духовенства лицъ сочувствующихъ, готовыхъ не жалѣть на ея изготовленіе ни времени, ни труда.» Какъ же достигнуть этой цѣли? Для этого надобно создать или возсоздать институтъ спеціальныхъ проповѣдниковъ, служащихъ лишь проповѣданію слова Божія, нарочито изготовляющихъ проповѣди какого бы то ни было типа—какъ протяженно-сложенныя, такъ и импровизированныя, какъ простраstrанныя, такъ и непростраstrанныя». — Пощадите, г. рецензентъ! Протяженно-сложенныя проповѣдей, т. е. проповѣдей, составленныхъ по всѣмъ правиламъ существующей гомилетической науки, и краткихъ, и не краткихъ, у насъ въ печати есть достаточно: еще большая масса ихъ, изъ года въ годъ возрастающая, ходитъ въ рукописяхъ, непрерывно передаваясь отъ одного поколѣнія духовенства другому. При подобномъ обиліи готоваго проповѣдническаго матеріала воспроизведеніе проповѣдей, или самостоятельное авторство ихъ представляется дѣломъ не труднымъ. Существуетъ же въ Лондонѣ, какъ говорятъ газеты, нѣчто въ родѣ фабрики проповѣдей на разныя тексты. Фабрика беретъ дешево за изготовленіе подобныхъ проповѣдей, за десять разныхъ проповѣдей она взимаетъ полтора шиллинга, а за пятьдесятъ проповѣдей пять шиллинговъ; при чемъ фабрика обязывается не посылать одинаковыхъ проповѣдей въ мѣста, находящіяся на разстояніи менѣе сорока верстъ ¹⁾. Чего

1) „Моск. Вѣд.“ 1893 г., 22 февраля, № 52.

проще? Полагаемъ, что подобную фабрику проповѣдей не трудно было бы завести и у насъ. Но у насъ нѣтъ живаго огненнаго слова, соотвѣтствующаго данному *мѣсту* и данному *времени*. Но у насъ нѣтъ одушевленной импровизаціи, соотвѣтствующей насущнымъ потребностямъ современнаго общества. Вотъ о чемъ скорбитъ авторъ «Живаго Слова!» Вы говорите, что этому горю можно помочь, стоитъ только возстановить классъ такъ называемыхъ «соборныхъ іеромонаховъ», бывшихъ по своему первоначальному назначенію расадникомъ лучшихъ образованнѣйшихъ и привычныхъ проповѣдниковъ. Вы ошибаетесь, г. рецензентъ! По мысли митрополита Платона, классъ «соборныхъ іеромонаховъ» былъ просто институтъ образованныхъ монаховъ; онъ не имѣлъ своею спеціальною цѣлью ни произнесенія импровизацій, ни составленія протяженно-сложенныхъ проповѣдей. Да и теперь титулъ «соборнаго іеромонаха» не есть пустой звукъ,—почетное, но безсодержательное отличіе, какъ утверждаете вы: онъ дается избраннымъ монашествующихъ лицамъ, извѣстнымъ своею ученостію и богословскимъ образованіемъ. Но вы же сами говорите, что изъ этого института ничего не вышло. Почему-же? Потому что въ наше время нельзя дѣлать богословскую образованность исключительною принадлежностію монашествующихъ лицъ; привилегія быть образованнымъ богословомъ теперь открыта для всѣхъ; теперь и среди свѣтскихъ лицъ можно встрѣчать людей съ такимъ богословскимъ образованіемъ, съ которымъ приходится считаться самымъ образованнымъ монахамъ. Да и самая идея образованнаго монаха едва ли соотвѣтствуетъ идеалу монаха у нашего народа; нашъ русскій народъ не знаетъ подобныхъ идеаловъ. Во всякомъ случаѣ въ памяти народной живутъ и будутъ жить не образованные монахи проповѣдники, а Антоніи и Теодосіи Печерскіе, Сергіи Радонежскіе, или вотъ Амвросіи Оптинскіе, т. е. люди достигшіе высокихъ степеней святости.—Ссылаясь на историка Евсевія, вы говорите еще, что въ IV вѣкѣ, этомъ «золотомъ» вѣкѣ христіанства, пастырь-практикъ составлялъ отдѣльное лице отъ пастыря-проповѣдника,

т. е. что тогда существовалъ особенный институтъ пастырей-проповѣдниковъ. Это правда. Да и теперь на Востокѣ, хотя уже по особымъ историческимъ условіямъ, существуетъ нѣкоторое подобіе этого института. Но вы забываете, что этотъ институтъ наполнялся не какими то вселенскими проповѣдниками, а проповѣдниками мѣстными для каждой церкви, не «соборными» іеромонахами, а безразлично всѣми даровитыми священно-служителями. А главное, самый институтъ этотъ вызывался къ жизни, какъ частію вызывается на Востокѣ и теперь, тѣмъ обстоятельствомъ, что одни священники были необразованные, поэтому могли заниматься только требосправленіемъ; напротивъ того другіе были образованы и восполняли собою скудость необразованныхъ. Слава Богу, духовенство нашей церкви никакъ нельзя дѣлить на образованное и не образованное, хотя, конечно, и среди него существуютъ различныя степени образованности. Намъ кажется поэтому, что примѣнить къ нему дѣленіе на пастырей-практиковъ и на пастырей-проповѣдниковъ было бы дѣломъ несправедливымъ, обиднымъ и рѣшительно не оправдываемымъ никакими соображеніями. Справедливо, что большинство нашихъ приходскихъ священниковъ обременено требосполненіемъ и разными другими трудами: но это не можетъ служить серьезнымъ основаніемъ для лишенія его законнаго права церковнаго учительства. Вѣдь и самъ авторъ «Живаго Слова» былъ приходскимъ священникомъ, какъ онъ говоритъ объ этомъ въ своемъ сочиненіи: но это нисколько не помѣшало ему пріобрѣсть славу отличнаго проповѣдника и импровизатора. Въ чемъ же тутъ дѣло? Дѣло въ пастырской рѣшимости, энергіи и умѣніи взяться за дѣло и вести его надлежащимъ образомъ. Какъ же достигнуть всего этого? Чѣмъ помочь горю? «Живое Слово» служить отвѣтомъ на всѣ подобныя вопросы. Во всякомъ случаѣ мысль нашего русскаго автора гораздо шире, жизненнѣе и практичнѣе вашихъ *pia desideria*. г. рецензентъ. Онъ не съуживаетъ пастырской дѣятельности до одного проповѣдничества или требосправленія и не ограничиваетъ самаго проповѣдничества

институтомъ «соборныхъ іеромонаховъ»; онъ призываетъ къ живой, энергической и одушевленной проповѣди всѣхъ, кого Богъ одарилъ въ духовенствѣ ораторскимъ талантомъ. Говорятъ, духовенство наше «косно», «кастово замкнуто», «не умѣетъ понять запросовъ общества», «даже не умѣетъ говорить его языкомъ». Г. Тихоміровъ въ своей брошюрѣ: «Духовенство и общество въ современномъ религіозномъ движеніи» отвергаетъ это самымъ рѣшительнымъ образомъ. Почему же современное намъ религіозное движеніе идетъ безъ надлежащаго руководства со стороны наличнаго духовенства? Почему наши церковные учителя, законные пастыри и наставники народа, какъ—то отсутствуютъ во всеобщемъ процессѣ религіознаго обращенія нашего общества? Отвѣтъ мы находимъ въ брошюрѣ того же самаго писателя. Разсуждая о верхнихъ слояхъ нашего общества, г. Тихоміровъ говоритъ, что «Церковь, лишняя сознательнаго и вѣрнаго содѣйствія верхнихъ слоевъ уже почти двѣсти лѣтъ, не можетъ воздѣйствовать на Россію такъ всесторонне, какъ это было бы желательно, особенно при настоящемъ состояніи христіанскаго міра»¹⁾. Безъ сомнѣнія, эти же самыя причины вліяютъ у насъ и на вялость, рутинность и недостаточную жизненность нашей церковной проповѣди. Двѣсти лѣтъ неблагопріятныхъ условій для проповѣднической дѣятельности, бывшихъ особенно сильными у насъ во времена крѣпостничества, не могли не имѣть вліянія на проповѣдническую энергію нашихъ пастырей. Крѣпостничество исчезло наконецъ: но вліяніе его чувствуется еще и теперь. По крайней мѣрѣ, преосвященный говоритъ: «самый законъ нашъ не даетъ защиты столь естественнымъ проповѣдникамъ ученія Христова: на церковную проповѣдь не писанную нѣтъ разрѣшенія въ нашихъ законахъ, и самыя писанныя проповѣди подчинены цензурѣ. Поэтому всякій изъ нашихъ проповѣдниковъ—импровизаторовъ можетъ трудиться только подѣ

1) См. его брошюру. Москва, 1893 г., стр. 32.

защитою и личною отвѣтственностію мѣстнаго преосвященнаго; въ противномъ случаѣ всегда можетъ попасть подъ судъ» (стр. 3). Преосвященный призываетъ и духовенство, и общество подумать объ этомъ серьезно.

К. Истомина.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1898 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

ОТНОШЕНІЕ РАСКОЛА КЪ ГОСУДАРСТВУ.

(Окончаніе *).

VI.

Объ отношеніи къ государству въ сектахъ поповщины.

Въ предыдущихъ главахъ нашего очерка мы не разъ отмѣчали тѣсную связь между противогосударственными тенденціями раскольниковъ и вѣрованіемъ ихъ въ воцареніе антихриста среди Православной Церкви со времени богослужебныхъ „новшествъ“ патріарха Никона. Это вѣрованіе, составлявшее излюбленную тему въ проповѣди первыхъ расколуучителей, въ послѣдствіи, съ распаденіемъ раскола на секты, утратило среди старовѣровъ значеніе общераздѣляемаго убѣжденія. Какъ наилучшее оправданіе „безсвященнословнаго состоянія“ раскольниковъ, оставшихся безъ іерархіи, мысль объ антихристѣ нашла себѣ наиболѣе благопріятную почву въ безпоповщинской половинѣ раскола. Здѣсь ученіе первыхъ расколуучителей объ антихристѣ получило дальнѣйшее развитіе, обоснованіе, сдѣлалось, какъ было сказано, главнымъ догматомъ всѣхъ безпоповщинскихъ сектъ, и въ конечныхъ своихъ выводахъ породило противогосударственную и противообщественную секту странниковъ. Иное отношеніе къ ученію объ антихристѣ должно было установиться въ поповщинскомъ расколѣ.

Заимствованіе іерархіи ¹⁾ отъ Православной Церкви, хотя

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 23, 1892 г.

¹⁾ Принимая бѣглыхъ поповъ отъ Православной Церкви, поповцы еще съ 1/2 XVIII вѣка старались приобрѣсти себѣ и епископа на тѣхъ же основаніяхъ, какъ

бы съ разными очистительными обрядами для переходящихъ въ расколъ поповъ, не мирится съ признаніемъ Никоніанской церкви, царствомъ антихриста. Вслѣдствіе очевиднаго несоотвѣтствія между установившейся практикой поповцевъ и ученіемъ первыхъ расколоучителей объ антихристѣ, основной догматъ безпоповщины отвергался и отвергается большинствомъ расколоучителей поповщины. Существенное разногласіе между безпоповщиной и поповщиной по вопросу объ антихристѣ оказало несомнѣнное вліяніе на различіе въ отношеніяхъ той и другой половины старообрядцевъ къ государству.

Съ точки зрѣнія безпоповщинскихъ понятій, уваженіе къ государству, выполненіе требованій узаконенной гражданской власти слѣдуетъ признавать явнымъ преступленіемъ противъ вѣры и совѣсти. Отсюда, естественно, какъ читатель могъ видѣть, въ безпоповщинскихъ сектахъ преобладаетъ противогосударственный образъ мыслей и дѣйствій. Въ доктринѣ же поповцевъ нѣтъ оправданій для нарушенія вѣрнопопданническихъ обязанностей по отношенію и „къ никоніанскому“ правительству. Какъ скоро поповцы признаютъ священное достоинство и за неблагочестивой іерархіей Русской Церкви, находятся въ косвенной зависимости отъ нея, то они уже съ болѣе спокойной совѣстью могутъ уважать государственную власть, какъ богопоставленную и повиноваться ей, „не истязуя царскаго благочестія“. И дѣйствительно въ поповщинскихъ сектахъ господствующимъ является мирное направленіе во взглядахъ на

и поповъ. Старанія эти приводили къ очень печальнымъ для раскола недоразумѣніямъ и вызывали въ результатѣ большія несогласія между поповцами и новыми подраздѣленія ихъ. (См. Истор. очерки поповщины Мельникова II—VII гл., Истор. Р. Мак. 331 стр.). Въ 1846 году поповцамъ, жившимъ въ предѣлахъ Австріи, удалось переманить въ Бѣлую Криницу заштатнаго митрополита изъ Константинопольскаго патріархата—Амвросія. Послѣдній въ званіи „бѣлокриницкаго митрополита“ поставилъ себѣ преемника. Образовалось такимъ образомъ у поповцевъ „австрійское священство, имѣющее полный, якобы, законный составъ іерархіи“. Большинство поповцевъ съ этого времени стало исправлять духовныя требы у австрійскаго священства. Но нѣкоторыя общины поповцевъ, частію по старымъ традиціямъ, частію по сомнѣнію въ преимущественномъ достоинствѣ австрійскаго священства, продолжали и продолжаютъ доселѣ принимать бѣглыхъ поповъ отъ Православной Церкви (Врат. Слов. 1884 г. II т.).

должное отношеніе къ государству. Проявленія неуваженія, непріязни къ верховной власти на Руси въ исторіи поповщины встрѣчаются сравнительно рѣдко, и объясняются или проникновеніемъ въ извѣстную секту поповщины взглядовъ безпоповщинскаго характера, или чисто внѣшними побужденіями (какъ напр. крутыми мѣрами правительства противъ старовѣровъ и др.). Самый вопросъ объ отношеніи къ государству въ исторіи поповщины стоитъ, въ ряду другихъ ¹⁾ вопросовъ, совершенно на заднемъ планѣ, тогда какъ въ безпоповщинѣ споры изъ-за богомолья за царскую власть не разъ служили причиною дробленія безпоповщины. Въ практической жизни поповцы, конечно, нерѣдко обходили и обходятъ гражданскія узаконенія, невыгодныя для нихъ, но ни одно согласіе поповцевъ не обнаруживало такого глумленія надъ законами, какъ напр. безпоповщинская секта Ѳедосѣевцевъ. Въ средѣ поповцевъ бывали люди, съ фанатическою ненавистью къ русскому правительству, но нельзя указать такого расколоучителя изъ поповцевъ, который бы возводилъ въ теорію взгляды, подобныя ученію бѣгуновъ. Въ подтвержденіе сдѣланныхъ нами общихъ замѣчаній объ отношеніи поповщины къ государству, перейдемъ теперь къ изложенію фактовъ, извѣстныхъ изъ исторіи раскола. При этомъ мы сначала познакомимся съ господствующими въ поповщинѣ мѣрными взглядами на отношеніе къ государству, затѣмъ отмѣтимъ уклоненія отъ господствующаго ученія въ сектахъ, усвоившихъ безпоповщинскія тенденціи и, наконецъ, укажемъ враждебныя государству заявленія, которыя имѣли случайный характеръ и вызывались главнымъ образомъ преслѣдованіями и стѣсненіями раскола правительствомъ.

I.

Самый распространенный въ расколѣ способъ для выраженія тѣхъ, или иныхъ отношеній къ государству—это признаніе или отверженіе правила о богомоліи за представителей власти. Указаніе на употребленіе молитвы за царя среди по-

¹⁾ Въ старое время поповцы много разсуждали о чинопріемѣ бѣглыхъ поповъ (вѣтковцы), о способѣ кажденія и проч.

повцевъ мы встрѣчаемъ уже въ первые годы существованія поповщины, какъ особой вѣтви въ расколѣ.

Питиримъ, епископъ Нижегородскій, въ донесеніи своемъ императору Петру о состояніи раскола, писалъ: „безпоповщина въ молитвахъ царя не поминаеть, а поповщина... (въ молитвахъ) именуеть „царя благороднымъ“¹⁾. Вотъ, разсуждалъ въ 1712 г. одинъ изъ керженскихъ раскольниковъ, видимо принадлежавшій къ безпоповщинѣ: „поповщина предъ нами правы: они за царя Бога молятъ, а у насъ, кели кто спрашиваетъ, какъ мы Бога за царя молимъ, мы и сказать что не знаемъ“²⁾. Въ 1719 году появились, такъ называемые, „Діаконовы отвѣты“³⁾ произведеніе, по обстоятельствамъ происхожденія, аналогичное съ Поморскими отвѣтами и составляющее первую догматику поповщины⁴⁾.

Въ Діаконовыхъ отвѣтахъ поповцы въ ряду порицаемыхъ ими „новинъ“ въ Великороссійской церкви, указываютъ „отложеніе двою просфору за царя и патріархи“⁵⁾. Признавая необходимымъ употребленіе седми просфоръ на литургіи, поповцы тѣмъ самымъ узаконяли молитву за царя, о здравіи котораго полагается по старопечатнымъ книгамъ вынимать особую просфору.

Въ литературныхъ произведеніяхъ поповщины, написанныхъ въ царствованіе Екатерины II⁶⁾, очень часто упоми-

1) Есипова, т. II, 219, 220.

2) Есипова, I, 565.

3) О происхожденіи и содержаніи „Діаконовыхъ отвѣтовъ“, см. описаніе нѣкоторыхъ рукописей... А. Б., II, 131 и др. Въ рукописной библіотекѣ К. Д. А.—см. № 1926. Въ указанной рукописи написаніе „Діаконовыхъ отвѣтовъ“ относится къ 1716 году.

4) Излагая основанія своего ученія, и объясняя причины отдѣленія отъ Великороссійской церкви, поповцы въ діаконовыхъ отвѣтахъ между прочимъ заявляютъ: „Устройте Великороссійскую церковь, яко же бѣ прежде, утвердите древнее ея содержаніе (старые обряды), мы безъ всякаго увѣщанія къ церкви обратимся и вамъ (іерархамъ русской церкви), яко истиннымъ пастырямъ поклонимся“. При убѣжденіи, что Никоніанская церковь—царство антихриста,—изложенное заявленіе было бы немислимымъ для поповцевъ.

5) Описаніе А. Б. II. 224.

6) Вѣкъ Екатерины, ознаменовавшійся въ исторіи разными милостями къ старообрѣтамъ, былъ временемъ наибольшаго распространенія и процвѣтанія поповщины въ центрахъ Россіи. Въ поволжѣ,—особенно на рѣкѣ Иртызѣ, организова-

нается о молитвѣ за императрицу и говорится объ этомъ, какъ о постоянномъ и неизмѣнномъ правилѣ поповщины. Въ одной, напр., рукописи ¹⁾, подъ заглавіемъ „Разглагольствіе старообрядца съ ноовообрядцемъ“, читаемъ между прочимъ: „мы (поповцы) обрѣтаемъ со священники и діаконы, приносящими безкровную жертву, *во-первыхъ*, о здравіи и спасеніи богопочтеннѣйшей, благочестивѣйшей, самодержавнѣйшей великой государыни... Мы молимся о всей палатѣ и воинствѣ, о военачальникахъ, градоначальникахъ и др. въ этомъ родѣ. При императорѣ Павлѣ Петровичѣ московскіе поповцы писали отъ лица своего общества: „Мы согласно опредѣляемъ приносить Господу Богу моленіе о высочайшемъ здравіи и благоденствіи самодержавнѣйшаго... Государя на всѣхъ эктеніяхъ неопустительно“ ²⁾. Въ 1837 году Иргизскіе поповцы въ прошеніи къ шефу жандармовъ Бенкендорфу „свидѣтельствовали Самимъ Богомъ, что они почитаютъ священными власть и особу государя и всегда готовы для него и за него пролить кровь свою, усердно платятъ подать и не уклоняются ни отъ какой общественной и государственной службы“ ³⁾. Въ 1862 г. Московскимъ Духовнымъ Совѣтомъ поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство, было издано „Окружное посланіе“ ⁴⁾,

лись поповщинскія общины, — которыя пріобрѣли въ поповщинскихъ расколахъ несравненно большее значеніе, чѣмъ доселѣ имѣли центры поповцевъ въ Вѣткѣ и въ Стародубѣ. Въ нашей литературѣ объ Иргизскихъ монастыряхъ самыя обстоятельныя и мѣстами весьма интересныя свѣдѣнія сообщаются въ книгѣ „Расколъ въ Саратовскомъ краѣ“, Н. С. Соколова. Саратовъ, 1888 г.

¹⁾ Рукопись Б. К. Д. А., № 1656.

²⁾ Русскій Архивъ 1864 г., 258 страница. Надо замѣтить, что Императоръ Павелъ оказывалъ поповщинѣ необычайное и незаслуженное монаршее благоволеніе. Указомъ 16 января 1797 года на Иргизъ былъ командированъ дѣйствительный статскій совѣтникъ Рунячъ объявить поповцамъ, что „по монаршей милости они ни въ чемъ притѣсненій не встрѣтятъ“. 31 августа того-же года Иргизскіе монастыри были освобождены отъ рекрутской повинности. Въ декабрѣ 1797 г. Государь назначилъ 100,000 руб. Иргизскимъ монастырямъ въ пособіе на построеніе погорѣвшихъ церквей.

³⁾ „Расколъ въ сарат. краѣ“ 387 стр. Иргизскія обитатели были приписаны къ Удѣльному вѣдомству и платили подати наравнѣ съ Удѣльн. крестьянами.

⁴⁾ „Окружное посланіе“ было составлено и издано въ видахъ противодѣйствія безпоповщинскимъ взглядамъ, которые стали распространяться въ поповщинѣ вслѣдствіе неурядицъ въ средѣ австрійской іерархіи и упрековъ со стороны без-

содержащее исповѣданіе вѣры поповцевъ. наиболѣе послѣдовательныхъ съ точки зрѣнія основъ поповщинской доктрины. Въ „Окружномъ посланіи“ представителя поповщины, отвергая „нелѣпыя и нечестивыя мудрованія о пресѣченіи хриstopреданнаго священства въ Православной Церкви, о воцареніи въ ней антихриста“ и проч., безусловно осуждаютъ враждебныя отношенія раскола къ государству и въ 6-мъ пунктѣ учатъ: „завѣщаемъ и молимъ вкупѣ съ верховнымъ апостоломъ Павломъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся человѣки, изряднѣе же о здравіи и о спасеніи и о царствѣи побѣдѣ, иже отъ высочайшія Божія десницы поставленнаго и честію вѣнчаннаго, самодержавнѣйшаго, богохранимаго Великаго Государя нашего... и всего Августѣйшаго дома Его и о всей палатѣ, и о вояхъ Его; о немъ же и на святой проскомидіи Божественной литургіи въ числѣ великихъ седми, пятая приносится просфора и приносится будетъ, яко-же о немъ, тако и о будущихъ пріемникахъ престола и скипетра его въ родъ и родъ до вѣка“. Въ адресѣ, поданномъ поповцами Императору Александру II 4 мая 1863 года, между прочимъ, читаемъ: „мы никогда не переставали оказывать должнаго почтенія богоучрежденнымъ властямъ, но въ настоящее время, когда мы твоимъ правосудіемъ освобождены отъ всякаго преслѣдованія, мы царя освободителя любимъ и почитаемъ сугубо, какъ богопоставленнаго монарха и щедраго отца и всегда возсылаемъ Всевышнему теплыя молитвы за царя и за всѣхъ, иже во власти суть ¹⁾“.

Почти одновременно съ появленіемъ окружнаго посланія послѣдовали со стороны вождей поповщины весьма любопытныя для характеристики политическихъ убѣжденій старовѣрца, заявленія по поводу происковъ среди раскольниковъ нашихъ революціонеровъ 60-хъ годовъ.

поповцевъ въ незаконности бѣглаго священства. Въ полномъ видѣ окружное посланіе можно читать въ журналѣ: „Чт. Общ. Исторія и др. 1865, III. „Истина“ 1871. XIX, „Братское Слово“ 1885, II. 620. 704. Обстоятельства происхожденія и послѣдствія „Окружнаго Посланія“.—См. Братское Слово 1884 (т. 1885. 357. II. 620), въ „Руководствѣ по Исторіи р.“ проф. Ивановскаго. Казань, по изданію 1886 года, стр. 190.

¹⁾ Моск. В. 1863. 179 № ср. Слб. В. 1863, № 85.

Извѣстный Герценъ и его сообщники, задавшись цѣлью „радикально преобразовать политическій и социальный строй Россіи“, предполагали, что въ русскомъ народѣ, во всѣхъ его слояхъ и классахъ, найдется не мало людей, способныхъ послужить осуществленію намѣченной революціонерами цѣли. Большія надежды въ этомъ отношеніи возлагали они на раскольниковъ. Старовѣры по своей вѣковой неприязни къ правительству, по многочисленности и солидарности между собой,-- въ глазахъ революціонеровъ представляли могучее орудіе для „политико-соціального переворота Россіи“¹⁾.

Съ 1860 года лондонскій кружокъ эмигрантовъ принялся серьезно хлопотать о сближеніи съ расколомъ въ указанныхъ видахъ. Одинъ изъ членовъ кружка Герцена, В. Кельсіевъ, издалъ въ 1860—1862 гг. въ Лондонѣ „Сборникъ правительственныхъ свѣдѣній о расколѣ“. Самымъ подборомъ статей въ сборникѣ и особенно предисловіями къ первымъ двумъ выпускамъ онаго, Кельсіевъ, видимо, рассчитывалъ разъяснить старовѣрамъ „истинное“ (въ глазахъ революціонеровъ) значеніе раскола, несознаваемое должнымъ образомъ, будто бы, самими раскольниками, вызвать въ нихъ рѣшимость на борьбу съ правительствомъ во имя идей равенства, свободы, самоуправления²⁾. Въ половинѣ 1862 года лондонскіе агитаторы стали издѣвать въ видѣ приложений къ пресловутому „Колоколу“ особые листы, спеціально назначенные для пропаганды среди старовѣровъ, рассылали письма къ расколоучителямъ, и даже лично знакомились съ ними. Убѣждая старовѣровъ выступить на борьбу подъ знаменіемъ революціонеровъ, лондонскіе агитаторы рисовали, напр., такіа картины старовѣрамъ: „За васъ станеть все вольное, живое, молодое въ Россіи... за васъ будутъ... мужики, казаки... Впередъ васъ поидеть честный трудъ и славное имя... Вы оторветесь отъ доживающаго свой вѣкъ петербургскаго періода и возвратитесь въ міръ... (?) юный, полный жизненныхъ соковъ и надеждъ...

¹⁾ „Расколъ, какъ орудіе враждебныхъ Россіи партій“—проф. Н. И. Субботина, стр. 99.

²⁾ См. предисловіе къ II выпуску VI—VII стр. XVIII и др.

Сзади васъ останется только грязь и пошлость“¹⁾... Красно-рѣчія вообще было потрачено много, но результаты пропанды оказались самые неутѣшительные для революціонеровъ. Вотъ что, напр., внушалъ своимъ пасомымъ одинъ изъ видныхъ представителей поповщинской іерархіи въ отвѣтъ на воззваніе революціонеровъ: „Всякое благопокореніе покажите, братіе, предъ царемъ нашимъ... и отъ всѣхъ враговъ его удаляйтесь и бѣгайте... наипаче отъ злокозненныхъ безбожниковъ, гнѣздящихся въ Лондонѣ и оттуду своими писаніями возмущающихъ европейскія державы и разсѣвающихъ плевельное ученіе треокаяннаго... Вольтера, иже въ животѣ своемъ все тщаніе имѣяше..., во еже истребити вѣру во Христа..., отврещи законы гражданскіе и церковные... ввести безначаліе и научалъ человѣка, яко нѣсть Бога и промысла Его²⁾. Всѣмъ изобрѣтателямъ такого ученія, распространителямъ, приѣмлющимъ анаѰема, анаѰема, анаѰема...! Бѣгайте всѣхъ ихъ... тѣи бо суть предотечи антихриста, тщащіяся безначаліемъ предуготовать путь сыну погибели... Не внимайте лаяніемъ сихъ псовъ адскихъ, представляющихся аки бы страдающими о человѣчествѣ... Вѣруйте, что безначаліе всюду зло есть, что Богъ въ общую пользу начальство учинилъ есть... царей Самъ поставляетъ, Самъ рукополагаетъ и Самъ помазуетъ ихъ на царство...; царь не имать на землѣ себѣ высочайшаго... Того ради Бога бойтесь и дарованнаго имъ царя чтите, равную преданность и къ будущимъ преемникамъ престола... стяжите и всѣхъ во власти сущихъ почитите...³⁾ ко-егожда по чину“⁴⁾).

Правда, нѣкоторые старообрядцы пытались съ своей стороны пойти на встрѣчу лондонскому кружку въ сближеніи съ нимъ, но совершенно не въ такихъ разчетахъ, какіе были

1) Русск. Вѣстникъ, 1867 г., № 9.

2) Называя Вольтера и его послѣдователей «вольнодумами», авторъ усматриваетъ въ этомъ терминѣ апокалипсическое число 666,

$$\begin{array}{c} \text{В о л ь н о д у м} \\ 2 + 70 + 30 + 50 + 70 + 4 + 400 + 40 \end{array}$$

3) Субб. 151, 152.

4) Р. Вѣстн., 1867. № 5, 330.

бы желательны для революціонеровъ. Такъ Пафнутій Коломенскій думалъ воспользоваться услугами Герцена, для того, чтобы основать въ Лондонѣ старообрядческую епископію, при ней типографію и школу для приготовленія старообрядческихъ миссіонеровъ. Съ этою цѣлью Пафнутій путешествовалъ въ 1861 году даже въ Лондонъ. Но когда онъ познакомился лично съ Герценомъ, Бакунинымъ и др. и ихъ убѣжденіями, то совершенно разочаровался въ возможности союза съ ними ¹⁾. Между прочимъ, прочитавши брошюры, какія собирались революціонеры распространить въ массѣ русскаго народа, Пафнутій сдѣлалъ такой отзывъ о нихъ: „Если бы вы, говорилъ Пафнутій Герцену, хотѣли написать что-нибудь съ особеннымъ намѣреніемъ возстановить противъ себя народъ, то ничего лучшаго этихъ книжекъ написать бы не могли: такъ онѣ противны истиннымъ потребностямъ русскаго народа... Царя не нужно?... Ужели вы серьезно думаете, что безъ царя можетъ существовать Россія?“ ²⁾. Поповцы не ограничились порицаніемъ революціонныхъ идей. Были примѣры, что они ловили агитаторовъ противоположенныхъ партій и представляли ихъ полиціи ³⁾. Такія отношенія поповцевъ къ революціонерамъ совершенно разочаровали послѣднихъ въ ихъ расчетахъ на старовѣровъ и привели къ убѣжденію, что „старообрядцы слишкомъ неразвиты въ политическомъ смыслѣ и негодны для политической борьбы“ ⁴⁾. Безусловно осуждая революціонныя стремленія, поповцы также высказывали полное несочувствіе къ распространявшемуся тогда въ Западной Европѣ конституціонному образу правленія. Поповецъ Павелъ Великодворскій, одинъ изъ главныхъ дѣятелей по учрежденію австрійской іерархіи ⁵⁾, писалъ по поводу политическихъ событій, совершившихся въ 1848 году въ Австріи, между прочимъ, слѣдующее: „Нынѣ въ государствѣ Австріи, новыя права... равенство и вольность. Но за

1) „Расколъ, какъ орудіе...“ Субботинъ, стр. 124—125.

2) Субб. Расколъ... 125.

3) Русск. Вѣст. 1867, № 3, стр. 401—402. „Странникъ“, 1867. Янв. 47 стр.

4) Отзывъ Кельсіева, Р. В. 1867, № 3, 407.

5) См. Пр. Обзор., 1868 г., XXVI.

тѣмъ всѣмъ вамъ хочу объявить сердечное мое чувствованіе... ей-ей не веселитъ меня открытая въ здѣшнихъ странахъ многими ублажаемая свобода... Если посмотрѣть на эту вольность съ другой стороны, то увидимъ, что не есть воля, по горе... Хочу открыть вамъ ужасное ожиданіе о всемірной конституціи... Не буду говорить о началахъ ея... это ножъ, медомъ помазанъ; вамъ же довольно въ предосторожность только слова того, если услышите, бойтесь аки нѣкоего кроваваго губителя, являющагося подъ видомъ благотворителя¹⁾. Ученіе объ уваженіи къ верховной власти, о покорности государству, въ сектахъ поповщины проходитъ чрезъ всю исторію раскола. Въ настоящее время взгляды, подобныя вышеизложеннымъ, высказываются главнымъ образомъ расколуучителями изъ среды, такъ называемыхъ „окружниковъ“²⁾ и полуокружниковъ“.

II.

Въ семидесятихъ годахъ XVIII столѣтія изъ стародубскихъ поповцевъ выдѣлилась группа раскольниковъ, руководимая тремя безграмотными мужиками, и образовала особое согласіе въ поповщинѣ Чернобольское (названное такъ отъ мѣстечка Черноболь въ предѣлахъ Польши, гдѣ впоследствии поселились раскольники этой секты). По свидѣтельству протоіерея Іоаннова³⁾, Чернобольцы разошлись съ Стародубскими поповцами изъ-за того,—что „въ Стародубскихъ слободахъ пропала вѣра... спастись невозможно: слабожане перемѣшались и сообщились съ еретиками—хохлами и москалями“. Какъ люди болѣе строгіе въ нравственной жизни, чернобольскіе поповцы въ противоположность сближенію стародубцевъ съ еретиками, учили своихъ послѣдователей не молиться за государей и за всю высочайшую фамилію, не брать паспортовъ, не принимать присяги, какъ противной заповѣди Хри-

1) Расколъ, какъ орудіе вражд. партій Россіи. Субб., стр. 28.

2) Въ предѣлахъ Россіи главный центръ окружниковъ—Рагожское кладбище въ Москвѣ.

3) „Полное историческое извѣстіе“... единственный источникъ свѣдѣній о Чернобольцахъ. Всѣ другіе историки раскола, говоря о Чернобольцахъ, повторяютъ только сообщенія пр. Іоаннова.

ста о клятвѣ;—учили также избѣгать военной службы, такъ какъ въ ней обязательно брадобритіе, а оно, по мнѣнію Черноболецевъ, ведетъ къ „погибели“¹⁾. Свое сумазбродное и скаредное, по отзыву протоіерея Іоаннова, ученіе Черноболецевъ проповѣдывали „съ такимъ еще увѣреніемъ, якобы они вѣрують въ скорую кончину міра и наступленіе страшнаго суда“. Согласіе Черноболецевъ состояло, по отзыву протоіерея Іоаннова, исключительно изъ „подлыхъ крестьянъ и невѣгласовъ“: и, какъ отдѣльная секта, существовала недолго. Безпоповщинскія тенденціи этой секты отразились чрезъ нѣкоторое время въ ученіи секты Лужковцевъ, появившихся такъ же, какъ и—Черноболецевъ, въ Черниговской губерніи.

По указу императора Александра I²⁾ отъ 26 марта 1822 г. поповцамъ дозволялось „безпрепятственно содержать священниковъ, бѣжавшихъ къ нимъ отъ православной церкви (если только послѣдніе не совершили уголовнаго преступленія), и при этомъ вмѣнено было въ обязанность „для порядка вести метрику“. Большинство поповцевъ радостно встрѣтили дозволеніе правительства принимать бѣглыхъ священниковъ и очень охотно, по преданности вѣнценосному государю, по заповѣди Евангельской: „воздадите кесарева кесареви“...³⁾ стали исполнять предписаніе о метрикахъ. Но нѣкоторые поповцы взглянули на дозволенное священство и на веденіе метрику, какъ на „отступленіе отъ вѣры“. Этимъ суевѣрамъ казалось, что священство, дѣйствовавшее тайно отъ гражданской власти, подъ страхомъ преслѣдованія, болѣе соотвѣтствуетъ положенію старообрядчества, какъ церкви гонимой въ антихристово время, — и гораздо выше дозволеннаго священства, обязаннаго чрезъ веденіе метрику служить нечестивому правительству. Первыми и наиболѣе рьяными противниками дозволеннаго священства и метрику явились поповцы въ посадѣ Лужки Черниговской губерніи, и образовали новое согласіе

1) Полное историч. извѣст. 290, 292, 293.

2) Собраніе постановленій Кельсиева, 153. Варадиновъ, VIII, 101, 102.

3) Слова автора предисловія къ такъ называемымъ „Лужковскимъ отвѣтамъ“, гдѣ между прочимъ изложены свѣдѣнія объ отношеніи раскольниковъ къ закону о метрикахъ Душен. Чт. 1867 г. III, 12.

„Лужковцевъ“. Лужковцы, отказываясь вести метрика, возставали также противъ употребленія молитвы за царя и учили не принимать присяги, не брать паспортовъ, не подписывать бумагъ, исходящихъ отъ гражданской власти и пр. ¹⁾ Изъ Черниговской губерніи ученіе лужковцевъ проникло въ другія поповщинскія общины (по Дону, Уралу,-- за границей въ предѣлахъ Австріи). Въ центральной Россіи ученіе Лужковцевъ особенно привилось въ посадѣ Гуслицяхъ Московской губерніи. Въ 1860—61 годахъ противъ веденія метричь заявили протестъ заграничные поповцы, жившіе въ тѣхъ участкахъ, которые по парижскому трактату отошли отъ Россіи къ Румыніи. Не смотря на то, что Румынское правительство предоставило раскольникамъ свободу вѣроисповѣданія и гражданскую полноправность, послѣдніе не вдругъ признали необходимымъ для себя подчиненіе тѣмъ гражданскимъ требованіямъ, которыя были предъявлены къ нимъ, какъ гражданамъ Румынскаго государства. Противленіе закону о метрикахъ, этой „всепаяубной антихристовой прелести“, особенно рѣзко выразилось въ окрестностяхъ Браилова. Здѣсь поповцы въ общемъ собраніи рѣшили, что ни въ какомъ случаѣ не должно подчиняться „столь губительному для души распоряженію“, хотя бы пришлось пострадать за „ревность о вѣрѣ“. Особенный фанатизмъ при этомъ обнаруживали женщины, которыя выражали готовность скорѣе убить дѣтей, нежели записать ихъ въ метрики. За большую взятку (500 червонцевъ) поповцы,—противники метричь, выхлопотали себѣ послабленіе у администраціи, которая временно дозволила имъ не записывать въ метрики. Между принявшими метричь и отвергнувшими ихъ поповцами завязались жаркіе споры, приводившіе къ полному разрыву спорившія стороны между собой. Такъ „Метрикоборцы“, во главѣ съ попомъ Юдинымъ, перестали поминать бѣлокриницкую іерархію на молитвѣ. Тѣ въ свою очередь предали попа Юдина анаѳемѣ. Не излагая хода этихъ длинныхъ споровъ изъ-за метричь, мы приведемъ только болѣе

¹⁾ См. краткія свѣдѣнія „о сектахъ“ архим. Павла, 23 стр. „Что такое соврем. старообрядчества“, Н. Попова, 72 стр.

характерныя выдержки изъ полемическихъ посланій по данному вопросу о метрикахъ. „Мы, писалъ бѣлокреняцкій ¹⁾ епископъ Кирилль въ посланіи къ метрикоборцамъ послѣ всеобщаго, всесоборнаго обсужденія вопроса, всесовокупно и единодушно признаемъ веденіе метрическихъ книгъ единственно за внѣшнее государственное уложеніе для свѣдѣнія общаго народнаго числа и для избѣжанія могущихъ происходить противныхъ государству обстоятельствъ, еже до церковныхъ догматовъ и нарушенія православной нашей вѣры и коснуться не можетъ“ ²⁾. Мнѣніе Кирилла, не смотря на очевидную его разумность, оказалось мало убѣдительнымъ для метрикоборцевъ: на увѣщанія митрополита со стороны раздорниковъ не послѣдовало „ни гласа, ни послушанія“. Когда о саблезвительномъ раздорѣ въ поповщинѣ изъ-за метрикъ узнали Московскіе іерархи австрійскаго священства, то присоединили свой голосъ къ бѣлокриницкимъ обличителямъ метрикоборцевъ. Епископъ Коломенскій Пафнутій, по порученію своихъ собратій, составилъ обстоятельный трактатъ ³⁾ о метрическихъ записяхъ. Въ этомъ произведеніи Пафнутій, разъяснивъ истинный смыслъ изреченія „не бо врагомъ твоимъ тайны повѣмъ“ (это изреченіе метрикоборцы приводили въ качествѣ основанія для своего сопротивленія метрическимъ записямъ), резонно доказывалъ, что нужно исполнять „законъ о метрикахъ, какъ священный законъ церкви, какъ полезный порядокъ въ жизни гражданской“ ⁴⁾. „Безглавные предводители сего помраченнаго сонмища, писалъ Пафнутій, клеветуютъ на православныхъ христіанъ въ отступленіи отъ благочестія чрезъ принятіе метрическихъ записей, внушая малосмысленнымъ, что съ исполняющими это правительствен-

¹⁾ Въ 1858 г. произведенная (австрійскимъ правительствомъ) ревизія бѣлокриницкаго монастыря обнаружила, въ числѣ другихъ уклоненій отъ гражданскихъ законовъ, отсутствіе и метрикъ. Вслѣдствіе рѣшительныхъ требованій правительства бѣлокриницкіе поповцы были подчинены закону о веденіи метрикъ. Разъ согласившись вести метрику, бѣлокриницкіе іерархи потомъ уже и сами убѣждали другихъ „не противиться“ законнымъ требованіямъ правительства.

²⁾ Душеполезное чтеніе, 1867 г. III. 84.

³⁾ Напечатанъ въ 40 книжкѣ „Истинны“.

⁴⁾ Душ. чтен. 1867 г. III. 93.

ное распоряженіе не подобаетъ имѣть общенія. Да знаютъ кривотолки, что и Самъ Христосъ былъ вписанъ въ двухъ записяхъ: въ ревизіи по повелѣнію Августа, въ метрикѣ по распоряженію мѣстной іудейской власти“ (радословіе Іудеевъ необходимо предполагаетъ веденіе метрическихъ записей)... Если не нужно метрики, то какъ наблюдать законы родства, изложенные въ Кормчей?.. Вслѣдствіе отсутствія метрикъ среди поповцевъ оказывались „въ беззаконномъ кровосмѣшеніи сожительствующіе... Люди сдѣлались не лучше скота... Благодареніе Богу“, заключаетъ свою рѣчь Пафнутій, „умудрившему власть заставить насъ производить сіи записи“. Черезъ это мы будемъ точными исполнителями законовъ гражданскихъ и церковныхъ по заповѣди Спасителя: воздадите Божія Богови... Разумные взгляды, подобныя вышеприведеннымъ, восторжествовали въ поповщинѣ, и въ настоящее время „метрикоборцы“ встрѣчаются крайне рѣдко ¹⁾.

Въ пятидесятыхъ годахъ текущаго столѣтія епископомъ Московскихъ поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство, былъ назначенъ довольно извѣстный въ расколѣ Антоній (Шутовъ) ²⁾. Ранѣе принадлежавшій къ послѣдователямъ безпоповщины, Антоній по переходѣ въ общество поповцевъ продолжалъ держаться нѣкоторыхъ прежнихъ взглядовъ и выступилъ съ проповѣдью о томъ, что царя, какъ еретика, не слѣ-

¹⁾ Братское Слово, 1885 г. II, 704. Изъ другихъ распоряженій гражданской власти, встрѣчавшихъ упорное сопротивленіе въ поповцахъ, можно указать еще на требованіе оспрививанія и медицинскаго освидѣтельствованія. „Мѣстное начальство, писали бѣлокриницкіе поповцы въ 1858 году, не принимая въ соображеніе нашихъ религіозныхъ правилъ, требуетъ отъ насъ... прививанія оспы, медицинскаго освидѣльствованія и др. Къ прививанію оспы мы имѣемъ крайнее отвращеніе и наши религіозныя правила рѣшительно воспрепятствуютъ намъ всякое смѣшеніе крови съ веществомъ животныхъ... Мы не принимаемъ также лѣкарей (назначаемыхъ правительствомъ), ибо смотримъ на болѣзнь, какъ на посылаемое свыше наказаніе и исцѣленіе болѣзней тщимся получить не отъ человѣческаго искусства, а отъ Того, Котораго неизреченное миліа спасло отъ жесточайшей болѣзни грѣха... Вообще всѣ заведенія и устроенія, если они съ нашими церковными преданіями не согласны, для насъ бесполезны и излишны“ (Расколъ, какъ орудіе... Сувб. 192. 193).

²⁾ Довольно любопытная біографія этого жеенискапа въ сборникѣ по исторіи стар. Н. Попова.

дуетъ поминать при богослуженіи. На проскомидіи Антоній всегда запрещалъ вынимать частицу о здравіи государя и внушалъ это всѣмъ попомъ, рукополагаемымъ имъ. Свое ученіе по этому предмету Антоній изложилъ даже письменно и чрезъ составленныя имъ тетрадки распространялъ свои взгляды среди поповцевъ. Тетрадки Антонія вызвали обличеніе и опроверженіе со стороны другихъ епископовъ австрійскаго священства,— какъ напр. Пафнутія Коломенскаго и Аркадія Славскаго ¹⁾. Нельзя однако сказать, чтобы примѣръ Антонія Шутова былъ единственнымъ; „окружное посланіе“, имѣвшее цѣлью уничтожить въ средѣ поповцевъ „безпоповщинскія мудрованія“, не имѣло желательнаго успѣха. Изложенными въ посланіи взглядами на Православную Церковь подрываются въ существѣ дѣла основы всего раскола; послѣдованіе ученію посланія явно ведетъ къ соединенію съ Православной Вѣликороссійской Церковью. Вслѣдствіе этого посланіе въ истихъ приверженцахъ раскола встрѣтило полное несочувствіе. Среди поповцевъ образовалась особая партія — противоокружники. Рьяные противоокружники, подобно безпоповцамъ, отвергають молитву за царя „яко служителя антихристова“ и до настоящаго времени ²⁾. Замѣчательно, — что главнымъ центромъ противоокружниковъ служить посадъ „Гуслицы“ Московской губерніи; въ этомъ селеніи, какъ было сказано выше, давно гнѣздилась секта Лужковцевъ съ явнобезпоповщинскими тенденціями.

III.

Въ царствованіе Анны Іоанновны одинъ раскольничій монахъ донесъ на поповцевъ — Вѣтковцевъ, что они брадобрѣющихъ проклинають, за благочестивѣйшую государыню учать Бога не молить ³⁾. Въ слѣдственномъ дѣлѣ объ Антоніи не сказано, что его доносъ на Вѣтковцевъ былъ признанъ справедливымъ, но по обстоятельствамъ того времени можно ду-

¹⁾ „Расколъ, какъ орудіе“... проф. Субботина стр. 95 и др. Православное Обозрѣніе 1868 г. XXVI—32 стр.

²⁾ См. Р. Вѣсти. 1864, № 2, 775. № 3, 407. 413. Брат. Слово 1876 г. I, 55—56. Истина 1875, 38. „Краткія свѣдѣнія о сектахъ“. Архим. Павла 32.

³⁾ Есиповъ, I, 260.

мать, что Вѣтковцы дѣйствительно были враждебно расположены по отношеніи къ правительству. Правленіе Анны Іоанновны, какъ извѣстно, возбуждало сильное неудовольствіе и въ православныхъ подданныхъ ¹⁾. По отношеніи къ раскольникамъ царствованіе Анны Іоанновны ознаменовалось между прочимъ двукратнымъ разореніемъ вѣтковскихъ обществъ. Поповцы, конечно, были сильно раздрожены разгромомъ Вѣтки, и въ доступной формѣ выразили свое неуваженіе къ еретическому и гонительному правительству.

Наиболѣе рѣзкія заявленія непріязни къ государству со стороны поповцевъ были сдѣланы въ управленіе императора Николая I. Какъ извѣстно, при этомъ государѣ политика правительства по отношеніи къ расколу рѣзко измѣнилась сравнительно съ предшествующими царствованіями. При Екатеринѣ II, и особенно при Павлѣ I и Александрѣ I ²⁾ раскольникамъ слишкомъ мироволили и тѣмъ содѣйствовали распространенію раскола. Въ царствованіе Николая I предпринятъ былъ рядъ стѣснительныхъ мѣръ противъ раскола, доходившихъ иногда до крайней строгости. Тогда какъ при Павлѣ I потворство раскольникамъ доходило, напр., до выдачи пособій изъ казны на возобновленіе сгорѣвшихъ церквей, при Николаѣ нерѣдко насильственно отбирались и разрушались старообрядческіе молельни и храмы. Александръ I Высочайшимъ указомъ позволилъ поповцамъ „безпрепятственно“ принимать бѣглыхъ поповъ; по распоряженію Николая преслѣдовались не только попы, но попадали подъ арестъ и въ строгое заключеніе „раскольническіе владыки“. Во время восточной войны лжеепископы Аркадій и Алимпій—были захвачены даже обманомъ ³⁾ за границей, въ Добруджѣ, и за-

¹⁾ Соловьева XXI т. стр. 10—11 и др.

²⁾ См. Истор. М. В. Д. Вародянова VIII (Стар. 192, 300, 472, 485 и др.) „Собраніе постановленій“, Киселева, 1, 106, 122, 160 и др.; „Вѣстникъ Европа“, 1880 г., № 4—5 (Статья Русскій Расколъ и законодательство о немъ). „Семейная жизнь въ расколѣ“ проф. Н. О. Нильскаго (II в., гл. II и V).

³⁾ Архіереевъ пригласили въ русскій лагерь, якобы для свиданія съ генераломъ по дѣлу и, злоупотребивъ ихъ довѣрчивостью, схватили и отправили въ Россію.

точены въ Суздальскій монастырь. По настоянію русскаго правительства глава австрійскаго священства, бѣлокриницкій митрополитъ, Амвросій, былъ удаленъ въ ссылку. Стѣснительныя для раскольниковъ распоряженія правительства въ царствованіе Николая слишкомъ тяжело отозвались на жизни старовѣровъ, благодаря неразумной ревности мѣстной администраціи. Типическимъ образчикомъ служебнаго усердія въ данномъ случаѣ можетъ служить разгромъ поповщинскихъ общинъ на Иргизѣ¹⁾. Саратовскіе губернаторы, по высочайшему повелѣнію, въ тридцатыхъ годахъ усиленно занялись обращеніемъ Иргизскихъ монастырей въ единовѣріе. Поповцы, возлелѣянные милостями правительства въ прежнее время, упорно отказывались вѣрить, чтобы требованіе объ отдачѣ монастыря „Никоніанамъ“ исходило отъ высочайшей власти, и удерживали монастырь за собой. Изъ ближайшихъ къ монастырямъ селеній сходились крестьяне для защиты „святыни“. Неумѣлыя увѣщанія администраціи не дѣйствовали на противниковъ. Къ Никольскому монастырю 12 марта 1837 года явился губернаторъ Степановъ въ сопровожденіи солдатъ, казаковъ и понятыхъ. На предложеніе покориться добровольно, засѣвшіе въ монастырѣ поповцы отвѣчали: „монастыря не оставимъ, церкви нашей никому не выдадимъ“... Губернаторъ составилъ военный совѣтъ, на которомъ рѣшено дѣйствовать нагайками, прикладами и пожарными трубами. 13 марта начался „приступъ“. Защитники обитатели окружили храмъ и въ нѣсколько рядовъ полегли вокругъ, крѣпко сдѣпившись другъ съ другомъ. Растащить ихъ не было возможности. По командѣ губернатора, сдѣланъ былъ залпъ холостыми зарядами, изъ пожарныхъ трубъ стали качать воду, а казаки и солдаты принялись работать нагайками и прикладами. Понятые бросились вязать избитыхъ и вытаскивать ихъ за ограду... Черезъ нѣсколько часовъ „ревностные“ защитники были удалены изъ монастыря. Губернаторъ послалъ за духовными депутатами Саратовскаго архіерея. Одинъ изъ этихъ депутатовъ, протоіерей Елпидинскій, такъ рапортовалъ пре-

¹⁾ Подробно объ этомъ въ книгѣ Н. Сѣколова „Расколъ въ Саратов. Краѣ“.

освященнѣйшему Іакову: „Вѣхавъ въ монастырь, увидѣли по всему двору текущую воду и *множество крови*: насосами разливали народъ, а на лошадяхъ разбивали оный врозь, оттого вода и кровь ¹⁾ омывали монастырскую площадь ²⁾. По сбитіи замковъ въ теплой церкви, служили (благодарственный) молебенъ и благодарили губернатора за исполненіе монаршей воли. Между тѣмъ солдаты и повятые грабили имущество монастырское: окна, двери, подвалы, кладовыя, сундуки... все какъ бы отъ ужаснаго землетрясенія разрушилось“.

Послабленія расколу были не въ интересахъ православія, но и мѣропріятія, подобныя описанному, не принесли пользы церкви и государству, ожесточая раскольниковъ, и надѣляя ихъ обаятельнымъ даже въ глазахъ православной массы ореоломъ мученичества за вѣру. Цоповцы, по основамъ своей доктрины, болѣе другихъ раскольниковъ расположенные къ мирнымъ отношеніямъ къ государству, при Александрѣ I, благодаря милостямъ правительства, охотно и смѣло входили въ общеніе съ представителями гражданской власти и даже старались урегулировать свою внутреннюю, религіозную жизнь при помощи свѣтской власти; наприм., Иргизкіе настоятели избирались братіей, но актъ избранія всегда представлялся ими на утвержденіе земскаго исправника, удѣльной конторы, а потомъ губернатора. Иргизкій настоятель Прохоръ въ 1803 году писалъ саратовскимъ старообрядцамъ: „Просите для исправленія духовныхъ потребностей пастыря..., но *съ воли Его Превосходительства*... ³⁾ Въ 1810 году Иргизкіе настоятели, отказываясь отдавать епархіальному начальству отчетъ въ устроеніи своихъ церковныхъ дѣлъ, обязывались: 1) доносить губернатору о всѣхъ приходящихъ къ нимъ священникахъ и

¹⁾ Энергично работали также привладами: при осмотрѣ ружей у солдатъ—45 привладовъ оказались разбитыми.

²⁾ „Какое произошло, лишуть другіе очевидцы, смятеніе, вопль, плачь, кровавыя раны между безоружными старообрядцами, особенно между женскимъ поломъ и малолѣтними дѣтми, того описать невозможно“. (Сокол. 397).

³⁾ Въ началѣ XIX столѣтія отъ поповцевъ Нижегородской, Пермской, Ярославской и др. губ. поступали ходатайства предъ правительствомъ о дозволеніи получать поповъ съ Иргиза. Поповцы «de facto» свободно получали поповъ, но видимо хотѣли поставить дѣло на *легальную* почву.

діаконахъ (т. е. о бѣглыхъ полахъ, переходящихъ въ расколъ), 2) въ случаѣ отлучекъ изъ монастыря брать у губернатора билеты, 3) предоставить „весь распорядокъ, чинъ въ монастыряхъ и братію въ полное его превосходительству повиновеніе“ и пр. ¹⁾. Совершенно иначе стали относиться поповцы къ гражданской власти въ Николаевское время. Сразу лишившись правъ, самимъ же правительствомъ ранѣе предоставленныхъ раскольникамъ, поповцы утратили прежнее довѣріе и расположеніе къ государственной власти. На почвѣ раздраженія, вызываемаго насиліями, легко стали прививаться безпоповщинскія убѣжденія объ антихриствѣ и развиваться взгляды съ явно противо-государственнымъ характеромъ.

Въ сороковыхъ годахъ среди поповцевъ, жившихъ на Иргизѣ, высказывалось убѣжденіе, что Императоръ Николай—антихриствѣ. Эта мысль фанатикамъ казалась настолько безспорной, что они „сумнящихся въ ней“ предавали заушенію и лишали молитвеннаго общенія ²⁾. Нѣсколько ранѣе инокиня Иргизскаго Успенскаго монастыря Александра составила книжку: „Сказаніе о картахъ и звѣриномъ образѣ“. Это сочиненіе представляетъ изъ себя рядъ рѣзкихъ, а иногда и остроумныхъ нападокъ на правительственную власть, напоминающихъ такія же нападки безпоповщинскаго направленія ³⁾. Въ книжкѣ излагается извѣстная легенда о подмѣнѣ Петра I жидовиномъ въ Швеціи, въ нецензурномъ видѣ изображаются преемники Петра; звѣриный образъ воцарившагося антихриста указывается въ русскихъ государяхъ и православныхъ архіереяхъ, проповѣдуется отрицаніе картъ-паспортовъ, снабженныхъ печатью антихриста ⁴⁾. Книжка инокини Александры ходила по рукамъ въ сотняхъ списковъ. Очень распространено также было (въ пятидесятыхъ годахъ) между поповцами сочиненіе: „Сказаніе о Бѣлокриницкой митрополіи“. Въ этомъ произведеніи объ Императорѣ Николаѣ говорится въ такихъ

1) Расколъ въ Саратовскомъ краѣ. 196 стр.

2) Собраніе по исторіи старообрядч. И. Попова, II—29—66; особ. 45—46 стр.

3) «Расколъ въ Саратовскомъ краѣ». Н. Соколова, 367 стр.

4) Ibidem.

выраженіяхъ, какія въ Четья-Минейхъ употребляются относительно Нерона, Діоклетіана и др. нечестивыхъ гонителей христіанства. Въ другомъ сочиненіи „чесо ради нынѣ мнози нарицають время плача“¹⁾, читаемъ: „не имѣемъ съ того времени (съ 1666 г.) надъ собой власти благочестивыя, ни гражданскія, ни духовныя,... а пребываемъ подъ рукою хульниковъ и ругателей Креста Христова“.

Въ 1837 году крестьянинъ, жившій въ Иргизкомъ монастырѣ, утверждалъ, что Государь Императоръ—царь чиновникамъ, а не старообрядцамъ²⁾. Руководитель Дубовскихъ поповцевъ, купецъ Н. Ф. Макаровъ, въ 1848 году заявлялъ: „Если бы у насъ открылось тоже, что на Западѣ, я бы первый поднялъ мечъ на *дворянъ* и *поповъ*“³⁾. Во время восточной войны 1854—55 годахъ поповцы, жившіе за Дунаемъ (казаки—Некрасовцы), много вредили нашимъ войскамъ и не упускали случая поиздѣваться надъ православной святыней⁴⁾. Въ 1854 г. нѣсколько заграничныхъ поповцевъ (въ Турціи) составили чудовищно злодѣйскій планъ—пробратъ въ Петербургъ и убить государя⁵⁾.

Примѣры враждебныхъ отношеній къ государству со стороны поповцевъ дали нѣкоторымъ изслѣдователямъ раскола поводъ и основаніе утверждать, будто „признаніе правительства орудіемъ діавола“ составляетъ „догматъ поповщины“, а потому будто бы „поповщина развязываетъ руки для всякаго рода противогосударственныхъ дѣйствій“⁶⁾. Ошибочность приведенныхъ сужденій относительно политическаго ученія поповщины, полагаемъ, для читателей станетъ очевидной, если будутъ приняты во вниманіе данныя, изложенныя въ первомъ отдѣлѣ настоящей главы. Считать взгляды нѣкоторыхъ попов-

1) Это сочиненіе напечатано въ приложеніи къ изслѣдованію Соколова „Расколъ въ Сарат. краѣ“.

2) Соколовъ, 382.

3) „Расколъ въ Сарат. краѣ“ Соколова, 432 стр.

4) „Расколъ, какъ орудіе“... Субботина, 48—49 стр.

5) „Расколъ, какъ орудіе“... 59. Въ расчеты фанатиковъ входило и освобожденіе заточенныхъ иерархическихъ Аллипія и Аркадія.

6) „Отечественныя записки“ 1866 г. № XII, 630 стр. Сравни „Отчетъ Мелникова“ въ рук. Б. К. Д. А. № 2009.

цевъ догматомъ—всей поповщины, приписывать цѣлый половинѣ раскола наклонность къ такимъ дѣйствіямъ, какія были совершены немногими фанатиками,—это слишкомъ торопливое обобщеніе,—и столь же неосновательное, какъ по двумъ тремъ отдѣльнымъ лицамъ извѣстнаго сословія, судить о характерѣ цѣлаго сословія.

Итакъ господствующее въ поповщинѣ ученіе объ отношеніи къ государству сравнительно съ другими раскольничьими сектами наиболѣе приближается къ желательному для государства образу мыслей. Въ общественной жизни и дѣятельности поповцы совершенно сливаются съ православными гражданами. Тогда какъ безпоповцы до сихъ поръ чуждаются науки и „никоніанской“ школы,—дѣти поповцевъ часто встрѣчаются въ гимназіяхъ, а иногда въ университетахъ и даже въ церковно-приходскихъ школахъ. Въ 1884 году Рогожское кладбище пожертвовало значительную сумму на стипендіи бѣднѣйшимъ (православнымъ) студентамъ Московскаго университета ¹⁾.

VII.

Заключительные выводы.

Заканчивая нашъ очеркъ, позволимъ себѣ на основаніи изложенныхъ въ немъ данныхъ высказать нѣсколько общихъ выводовъ по интересующему насъ вопросу.

Расколъ старообрядчества въ теченіи всей своей исторической жизни не выработалъ строго-опредѣленной и общераздѣляемой теоріи объ отношеніи къ государству. Какъ въ рѣшеніи вопросовъ религіозно-церковнаго характера, такъ и въ опредѣленіи должныхъ отношеній къ государству ревнители однихъ и тѣхъ же старыхъ обрядовъ, разорвавъ союзъ съ церковью, оказались не въ силахъ согласиться между собой и приходили къ различнымъ, иногда діаметрально-противоположнымъ, убѣжденіямъ.

Различіе въ политическихъ убѣжденіяхъ старовѣровъ прежде всего и больше всего обуславливается разногласіемъ во взглядахъ раскольниковъ на православную церковь. Религіоз-

¹⁾ „Братское Слово“, 1885 г. II, 558.

ныя вѣрованія всегда и вездѣ вліяютъ на всѣ другія области мысли и жизни. Въ исторіи русскаго народа церковь, руководительница религіозной жизни, оказывала особенно сильное воздѣйствіе на развитіе государства. Въ эпоху появленія раскола сферы дѣятельности государственной и церковной власти такъ близко сливались между собой, что государственныя грамоты и распоряженія писались отъ лица царя и отъ лица патріарха, который былъ удостоенъ даже титула „великаго государя“. Начиная съ Петра Великаго, государственная дѣятельность стала выдѣляться изъ сферы вліянія церкви, но расколь продолжалъ держаться старорусской точки зрѣнія на взаимодѣйствіе церкви и государства и въ опредѣленіи своихъ отношеній къ правительству руководился преимущественно соображеніями о томъ, насколько опасно для благочестія ревнителей старой вѣры повиновеніе Верховной власти, покровительствующей еретикамъ. Объединяя дѣятельность церкви и государства, раскольники естественно ставили свои отношенія къ государству въ прямую зависимость отъ взглядовъ на степень мнимаго уклоненія господствующей въ Россіи церкви отъ православія. Чѣмъ пагубнѣе въ глазахъ старовѣровъ извѣстной группы представлялось нечестіе, еретичество Никоніанъ, тѣмъ легче приходили эти раскольники къ отрицанію вѣрнопопуданническихъ обязанностей въ ученіи, къ противогосударственнымъ дѣйствіямъ въ жизни. Наоборотъ—смягченіе неприязни къ Великороссійской церкви располагало къ болѣе мирнымъ отношеніямъ къ государству. Характеръ государственной дѣятельности въ извѣстное царствованіе, политика правительства по отношенію къ расколу несомнѣнно также вліяли на видоизмѣненія въ ученіи раскола объ отношеніяхъ къ государству, но значеніе этой причины нужно признать уже второстепеннымъ, сравнительно съ первою, и далеко не безусловнымъ. Гоненія и преслѣдованія ожесточали раскольниковъ, усиливали неприязнь къ гражданской власти, однако и въ неблагопріятное для раскольниковъ время находились расколочители, которые внушали терпѣливую покорность и повиновеніе государству. Съ другой стороны, милости къ расколу Екатерины II и Александра I не гарантиро-

вали государство отъ самыхъ фанатичныхъ проявленій неуваженія къ „богопротивнымъ“ властямъ со стороны раскольниковъ. Нѣкоторую долю вліянія на установленіе тѣхъ или иныхъ отношеній къ государству въ извѣстной сектѣ слѣдуетъ, наконецъ, приписать и личному характеру и обстоятельствамъ жизни основателей секты. Самымъ общимъ и устойчивымъ признакомъ государственнаго ученія раскольниковъ, жившихъ въ разное время, при различныхъ условіяхъ, принадлежавшихъ къ разнымъ сектамъ, является религіозный характеръ мотивовъ, на которые опираются расколоучители въ развитіи тѣхъ или иныхъ возрѣній на должное отношеніе къ государству. Внушаютъ-ли вожди раскола своимъ послѣдователямъ уваженіе и повиновеніе къ гражданской власти, они обычно ссылаются на богоучрежденность власти, на слова св. Писанія: „воздадите Божіе Богови, Кесарева Кесареви“ и др.,— на примѣры святыхъ, которые и у „нечестивыхъ мучительныхъ царѣхъ“ въ подданствѣ жили, честь воздавали. Развиваютъ ли расколоучители противогосударственные взгляды, они всецѣло обосновываются на религіозной почвѣ. Въ противогосударственномъ ученія раскольниковъ на всѣхъ ступеняхъ развитія онаго,—начиная отъ „непристойныхъ словъ“ про государя, и кончая проповѣдью рѣшительнаго разрыва съ государствомъ и активной борьбы съ нимъ, мы вездѣ встрѣчали указанія на „нечестіе“ государей, на „душевредность“ ихъ распоряженій, какъ на главное оправданіе неуваженія ко власти и неповиновеніе ея законамъ. Высказывая свои взгляды на разныя государственныя мѣропріятія, расколоучители рѣдко берутся разсуждать о томъ, насколько пригодны извѣстныя мѣры для развитія гражданственности, для поднятія народнаго благосостоянія: оцѣнка гражданскихъ узаконеній обычно производится только съ религіозно-нравственной точки зрѣнія. Петровскія, напр., реформы встрѣчаютъ самое рѣзкое осужденіе въ расколѣ именно потому, что онѣ признаются противными вѣрѣ и благочестію. Ни одинъ расколоучитель не заявилъ, что старовѣры враждуютъ противъ государства во имя какихъ-либо своихъ особыхъ политико-соціальныхъ стремленій, домогаются установленія иныхъ формъ государ-

ственнаго управленія, болѣе, чѣмъ монархическая, пригодныхъ для гражданской жизни общества. Раскольники нашего вѣка знакомы съ понятіями о республикѣ, конституціи и др. формахъ государственной жизни, существующихъ въ Западной Европѣ. Эти формы не привлекаютъ однако раскольниковъ, да и не могутъ привлечь уже потому одному, что республиканскіе и конституціонные порядки выработаны „еретиками“, „латинянами“, гораздо болѣе зараженными „антихристовой прелестью“, „чѣмъ никоніанскіе государи“. Помимо того, раскольники, какъ бы они враждебно ни были настроены своими вождями по отношенію къ „нечестивой“ власти, все-таки они коренные русскіе люди. А въ русскомъ народѣ, развивавшемся и укрѣплявшемся подъ охраною самодержавія, вѣками укоренилось уваженіе къ монархическому образу правленія, и царелюбіе было всегда отличительной чертой русской націи. Это національное свойство предохраняло и предохраняетъ старовѣровъ отъ увлеченія западными политическими идеалами ¹⁾.

Въ нашей свѣтской литературѣ по расколу не мало писали о „гражданскомъ демократизмѣ раскола“, о расколѣ, „какъ протестѣ земства противъ поглощенія его правъ центральною властью“, о „расколѣ, какъ организованномъ протестѣ во имя старорусскихъ федеративно-общинныхъ идеаловъ“ ²⁾

¹⁾ Замѣчательно, что ни въ одномъ судебномъ процессѣ о политическихъ преступникахъ современной Россіи не обнаружено участія раскольниковъ. Что касается заявленія попавца Макарова (см. стр. 294), то оно единственное въ своемъ родѣ и не можетъ служить основаніемъ для какихъ-либо обобщеній относительно политическихъ идеаловъ раскола.

²⁾ Первый поводъ къ подобнымъ сужденіямъ о расколѣ, кажется, подали отчеты чиновниковъ, изучавшихъ въ пятидесятыхъ годахъ расколъ по порученію правительства. Мельниковъ; напр. писалъ (см. рук. Б. К. Д. А. № 2009. л. 6—7) „раскольники не чужды мысли объ ограниченіи спасительнаго самодержавія“. Въ литературѣ мысль о демократическихъ стремленіяхъ раскола ранѣе другихъ изслѣдователей была высказана и развита Аф. П. Щаповымъ (см. Р. Р. Старообрядч. 467 и особенно брошюру „Земство и расколъ“ Спб. 1862 или От. Зап. 1861 т. 139). Вслѣдъ за Щаповымъ многіе другіе „изслѣдователи“ раскола на разные лады стали доказывать, что расколъ по основамъ, по существу своему, явленіе политико-соціальное, прикрытое только совнѣй религіозной оболочкой (Чит. напр. „Расколъ и его значеніе“. Андреева; журн. „Слово“ 1878, VII, „Русская Мысль“ 1882 г. V или книгу Юзова (изд. 1883 г.) „Русскіе диссиденты“ и др.

и т. д. Подтвержденія подобнымъ воззрѣнїямъ на расколъ нельзя найти въ *подлинныхъ* произведенїяхъ старообрядческой литературы за все время существованїя раскола. Не говоря уже о поповцахъ и поморцахъ, даже странники, эти „рѣшительные демократы“, по отзыву Шапова, „революціонеры“, по мнѣнію Юзова, въ своихъ сочиненїяхъ не даютъ даже намека на то, что они ратуютъ противъ русскаго правительства главнымъ образомъ во имя принциповъ общиннаго самоуправленїя и экономическаго равенства. Обличенїе нikonіанской ереси, проповѣдь о воцаренїи антихриста, о бѣгствѣ отъ его „прелести“ для спасенїя души остаются обычными темами у самыхъ популярныхъ авторовъ бѣгунства и послѣ того, какъ они познакомились съ разъясненїями сущности раскола въ сочиненїяхъ Шапова и др.

Политическія воззрѣнїя раскольниковъ, заявленныя ими въ исторїи, даютъ основанїе сдѣлать выводъ и о томъ, какъ должно государству относиться къ подданнымъ-раскольникамъ. Для поступательнаго развитїя гражданственности и народнаго благосостоянїя въ странѣ съ монархическимъ правленїемъ требуется прежде всего довѣріе и безусловная преданность Верховной Власти, призванной руководить гражданскою дѣятельностью общества, а затѣмъ единодушіе между членами общества въ дружной работѣ для общепользныхъ цѣлей. Въ ряду послѣдователей раскола милліоны старовѣровъ съ неуваженїемъ и непрїязнью относятся къ Верховной Власти на Руси, съ явнымъ недружелюбіемъ къ православнымъ согражданамъ обособляются отъ нихъ въ общественной жизни. Такіе подданные составляютъ, очевидно, вредный элементъ въ государствѣ, и по свей многочисленности они всегда будутъ тормазомъ для успѣха въ государственной дѣятельности, требующей полнаго объединенїя силъ... и усердія. Въ интересахъ націи правительство не можетъ помириться съ противогосударственнымъ образомъ мыслей въ извѣстныхъ группахъ раскола, съ ихъ сепаратизмомъ въ гражданскомъ обществѣ, и должно позаботиться объ искорененїи среди подданныхъ такихъ убѣжденїй, которыя приводятъ къ отрицанїю вѣрно-подданныческихъ обязанностей. Анализъ ученїя раскольниковъ

ковъ обнаруживаетъ, что противогосударственныя тенденціи вытекаютъ изъ религиозныхъ заблужденій старовѣровъ. Прямая обязанность бороться съ такими заблужденіями принадлежитъ церкви, но и государство въ своихъ интересахъ не можетъ оставаться индифферентнымъ въ этомъ дѣлѣ. Въ виду уроковъ исторіи, государству, конечно, нѣтъ нужды прибѣгать къ гоненіямъ и полицейскимъ мѣрамъ „искорененія“ раскола, но оно обязано помочь Церкви: 1) огражденіемъ православныхъ подданныхъ отъ пропаганды раскольниковъ, 2) всевозможнымъ содѣйствіемъ развитію школъ, миссій, братствъ и т. под. средствъ, наиболѣе полезныхъ для борьбы съ расколомъ. Съ началомъ освободительныхъ реформъ прошлаго царствованія, люди, видѣвшіе главную причину противогосударственнаго ученія раскола въ преслѣдованіяхъ старовѣровъ, въ тяжелыхъ условіяхъ крестьянской жизни, предрекали скорое примиреніе раскола съ государствомъ и полное сліянiе его въ одной общей семьѣ съ православными гражданами. Пало крѣпостное право. Утверждено земское самоуправленіе. Майскіе законы (1883) даровали раскольниковъ гражданскія права и религиозную свободу, а предреченнаго примиренія раскола съ государствомъ не замѣчается до сихъ поръ. Объясненіе этому понятно: корень противогосударственнаго ученія раскола—въ признаніи православной Церкви царствомъ антихриста. Пока это заблужденіе будетъ жить въ расколѣ, нельзя ожидать общаго и полнаго примиренія старовѣровъ съ государствомъ.

VIII.

Краткое указаніе источниковъ и пособій по вопросу объ отношеніи раскола къ государству.

Для тѣхъ читателей нашего очерка, которые пожелали бы подробнѣе ознакомиться съ отношеніемъ раскольниковъ къ государству, предлагаемъ краткое указаніе болѣе важныхъ источниковъ и пособій по данному вопросу.

I. Первоисточниками для знакомства съ политическимъ ученіемъ раскола, конечно, должны служить сочиненія самихъ раскольниковъ, излагающія взгляды ихъ на должное отношеніе

къ государству. Къ сожалѣнію такого рода источниковъ изучающіе расколъ могутъ найти очень немногo. Правда, расколъ въ теченіе своей болѣе двухвѣковой жизни создалъ обширную и богатую литературу, но произведенія ея съ очень недавняго времени стали появляться въ легальной печати и дѣлаться такимъ образомъ общимъ достояніемъ читающей публики. Раскольники долго гонимые, до послѣдняго времени стѣсненные въ гражданскихъ правахъ, не имѣли возможности, да и расчета открыто печатать какія бы то не было произведенія, а тѣмъ болѣе сочиненія на столь щекотливую тему, какъ отношеніе къ правительству. Очень немногія, сравнительно, произведенія раскольнической литературы попадаютъ православнымъ читателямъ въ рукописяхъ. Не говоря уже о временахъ сыскаго приказа тайной канцеляріи, въ недавнее даже время „полиціи тщательно слѣдили и строго преслѣдовали за всякую передачу и распространеніе книгъ и рукописей среди раскольниковъ“¹⁾. При такомъ положеніи дѣла раскольники всѣми силами должны были скрывать свои сочиненія. Если это имъ не удавалось и сочиненія ихъ попадали въ руки полиціи, то раскольничьи книжки или совершенно гнили, или безъ пользы²⁾ складывались въ архивы и бібліотеки различныхъ учреждений. Сочиненія раскольниковъ стали издаваться только съ шестидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія православными изслѣдователями. Съ этого же времени начинаютъ изрѣдка появляться статейки авторовъ-раскольниковъ въ періодической прессѣ. Для знакомства съ исторіей религіозно-бытовой жизни въ расколѣ теперь издано много цѣнныхъ произведеній старовѣрческой литературы. Въ самомъ капитальномъ изданіи проф. Субботина „Матеріалъ для исторіи раскола“ (въ VIII томахъ) читатель найдетъ указанія на отношеніе старовѣрцовъ къ государству только за первый періодъ существованія раскола.

1) «Братское Слово», 1876, II, 136.

2) Въ сороковыхъ годахъ при министерствѣ внутреннихъ дѣлъ нѣсколько чиновниковъ специально занялись было разработкой собранныхъ здѣсь раскольническихъ рукописей, но эти работы не были опубликованы и утратились безъ слѣда (Варадинова VIII—526).

Для ознакомленія со взглядами раскола на личность и реформы Петра Великаго можно порекомендовать любопытное произведеніе раскольнической литературы „Собраніе отъ святаго Писанія объ антихриствѣ, еже есть Петръ I“. Удобнѣе всего прочесть это сочиненіе въ журналѣ „Чтеніе М. Общ. Исторіи и древн.“ за 1863 г., I кн. (напечатано также въ сборникѣ Кельсіева). Цѣнные отрывки ¹⁾ изъ раскольническихъ сочиненій поморской, едосѣвской, страннической секты напечатаны въ сборникѣ Кельсіева (I в. 211—215; IV, 232—235, 248—279. Какъ библиографическая рѣдкость, сборникъ Кельсіева большинству читателей, вѣроятно, окажется недоступнымъ).

Для характеристики „гражданскихъ думъ“ Едосѣвскихъ вождей въ шестидесятыхъ годахъ—можно указать на статьи раскольника Ермилова въ Моск. Вѣд. 1863 г. № 78 и въ „Современной Лѣтописи“ № 33. 37. 44. 1864, № 13. Кромѣ поименованныхъ, намъ болѣе неизвѣстны въ печати сочиненія раскола, съ преобладающимъ содержаніемъ по вопросу объ отношеніи къ государству. Рукописные источники главнымъ образомъ можно найти въ библіотекахъ нашихъ Духовныхъ Академій (особенно Петербургской и Казанской) и Семинарій (напр. Владимірской), а также въ Румянцевскомъ музеѣ въ Москвѣ.

II. На второмъ мѣстѣ (послѣ сочиненій самихъ раскольниковъ) въ ряду источниковъ по вопросу объ отношеніи раскола къ государству слѣдуетъ поставить опубликованныя въ печати (въ „Актахъ историческихъ“, въ „Дополненіяхъ“ къ нимъ, въ періодическихъ изданіяхъ историческаго характера) слѣдственные дѣла о раскольникахъ, и отчеты чиновниковъ, командированныхъ въ разное время правительствомъ для изученія раскола. Изъ общедоступныхъ изданій этого рода можно указать на сборникъ Есипова „Раскол. дѣла XVIII столѣтія“ два тома. Отчеты чиновниковъ собраны у Кельсіева. Самый любопытный отчетъ ²⁾ извѣстнаго Мельникова въ пол-

¹⁾ Въ нашемъ очеркѣ эти отрывки много разъ цитировались.

²⁾ Отчетъ былъ представленъ въ 1854 г. Министру В. Д. Бибикову. Послѣдній передалъ отчетъ митр. Григорію; отъ Владки получила отчетъ Академія.

номъ видѣ существуетъ въ рукописяхъ (Б. К. Д. А. № 2009). Въ извлеченіи—въ „письмахъ къ расколу“ его же (Сѣв. Пч. 1862 г. 5, 7, 10, 14, 15). Много матеріала найдутъ читатели также въ VIII томѣ капитальнаго труда Варадинова „Исторія М. Внутр. Дѣлъ“.

Въ качествѣ пособій для уясненія отношеній раскола къ государству преимущественнаго вниманія заслуживаютъ слѣдующія произведенія въ нашей литературѣ.

1. „Официальныя записки по вопросу о дарованіи раскольникамъ общегражданскихъ правъ и свободы въ отправленіи богослуженій“ напечатаны въ журналѣ Странникъ, 1886 г. I т. 527 и 534 (Сравни Истор. В. 1885 № 7, 41 стр.), III т. 78, 269, 450 стр. 1887 г. I т. 35, 241; т. III, 84, 259, 456, 658, 1888 г. т. I, 77, 334, 524. Записки, составленныя по порученію правительства въ 1875 г. свѣдущими людьми ¹⁾, послужили основаніемъ для „Майскихъ законовъ“ (1883 г.) о расколѣ. Въ запискахъ собранъ богатый матеріалъ для характеристики сектъ, какъ старообрядческихъ, такъ и мистическихъ, раціоналистическихъ, сдѣлана классификація всѣхъ сектъ по степени ихъ вреда для государства и общества, высказано много руководящихъ соображеній для правильнаго пониманія раскола вообще и въ частности его отношеній къ государству. Особенную цѣнность представляютъ записки Н. Θ. Нильскаго („Странникъ“ 1888 г. т. I) и Н. И. Ивановскаго („Странникъ“ 1887 т. III) ²⁾.

2. Строго-научныя разъясненія отношеній раскола къ государству находятся въ сочиненіи проф. Н. Θ. Нильскаго „Нѣсколько словъ о Русскомъ расколѣ“ (въ Христ. Читеніи 1864 г.

¹⁾ Д. с. с. П. И. Мельниковъ, приглашенный въ комиссію по дѣл. р. въ качествѣ эксперта, представитель М. В. Д. т. с. Лазаревскій; депутатъ отъ Св. Синода Крыжвинъ; проф. Дух. Академіи Петерб. И. Θ. Никольскій, Казанской Н. И. Ивановскій.

²⁾ Сравни статью въ Церкви. Вѣстникъ 1886 г. №№ 18—20 „объ отношеніи Фодосѣевцевъ и др. раскольниковъ къ государству“. Статья не подписана, но судя по сходству содержанія ея съ сочиненіями Н. Θ. Нильскаго, можно предположить, что она также принадлежитъ почтенному профессору. Статья представляетъ критическій разборъ взглядовъ Мельникова, изложенныхъ въ официальной запискѣ послѣдняго.

т. II, есть и отдѣльной книжкой. Спб. 1864 г.). Почтенный проф., полемизируя со взглядами Щапова (въ соч. „Земство и Расколъ“), обстоятельно опровергалъ мысль, будто расколъ явленіе по основамъ скорѣе соціально-политическое, чѣмъ религиозное. Въ параллель съ сочиненіями Н. Θ. Нильскаго полезно прочесть брошюру Н. С. „О сущности и значеніи раскола въ Россіи“ (Спб. 1881) и „введеніе“ къ докторской диссертациі Н. И. Ивановскаго „Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о таинствахъ“ (Казань, 1882 г.).

3. Очень интересныя сообщенія о сношеніяхъ раскольниковъ-поповцевъ съ заграничными врагами Россіи и русскими эмигрантами революціонной партіи находятся въ очеркѣ проф. Субботина „Расколъ, какъ орудіе враждебныхъ Россіи партій“. Спб. 1867 г. (или Русскій Вѣст. 1866 г. т. 65—66). Очеркъ составленъ съ обычною у почтеннаго автора обстоятельностью по первоисточникамъ.

4. Изъ сочиненій, написанныхъ на тему наиболѣе близкую къ предмету нашего очерка, мы можемъ отмѣтить слѣдующія журнальныя статьи.

а) „О гражданскихъ думахъ раскольниковъ безпоповцевъ“. О. Баратынскаго въ „Духовномъ Вѣстникѣ“, 1864 г. № 8, 80—106 стр. Авторъ поставилъ себѣ цѣлью „*подробно* войти въ разсмотрѣніе политическихъ воззрѣній безпоповцевъ, *обнаружить* сокровенныя думы ихъ“. Широкая задача оказалась однако нѣсколько не по силамъ автору: онъ ограничился пересказомъ сообщеній, находящихся въ сборникѣ Кельсіева и отчетѣ Мельникова. Послѣднимъ источникомъ авторъ пользовался очень обильно, хотя въ статьѣ нигдѣ не цитируется оный, даже при буквальныхъ заимствованіяхъ (90—91 стр.). Въ объясненіи гражданскихъ убѣжденій раскольниковъ авторъ преувеличиваетъ значеніе преслѣдованій раскола. „Гражданскія думы“ раскольниковъ имѣютъ *основы* въ самыхъ первыхъ впечатлѣніяхъ раскола, въ *неравной борьбѣ* его съ церковью и государствомъ (85 стр.). Статья проникнута горячимъ убѣжденіемъ въ необходимости гуманнаго отношенія къ расколу со стороны правительства, церкви и общества. „Мы убѣждены, заключаетъ свое разсужденіе авторъ, что если суж-

дено когда-либо совершиться возстановленію церковного единства, то оно можетъ совершиться вѣрнѣе всего путемъ терпимости и свободы“.

б) „О противогосударственномъ элементѣ въ расколѣ“ ст. В. Фармаковского въ „Отечест. Запискахъ“, 1866 г. №№ 11 и 12. Изъ всего, что написано въ *сотскихъ* журналахъ и газетахъ объ отношеніи раскола къ государству, статья г. Фармаковского представляется намъ лучшимъ произведеніемъ. Это, видимо, плодъ сильной мысли и серьезнаго изученія предмета: богатая содержаніемъ, изложенная замѣчательно стройнымъ, живымъ, языкомъ, статья г. Фармаковского на всемъ своемъ протяженіи читается съ неослабнымъ интересомъ. Такъ какъ Отечественныя Записки за 1866 г. теперь нелегко достать изъ-подъ спуда, то мы позволимъ себѣ сдѣлать здѣсь нѣсколько извлеченій изъ сочиненія Фармаковского. Статья распадается на четыре отдѣла. Въ первомъ—авторъ объясняетъ происхожденіе противогосударственнаго элемента въ расколѣ,—явленія на первыхъ порахъ „чисто-церковномъ“. Въ противоположность „ходячимъ“ понятіямъ о расколѣ, какъ „гниломъ болотѣ, трупѣ“ и т. п., авторъ, „становясь на точку зрѣнія науки“, признаетъ расколъ „силою, поражающей своей живучестью“... „Расколъ выразилъ собою глубокую характеристическую черту, въ высшей степени знаменательное начало нашей національной жизни, строгій, безусловный консерватизмъ въ интересахъ вѣры и народности“... „Логическимъ неизбѣжнымъ послѣдствіемъ развитія идеи раскола была противогосударственность“... „Противогосударственность была результатомъ противоцерковности“. Развивая послѣднюю мысль, авторъ обстоятельно характеризуетъ взаимныя отношенія между церковью и государствомъ въ эпоху появленія раскола (полное тожество интересовъ, единство цѣлей и направленія, дружеское взаимодѣйствіе) и отсюда дѣлаетъ выводъ „что вопросъ религіозно-обрядовый (о книжныхъ исправленіяхъ), возбужденный государствомъ наряду съ церковью, огражденный гарантіями свѣтскаго законодательства, въ самомъ началѣ былъ и остался вопросомъ государственнымъ“... Естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что церковный расколъ сдѣ-

дился и расколѣмъ государственнымъ, „вражда на (къ?) церковь соединилась со враждою и на государство“. Во второмъ отдѣлѣ статьи г. Формаковскій дѣлаетъ историческій очеркъ развитія противогосударственнаго элемента въ расколѣ. „Первымъ камнемъ претыканія для гражданской совѣсти раскола послужила правительственная пропаганда въ пользу ново-печатныхъ книгъ ¹⁾... На Московскомъ соборѣ 1866 г. правительство изъявило свою готовность преслѣдовать расколъ гражданскими мѣрами... Первымъ и самымъ естественнымъ результатомъ репрессивной политики государства было то, что старовѣры стали тѣсно смыкаться между собой, группироваться въ кружки и общества, стали разсматривать себя, какъ „малое нѣкое стадо“... Перевода это на языкъ политики, раскольники образовали изъ себя въ государствѣ „партію“. Смыкаясь въ кружки, расколъ почувствовалъ себя нѣкоторой силой и пришелъ къ мысли объ упорномъ сопротивленіи правительству въ распоряженіяхъ, задѣвавшихъ вѣрованія раскола (Соловецкій бунтъ, какъ первая попытка въ этомъ родѣ). Соловецкій бунтъ вызвалъ усиленныя мѣры строгости. „Рѣками полилась кровь... Всѣ апостолы раскола закончили болѣе или менѣе трагическимъ образомъ... Отъ этого въ глазахъ массы они стали еще выше... Явились ихъ жизнеописанія, созданъ циклъ поэтическихъ повѣствованій о мученикахъ раскола“... Подобнаго рода литература вызывала, конечно, большое сочувствіе къ расколу въ народныхъ массахъ. Русскій человѣкъ вообще жалостливъ къ несчастному ближнему... Онъ прощаетъ даже своему врагу, если видитъ его въ страдальческомъ положеніи. Съ какимъ же сочувствіемъ долженъ былъ смотрѣть народъ на раскольниковъ, которыхъ мучили за вѣру... Съ колодками на ногахъ, съ окровавленными искалѣченными членами, съ энергической рѣчью на устахъ, раскольники представляли изъ себя истинныхъ героев... Сердечное сочувствіе народныхъ массъ поддерживало расколъ; не смотря на гоненія, расколъ размножался и оттого проникался вѣрою въ свою непобѣдимость... Отсюда попытки раскола „силою“ пріобрѣсти себѣ пра-

¹⁾ Новопечатныя книги разсылались при указахъ царскихъ.

ва, въ которыхъ отказывало ему правительство“ (стрѣлецкій бунтъ—замысль довскихъ раскольниковъ). Развитие противогосударственного элемента довершилось въ расколѣ въ царствованіе Петра. Въ области религіи расколъ отстаивалъ народность, мѣстное русское православіе и вопіялъ противъ иноземнаго вліянія... „Отстаивая принципъ національности въ той области, которая менѣе всего допускаетъ ограниченій со стороны мѣста и времени, могъ ли расколъ остаться равнодушнымъ къ противонаціональнымъ реформамъ Петра?“ Не отдѣляя своего отъ православнаго, чужаго отъ еретическаго, расколъ посмотрѣлъ на дѣла Петра, какъ на измѣну христіанству. „Мистико-апокалипсическія схемы“, подъ которыми расколъ мыслилъ реформы Никона, „дѣликомъ были перенесены на дѣло гражданскаго преобразованія. Никонъ и Петръ были одинаково противонаціональны, и; съ точки зрѣнія раскола, одинаково богоборны“. Первые расколоучители называли антихристомъ патріарха Никона, раскольники петровской эпохи провозгласили антихристомъ государя (далѣе авторъ на основаніи сборника Есипова излагаетъ извѣстные намъ толки о Петрѣ, какъ антихристѣ, ходившіе при жизни реформатора). Признавая эпоху Петра „временемъ полнаго и всесторонняго раскрытія противогосударственного элемента раскола“, авторъ въ III отдѣлѣ своей статьи отъ петровской эпохи переходить прямо къ современнымъ ему проявленіямъ противогосударственного элемента въ расколѣ. „Расколъ (современный автору) чуждъ мысли о какомъ-либо насильственномъ дѣйствованіи противъ государства. Противогосударственная роль раскола ограничивается отрицаніемъ“,—теоретическимъ въ ученіи, и практически,—въ развитіи изолированной отъ государства жизни. Въ противогосударственномъ ученіи современнаго раскола авторъ, руководясь отчетомъ Мельникова¹⁾, различаетъ три теоріи: поповщинскую, общебезпоповщинскую и странническую. Характеристика этихъ теорій у Фармаков-

¹⁾ Значительная и существенная часть III отдѣла въ статьѣ Фармаковскаго представляетъ пересказъ отчета Мельникова. Срав. рук. Б. К. Д. А. № 2009 и От. Зап. 1866, XII, 630 и дал.

скаго вполне согласна съ „отчетомъ“ Мельникова. Неправильность суждений Фармаковского о политическомъ ученіи поповцевъ мы отмѣчали уже въ VI главѣ нашего очерка. Въ изложеніи общебезпоповщинской теоріи объ отношеніи къ государству, авторъ также сгущаетъ слишкомъ краски. „Въ глазахъ безпоповцевъ (всѣхъ ли? авторъ опускаетъ изъ виду поморцевъ и спасовцевъ) государство—сознательное орудіе діавола... На всѣ (?) порядки и чины государства безпоповщина смотритъ, какъ на діавольскія изобрѣтенія ¹⁾. Безпоповцы не признаютъ никакого авторитета за государствомъ и покоряются ему, уступая только силѣ... Истинное Profession de foi всей безпоповщины авторъ усматриваетъ въ извѣстномъ намъ ²⁾ наставленіи еедосѣвской секты: „дабы никто не имѣлъ на насъ гнѣва,... еще требуетъ врагъ злата, дадите и пр.“. Странники, по словамъ г. Фармаковского, довели безпоповщинскую теорію до геркулесовыхъ столбовъ нелѣпости и чудовищности. Ученіе странниковъ авторъ излагаетъ почти исключительно на основаніи данныхъ, приведенныхъ въ сборникѣ Кельсіева.

Разномысліе раскольниковъ въ догматикѣ, по словамъ автора, теряетъ значеніе въ практическихъ отношеніяхъ раскольниковъ къ государству. „Государственныя отношенія составляютъ ту сферу, въ которой расколъ перестаетъ быть агрегатомъ разнородныхъ частей,... здѣсь „всѣ партіи и секты раскола получаютъ значеніе цѣлостнаго организма“... Вездѣ, гдѣ есть раскольники, они составляютъ общины, замкнутые кружки, доступные только для адептовъ раскола... Въ этихъ общинахъ развивается цѣльный строй жизни, противогосударственный уже *по одному тому* (такъ-ли? достаточно ли основаніе?), что онъ существуетъ мимо воли государства, внѣ общенія съ нимъ“... Раскольничьи кружки (руководимые всегда богатыми и вліятельными старовѣрами) находятся въ постоянномъ, ближайшемъ общеніи между собою. Они составляютъ двѣ главныя федераціи поповщинскую и безпоповщинскую (здѣсь авторъ, довѣрившись сообщеніямъ чиновника Синицина,

¹⁾ Сравни III главу нашего очерка.

²⁾ Смотри IV главу нашего очерка.

дѣлаеть слишкомъ широкое обобщеніе. Припомнимъ отношеніе расколуучителей страннической секты къ другимъ безповдцамъ ¹⁾). Братство лицъ и общинъ даеть раскольничьей федераціи несокрушимую (??) прочность и силу... „Подъ вліяніемъ убѣжденія въ необходимости братской взаимопомощи, раскольники забываютъ свои религіозныя разномыслія, антипатія.... Въ подтвержденіе этого авторъ ссылается на пособіе, оказанное филипповцами Даниловскому монастырю въ царствованіе Екатерины II (примѣръ выбранъ неудачно: мы знаемъ ²⁾), что филипповцы оказали помощь подъ условіемъ, чтобы послѣдніе отказались отъ молитвы за царя. Хороша братская помощь, которая дѣлаеть насиліе убѣжденіямъ нуждающагося!..). Органами единенія раскольническихъ общинъ служатъ агенты по дѣламъ раскола, проживающіе въ большихъ городахъ, письменныя сношенія, съѣзды и соборы. Для секретной переписки раскольники употребляютъ иногда особый тайный языкъ. Со словъ Мельникова г. Фармаковскій приводитъ образчики трехъ видовъ этого языка (640—641) ³⁾). Къ числу преступленій раскола противъ государства Фармаковскій относить, наконецъ (648) усиленную религіозную и „политическую“ пропаганду. Повторяя слова Щапова, авторъ утверждаетъ, что со второй половины XVIII в. въ раскольнической литературѣ религіозный элементъ слабѣеть, а начинаетъ преобладать элементъ политическій. О характерѣ политической литературы раскола г. Фармаковскій судить по „сказанію объ антихристѣ, еже есть Петръ I“... (Авторъ напрасно вѣрить Щапову на слово. Сказаніе объ антихристѣ, — выработалось въ сектѣ странниковъ и оно вовсе не представляетъ типа всей новѣйшей литературы раскола. Стоитъ просмотрѣть собраніе рас-

¹⁾ См V главу нашего очерка.

²⁾ См. конецъ IV главы нашего очерка.

³⁾ Вотъ наур.: а) „иносказательный“: „мы купили сырую соль, просушили на рогожѣ—смазали за деньги попа, исправили (отъ ереси) на Рогожскомъ кладбищѣ“; в) «Тарабарскій» —согласныя буквы въ словахъ условно замѣняются другими: б (ш), в (ш), г (ч), д (ц), ж (х), з (ф), к (т), л (с), м (р), н (п); по этому ключу Ролтша—Москва, с) «Офенскій»: «поерци на курню, корь косей—„поѣзжай въ деревню, гдѣ полъ».

кольныхческихъ рукописей въ любомъ книгохранилищѣ Россіи, чтобы убѣдиться въ громадномъ преобладаніи *религіознаго* содержанія и во всѣхъ новѣйшихъ произведеніяхъ раскольнической литературы. Сочиненія подобныя „сказанію“ попадаются крайне рѣдко).

Въ четвертомъ и послѣднемъ отдѣлѣ своей статьи г. Фармаковский старается опредѣлить будущее раскола, какъ противогосударственной партіи. „При всемъ богатствѣ своихъ силъ расколъ носить внутри себя зерно разложенія“. Зародышъ паденія раскола, какъ гражданской оппозиціи, заключается, по мнѣнію автора, въ политическомъ нигилизмѣ раскола. „Расколъ не имѣетъ ясно-очерченныхъ политическихъ идеаловъ. Его роль ограничивается однимъ отрицаніемъ. Съ другой стороны расколъ, какъ цивилизація, есть выраженіе крайне односторонняго направленія жизни, которое ведетъ къ омертвѣнію. Народности, основывающія жизнь на исключительно національныхъ началахъ, скоро изживаются. Нельзя ожидать, чтобы изъ политическаго нигилизма раскола и современемъ выработалось что-либо политическое. Оппозиціонное отношеніе къ Верховной власти не въ натурѣ русскаго человѣка и есть насиліе національному характеру“. Здѣсь мы должны остановиться и отмѣтить нѣкоторую непослѣдовательность у автора. Во II—III отдѣлахъ своего труда г. Фармаковский, увлекшись проявленіями противогосударственнаго элемента въ расколѣ, представилъ положеніе дѣла въ такомъ свѣтѣ, какъ будто противогосударственность—постоянная и характерная черта отношеній къ государству всѣхъ раскольниковъ за все время существованія раскола. Въ послѣдней главѣ авторъ, вѣроятно подчиняясь духу времени (статья появилась въ самый разгаръ реформъ прошлаго царствованія), хотѣлъ непременно доказать что съ прекращеніемъ преслѣдованій, съ водвореніемъ „новаго“ направленія въ государственной жизни, скоро совершится („мы живемъ наканунѣ того дня“) гармоническое сліянiе раскола съ государствомъ. Это желаніе и вмѣстѣ игнорированіе религіозной догматики („ученіе объ антихристѣ, съ измѣненіемъ (XII. 659) вѣшнихъ отношеній потеряло свое значеніе“...) привели автора

въ IV главѣ къ сужденіямъ, которыя стоятъ въ противорѣчіи съ содержаніемъ предыдущихъ главъ. Въ самомъ началѣ своего труда авторъ резонно призналъ противогосударственность раскола—неизбѣжнымъ слѣдствіемъ противоцерковности, доказывалъ, что русскій человѣкъ не можетъ уважать царя неправославнаго и пр., теперь онъ (XII, 654, 656) заявляетъ: „гражданская оппозиція раскола выродилась благодаря нѣкоторымъ *случайнымъ* обстоятельствамъ и не имѣетъ почвы въ духѣ раскола“. Въ III главѣ (XII, 643) авторъ утверждалъ относительно современныхъ ему раскольниковъ, что они „проникнуты *сердечной* злобой противъ государства, избѣгають, какъ язвы, всякаго соприкосновенія съ государствомъ („орудіемъ антихриста“), сердечно сочувствуютъ *всякому* врагу государства, съ распростертыми объятіями принимаютъ *всякаго злодѣя, только потому, что онъ врагъ государству*“ (646). Въ IV главѣ авторъ неожиданно для читателя начинаетъ приписывать раскольникамъ совсѣмъ противоположныя черты (645). Расколъ, оказывается, за два вѣка не потерялъ любви и довѣрія къ верховной власти. Всѣ раскольники въ глубинѣ души любятъ царя (а Ефимъ, Гнусинъ, депутація Ѳедосѣевцевъ къ Наполеону??) „Едвали найдется гдѣ-нибудь раскольникъ, который питалъ бы ненависть къ царствующему дому“ (припомнимъ отношеніе раскольниковъ къ Николаю Павловичу). Послѣ сообщеній II—III главъ читателю уже трудно повѣрить царелюбію раскольниковъ. Замѣченные нами недочеты въ трудѣ г. Фармаковского, впрочемъ, мало вредятъ общему благопріятному впечатлѣнію отъ статьи и мы вполне рекомендуемъ ее для интересующихся вопросомъ объ отношеніи раскола къ государству.

Въ Русской Мысли 1882 г., V, 181—217, напечатана статья Юзова „Политическія воззрѣнія старовѣрья“. Задавшись цѣлью изложить политическія воззрѣнія старовѣрья, авторъ сначала полемизируетъ съ тѣми изслѣдователями раскола, „которые отрицають присутствіе въ расколѣ соціально-политическаго элемента“. Юзовъ держится того убѣжденія, что „соціально-политическій элементъ играетъ въ расколѣ главную роль, облекаясь только въ религіозную оболочку“ (203); онъ считаетъ „несомнѣннымъ существованіе въ нѣкоторыхъ старовѣрче-

скихъ группахъ наклонности даже къ революціоннымъ дѣйствіямъ“ (188). Далѣе приводитъ рядъ выписокъ изъ разныхъ сочиненій по расколу и статей въ періодическихъ изданіяхъ, гдѣ что-нибудь говорится о взглядахъ старовѣровъ на власть и гражданскіе порядки, при этомъ большая часть выписокъ приходится на долю странниковъ, этой, по мнѣнію автора, „революціонной группы“ старовѣровъ... Свѣдѣнія, заимствованныя авторомъ изъ самыхъ разнохарактерныхъ источниковъ ¹⁾ относительно воззрѣній разныхъ сектъ, высказанныхъ въ разное время, расположены почти безъ системы; изложеніе „воззрѣній“ старовѣровъ иногда прерывается сѣтованіями автора на продолжающіяся преслѣдованія раскольниковъ. Въ общемъ статья даетъ очень не полныя и спутанныя представленія о предметѣ.

Въ журналѣ „Мысль“, 1882 г., №№ 8, 9, помѣщена статья за подписью NN „Политическіе взгляды нашихъ старовѣровъ“. Неизвѣстный авторъ этой статьи перепечаталъ съ небольшими сокращеніями статью Юзова, измѣнивъ нѣсколько заглавіе и присоединивъ отъ себя похвальный отзывъ о статьѣ Юзова и упрекъ какой-то провинціальной газеты, непонявшей статью Юзова. Кромѣ указанныхъ нами статей въ журналахъ и газетахъ найдется не мало еще мелкихъ ²⁾ замѣтокъ по вопросу объ отношеніи раскола къ государству. Желающимъ получить на этотъ счетъ точныя справки рекомендуемъ обратиться къ библиографическимъ указателямъ г. Пругавина („Расколь-сектанство“, Москва, 1887 г., 3 р. 50 к.) и г. Сахарова ³⁾ („Литература исторіи и обличенія раскола“).

С. Р. С.

¹⁾ Тутъ и Кельсіевъ и журналъ „Истина“. „Христіанское Чтеніе“ и „Русскій курьеръ“ и т. д.

²⁾ Обращаетъ на себя вниманіе коротенькая, но съ знаніемъ дѣла и очень живо написанная статейка въ Самар. Епар. Вѣдом., 1892 г., № 3, г. Никифоровскаго.

³⁾ Для изучающихъ расколъ предпочтительно рекомендуемъ сборникъ Сахарова, какъ болѣе систематичный въ расположеніи и болѣе доступный по цѣнѣ (1 руб. 20 к.). Пользованіе Сборникомъ Пругавина затруднительно и потому, что названія книгъ и статей располагаются здѣсь подъ извѣстной рубрикой не по связи содержанія, не по сравнит. значенію, а по алфавиту буквъ, съ которыхъ начинаются заглавія статей. Такъ, напр., „Акты Историческіе“, „Анекдотъ о преосвящ. Августинѣ“ и т. д.

3. РЕНАНЪ И ЕГО НОВѢЙШІЙ РУССКІЙ „КРИТИКЪ“.

Въ 1863 году Эрнестъ Ренанъ издалъ въ свѣтъ свою книгу „*Vie de Jésus*—„Жизнь Иисуса“. Помните ли, читатель, какой шумъ произвело тогда появленіе этой книги? Французы встрѣтили ее съ энтузіазмомъ. Имя Ренана, до того времени совершенно неизвѣстное, ни у кого не сходило съ языка. Французская печать привѣтствовала его какъ генія, какъ „пятого евангелиста“, какъ знаменитаго историка; въ парламентѣ на него указывали какъ на „бичъ клерикализма“; католическое духовенство анаеоматствовало его, какъ антихриста, какъ еретика. Но никто не оказалъ такого содѣйствія популярности Ренана, какъ самъ глава католической церкви—папа. Прочитавъ книгу Ренана, онъ, по совѣту своихъ кардиналовъ (*congregatio indicis*), приказалъ парижскому архіепископу издать противъ нея пастырское посланіе и совершить общественное покаянное богослуженіе. Но въ дѣйствительности оказалось, что для книги Ренана это распоряженіе папы было самою лучшею рекламою во Франціи: въ теченіи двухъ дней до тысячи экземпляровъ ея разошлось изъ книжнаго склада. Но этого мало, ее покупали на расхватъ и во всемъ мірѣ. Въ весьма незначительный промежутокъ времени она выдержала множество изданій, расхвалившихся въ огромномъ количествѣ экземпляровъ... Впрочемъ, для французовъ книга Ренана представляла еще особый интересъ по самому мотиву ея написанія: „*succès de scandale*“. Не безъ основанія думали, что своимъ сочиненіемъ Ренанъ хотѣлъ отомстить католическому духовенству, которое стало ему ненавистнымъ вслѣдствіе частыхъ столкновеній съ нимъ по поводу чисто политическихъ отношеній.

У насъ, въ Россіи, о книгѣ Ренана также узнали весьма скоро. Главными распространителями ея были наши прежніе помѣщики. Лишившись крѣпостныхъ крестьянъ, они, отъ скорби и досады, бросились тогда толпой въ „милую Францію“ и, растративъ тамъ русскія деньги, вмѣсто нихъ везли въ свое „варварское“ отечество, какъ драгоценное сокровище, Ренаново „пятое евангеліе“. О книгѣ Ренана повсюду заговорили и у насъ; а скоро по рукамъ стали ходить даже и листки рукописнаго перевода этой книги. „Вы не читали книги Ренана? Ахъ, какъ это возможно! Онъ такъ прекрасно пишетъ,—настоящій художникъ! Онъ истинный историкъ! Его называютъ безбожникомъ.—но я только теперь, чрезъ него, стала вѣровать! Я только теперь могу понимать Евангеліе! И главное—онъ пишетъ для женщинъ! Онъ даже посвятилъ свою книгу женщинамъ—сестрѣ своей Генриеттѣ, которая умерла въ Библосѣ! Восхитительная книга! Нѣтъ,—какъ можно!—вы, пожалуйста, прочтите! Я вамъ ее достану какъ-нибудь“...

Подобные разговоры передовыхъ русскихъ дамъ можно было слышать нерѣдко въ то время въ гостинныхъ многихъ „интеллигентныхъ“ домовъ. Но не однѣ наши передовыя дамы читали Ренана. Его читали всѣ—отъ ученаго профессора до зауряднаго семинариста. Имя Ренана знали въ самыхъ отдаленныхъ закоулкахъ Россіи, и много терялъ тотъ, кто осмѣливался сознаться предъ русскими „образованными“ людьми, что онъ не читалъ Ренана. Осуждать книгу Ренана въ обществѣ дерзало только духовенство; но на его мнѣніе, конечно, махали рукой. Само собой понятно, что къ появленію книги Ренана не могла остаться безучастною и русская богословская литература. Въ русской періодической печати въ самомъ непродолжительномъ времени явился рядъ очень дѣльныхъ статей, основательно доказывавшихъ всю пустоту и ненаучность книги Ренана. Такъ, въ „Христіанскомъ Читеніи“ въ самый годъ появленія книги Ренана (1863 г.) профессоръ с. петербургской духовной академіи И. Т. Осининъ помѣстилъ свой прекрасный критическій разборъ этой книги; въ 1867 году въ томъ же изданіи было напечатано апологетическое чтеніе Д. Ульгорна—„Жизнь Иисуса Христа по Ренану“. Въ „Православномъ Обзорѣніи“ также

были помѣщены многія прекрасныя статьи въ опроверженіе книги Ренана: въ 1863 г.—„критическій разборъ книги Ренана „Жизнь Іисуса“; въ 1864 г. „Полемическія статьи во французскихъ журналахъ о Ренанѣ—Гаве, Прессансе и др“. Кроме того, прекрасныя критическіе отзывы о Ренановой „Жизни Іисуса“ были помѣщены въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. Отцевъ“ (въ 1864 г., напр.,—„По поводу книги Ренана „Жизнь Іисуса“); въ „Трудахъ Кіевской духовной Академіи“ въ 1864 г. была напечатана весьма интересная статья Х. Орды „Апологетическая и полемическая литература на Западѣ противъ сочиненія Эрнеста Ренана—„Vie de Іésus“; въ „Странникѣ“ за 1865 г. была помѣщена статья Ивановскаго—„Іисусъ Христосъ есть истинный Богъ (противъ Ренана)“. Архим. Михаилъ написалъ даже докторскую диссертацию по поводу книги Ренана. Наконецъ, на русскій языкъ дважды было переведено (одинъ разъ Тимковскимъ, другой разъ—Фейгинымъ) прекрасное, ученое и весьма основательное сочиненіе покойнаго о. Владимира Гетте „Э. Ренанъ предъ судомъ науки или опроверженіе извѣстнаго сочиненія Э. Ренана „Жизнь Іисуса“, основанное на выводахъ изъ Библии и рассматриваемое съ точекъ зрѣнія исторической критики и философіи“. Въ этомъ сочиненіи ученый авторъ самымъ основательнымъ образомъ опровергаетъ не только общій взглядъ Ренана на жизнь и лицо Господа нашего Іисуса Христа, но ясно обнаруживаетъ ложь французскаго фантазера и во всѣхъ ея частностяхъ, преслѣдуя его шагъ за шагомъ, разбирая въ отдѣльности каждую главу Ренановой книги, не опуская ни одной мысли, ни одного положенія даже, повидимому, самаго неважнаго и незначительнаго.

Къ сожалѣнію, всѣ эти труды нашихъ русскихъ ученыхъ, желавшихъ раскрыть глаза своимъ легкомысленнымъ соотечественникамъ, чтобы они увидѣли истинное положеніе дѣла, остались почти не прочитанными или, по крайней мѣрѣ, ихъ читали вовсе не тѣ лица, которымъ бы слѣдовало читать. Наши слѣпые почитатели Ренана наивно отказывались читать эти сочиненія просто потому, что „въ нихъ вѣдь пишется *противъ* Ренана!“

Къ счастію, книга Ренана обладаетъ тѣмъ рѣдкимъ свойствомъ, что ея содержаніе забывается тотъ часъ же по прочтеніи ея. Поэтому она не могла производить продолжительнаго вліянія и на русское общество. На многихъ же—разумѣемъ людей серьезныхъ и разсудительныхъ—она, какъ оказалось, производила даже впечатлѣніе совершенно противоположное тому, на которое разсчитывалъ авторъ при самомъ ея составленіи. Какъ бы то ни было, но мало-по-малу Ренана стали у насъ забывать; многіе даже стали разочаровываться въ немъ; стали называть его уже простымъ романистомъ, фантазеромъ... Возведеніе Ренана въ число „безсмертныхъ“, т. е. въ званіе члена французской академіи заставило было вспомнить о немъ снова. Но это продолжалось недолго. Оказалось, что ничего особеннаго не произошло: Ренанъ сталъ только называться членомъ ученой французской академіи,—честь, которой въ Парижѣ былъ удостоенъ даже и одинъ изъ панамскихъ героевъ и отъ которой не далекъ даже Зола; но такъ какъ послѣ своего избранія въ академики Ренанъ ничего не написалъ пасквильнаго противъ христіанской религіи, то наша „интеллигенція“, естественно, и не могла уже имъ много интересоваться.

Смерть Ренана, послѣдовавшая въ прошломъ году, снова дала поводъ заговорить о „героѣ“ шестидесятыхъ годовъ. Ренану было посвящено много статей и замѣтокъ въ русской періодической печати. Но теперь уже оказалось не то, что было тридцать лѣтъ тому назадъ. Даже среди свѣтскихъ писателей, для которыхъ богословская наука не составляетъ предмета спеціального изслѣдованія, явились люди, которые совершенно вѣрно оцѣнили значеніе Ренана. Нѣтъ сомнѣнія, что въ эти тридцать лѣтъ русское общество (по крайней мѣрѣ, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей) научилось мыслить самостоятельнѣе прежняго. Правда, есть еще у насъ и почитатели Ренана; но какъ они жалки! Они совершенно не знаютъ своего кумира; они не имѣютъ даже правильнаго представленія о тѣхъ взглядахъ, которые проводитъ Ренанъ въ своей „Жизни Иисуса“...

Кто внимательно слѣдилъ за тѣмъ, какъ наши почитатели Ренана разсуждаютъ объ его книгѣ, которая собственно и доставила ему столь печальную извѣстность, т. е., о „Жизни

Иисуса“, тотъ не можетъ не прійти къ убѣжденію, что они этой книги никогда не читали, говоря только съ чужого голоса, и что много-много, если они держали въ рукахъ ея заграничный переводъ на русскій языкъ. Но что такое этотъ переводъ? Выскажемъ о немъ нѣсколько замѣчаній. Въ 1885 году этотъ переводъ вышелъ уже третьимъ изданіемъ (значить, цѣлыхъ два изданія русскими путешественниками до 1885 года уже были перетасканы въ наше любезное отечество для его просвѣщенія!). Если вѣрить тому, что напечатано на обложкѣ книги, то переводъ этотъ сдѣланъ съ французскаго подлинника нѣкимъ И. М.; изданъ онъ въ Берлинѣ на средства В. Веһг'а (E. Wock),— извѣстная еврейская фирма, крайне злобствующая на Россію и ежегодно выпускающая въ свѣтъ понѣскольку изданій, наполненныхъ самою наглою ложью и самою отвратительною клеветою противъ всего истинно-русскаго.

Что касается научнаго достоинства этого русскаго перевода Ренановой „Жизни Иисуса“, то, какъ выражаются иногда ученые люди, въ этомъ отношеніи онъ „стоитъ ниже всякой критики“. Такъ, при сравненіи этого перевода съ французскимъ подлинникомъ шестнадцатаго изданія или съ нѣмецкимъ авторизированнымъ переводомъ четвертаго изданія (1882 г.), оказывается, что въ немъ не достаетъ: 1) предисловія къ 13-му изданію (1867 г.), которое представляетъ немалый интересъ для всякаго, желающаго ближе познакомиться съ воззрѣніями Ренана; 2) столь же интереснаго предисловія къ иллюстрированному изданію 1870 года; 3) „введенія, которое трактуетъ главнымъ образомъ объ источникахъ евангельской исторіи“; 4) главы I: „положеніе Иисуса въ міровой исторіи“; 5) главы XVI— „чудеса Иисуса“; 6) главы XIX „усиленіе энтузіазма и экзальтаціи“; 7) главы XXVI— „Иисусъ во гробѣ“; 8) главы XXVII— „Судьба враговъ Иисуса“ и, наконецъ, 9) прибавленія— „Объ употребленіи, какое должно дѣлать изъ четвертаго Евангелія при описаніи жизни Иисуса“. Къ этому нужно прибавить еще, что въ этомъ русскомъ переводѣ встрѣчается множество умышленно и грубо искаженныхъ мѣстъ и дополненій, часто прямо противорѣчащихъ подлиннымъ словамъ Ренана, находящимся въ этой же самой „Жизни Иисуса“. Поэтому не безъ основанія

можно предполагать, что *переводъ* этотъ сдѣланъ кѣмъ-либо изъ русскихъ эмигрантовъ, пожелавшимъ подъ фирмою Ренана распространять среди своихъ соотечественниковъ безразсудныя тенденціи грубаго социализма.

Итакъ, вотъ тотъ главный источникъ, по которому у насъ обыкновенные читающіе люди составляютъ себѣ представленіе о Ренанѣ и его воззрѣніяхъ. Нечего поэтому удивляться, когда отъ этихъ людей приходится слышать самыя чудовищныя сужденія о французскомъ атеистѣ. Гораздо серьезнѣе должны бы относиться къ Ренану люди авторитетныя, спеціально посвятившіе себя изученію богословской науки, каковы профессора духовныхъ Академій; но къ сожалѣнію, какъ увидимъ ниже, и среди нихъ встрѣчаются прискорбныя исключенія.

Приснопамятнаго Филарета, бывшаго московскаго митрополита, наши либералы 60-хъ годовъ нерѣдко называли „деспотомъ мысли“ за то, что онъ слишкомъ внимательно относился ко всему тому, что было печатаемо при немъ въ „Прибавленія къ Твореніямъ св. Отцевъ“,—журналѣ, который былъ издаваемъ тогда Московскою духовною академіею, и что безъ собственнаго предварительнаго просмотра и исправленія онъ не позволялъ помѣщать въ немъ статей даже такихъ знаменитыхъ ученыхъ, какъ Евсевій, Голубинскій, Горскій, или Кудрявцевъ. Но это обвиненіе Филарета было крайне несправедливо. „Деспотомъ мысли“ здоровой и разумной Филаретъ никогда не былъ. Его поведеніе объясняется просто: онъ горячо любилъ свою академію; онъ высоко держалъ знамя ея богословской науки; онъ понималъ, какое значеніе имѣетъ духовная академія въ жизни Православной нашей Церкви; онъ зналъ, какъ смотритъ русское общество на ея ученые труды и какъ цѣнно и вѣско должно быть каждое слово ея профессора, предназначенное для печати; онъ просто опасался, чтобы не уронить научнаго авторитета высшей богословской науки, не подать кому-либо повода къ соблазну... Изъ нижеслѣдующаго мы увидимъ, что Филаретъ былъ правъ. Академическій журналъ—не частное изданіе, направленіе котораго зависитъ отъ личныхъ убѣжденій или цѣлей того или другаго редактора; профессоръ академіи—не журнальный фельетонистъ; ему слѣдуетъ

всегда подумать сначала о томъ, что онъ намѣренъ высказать въ печатномъ словѣ.

Мы говоримъ это по поводу статьи профессора М. Муретова „Эрнестъ Ренанъ и его Жизнь Иисуса (характеристика, изложеніе и критика)“, помѣщенной въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“, нынѣ „издаваемомъ Московскою духовною академію“ (1892 г. Декабрь и 1893 г. Февраль). Статья эта крайне странная,— чтобы не сказать чего большаго! Это—панегирикъ, похвальное слово французскому безбожнику и невѣру.

Профессоръ М. Муретовъ, конечно, зналъ, что дѣлалъ. Онъ ясно видѣлъ уже напередъ, какое тяжелое впечатлѣніе произведетъ его статья на православныхъ читателей „Богословскаго Вѣстника“. Въ своемъ подстрочномъ примѣчаніи онъ говоритъ: „Въ упрежденіе преждевременныхъ волненій безпокойнаго читателя, буде найдется такой, *имѣемъ нужду* заявить, что въ этомъ очеркѣ похваляется только внѣшне-формальная и художественно-историческая сторона труда“ (т. е. Ренановой „Жизни Иисуса“). Въ виду этой замѣтки мы не спѣшили съ своимъ отзывомъ; мы ждали окончанія статьи г. Муретова. Но теперь, когда статья уже закончена (обыкновеннаго въ журналахъ извѣщенія о имѣющемъ быть продолженіи статьи или окончаніи ея въ февральской книжкѣ „Богословскаго Вѣстника“ уже нѣтъ), мы убѣждены, что замѣтка эта серьезнаго значенія не имѣетъ, что она сдѣлана дѣйствительно *по нуждѣ*, или, какъ говорятъ иногда,— „для отвода глазъ“. А между тѣмъ многіе изъ благо-разсудительныхъ читателей „Богословскаго Вѣстника“ нашли въ статьѣ Муретова не малый соблазнъ для себя. „Да неужели,— спрашивали насъ многіе,— Ренанъ, дѣйствительно, заслуживаетъ той похвалы, которую ему воздаетъ профессоръ православной духовной академіи? Отчего же раньше другіе ученые говорили о Ренанѣ иное?“.. И намъ пришлось успокаивать волнующихся только тѣмъ, что съ профессоромъ Муретовымъ случилось что-то непонятное и странное.

Муретовъ хочетъ увѣрить своихъ читателей, что онъ восхваляетъ Ренана, *только* какъ художника. Но это положительно невѣрно. Въ своей статьѣ онъ превозноситъ Ренана, какъ необычайнаго генія вообще. Онъ ставитъ его выше всѣхъ уче-

ныхъ *жизнеописателей* Иисуса Христа, выше всѣхъ, какъ онъ говоритъ, Паулюсовъ, Неандеровъ, Шенкелей, Страуссовъ (т. е. Штраусовъ), Гаусратовъ, выше Газе, Вейсса, Бейшлага и особенно выше—крайне ненавистныхъ почему-то для г. Муретова—Кеймовъ, Фарраровъ и Дидоновъ. По словамъ проф. Муретова, Ренанъ на каждой строкѣ своей книжки, за каждымъ образомъ ея, въ *каждой мысли* является „*глубокимъ знатокомъ дѣла*, несравнимымъ ни съ Шенкелемъ, ни съ Гаусратомъ, ни съ Кеймомъ“. „Ренанъ,—говоритъ Муретовъ,—не есть только *ученый экзегетъ*, сухой аналитикъ и *толкователь* въ смыслѣ школьномъ; онъ художникъ, синтетикъ и *историкъ*“. „Ренанъ не только художникъ слова,—но и живописецъ великихъ образовъ исторіи. Съ поразительною живостію Ренанъ рисуетъ историческую и географическую обстановку Евангельскихъ событій“. „Ученая слава взята имъ съ боя“. Ренанъ „*всесторонне изучилъ* новѣйшую литературу—свѣтскую и богословскую“, онъ „*глубокій знатокъ* классиковъ, *Библии*, памятниковъ древне-іудейской письменности,—великій семитологъ и оріенталистъ“ и т. д. и т. д. Но чтобы вполнѣ ознакомить читателя съ тѣмъ похвальнымъ словомъ, какимъ почтилъ Ренана нашъ православный богословъ, для этого нужно было бы переписать его все полностію, такъ какъ, собственно говоря, вся статья Муретова есть не что иное, какъ сплошной панегирикъ Ренану.

Единственное пятнышко, которое Муретовъ еще, повидимому, усматриваетъ у Ренана,—это его грубое невѣріе и безбожіе; но Муретову хотѣлось бы смыть съ своего идола даже и это пятнышко. Вотъ почему онъ изъ всѣхъ силъ старается представить намъ этого отъявленнаго атеиста даже человѣкомъ вѣрующимъ, по крайней мѣрѣ, хотя въ душѣ, внутренно. Но дошедши до этой крайности, Муретовъ начинаетъ оправдывать Ренана тѣмъ, что онъ боялся будто бы общественнаго мнѣнія и потому только не объявилъ себя вѣрующимъ открыто, что онъ боялся именно того, что тогда скажутъ о немъ либералы, социалисты, республиканцы, интеллигенты?

Но чтобы точнѣе оцѣнить статью проф. Муретова, для этого необходимо рассмотреть въ частности, въ чемъ именно нашъ профессоръ полагаетъ достоинства Ренана и за что онъ

такъ щедро восхваляетъ его. Само собою понятно, что рѣчь идетъ только о сочиненіи Ренана „Жизнь Іисуса“; другимъ трудамъ Ренана самъ Муретовъ не придаетъ никакого особеннаго значенія. „Не напиши Ренанъ *Жизнь Іисуса*,—говоритъ Муретовъ,—онъ не былъ бы тѣмъ, что онъ есть, но стоялъ бы въ ряду прочихъ ученыхъ отрицательнаго направленія, имя же имъ легіонъ. И наоборотъ: сожгите всѣ томы Ренана или уничтожьте на нихъ имя автора, но оставьте за нимъ одну *Жизнь Іисуса*, и его историческая извѣстность обезпечена за нимъ надолго“.

Въ чемъ же проф. Муретовъ усматриваетъ достоинства Ренановой „Жизни Іисуса?“

1. Въ томъ, что сочиненіе Ренана не есть капитальное и ученое, обширное многотомное изслѣдованіе. „Названіе *книги*,—говоритъ профессоръ,—для такого сочиненія слишкомъ пышно. Это—книжка, брошюрка, все, что угодно, только не книга и не томъ“. И что-же? „Всемирная извѣстность и историческая слава за брошюрку!“ восклицаетъ Муретовъ, переставшій почему-то любить многотомныя сочиненія нѣмецкихъ ученыхъ и начавшій восхвалять брошюрки за ихъ простоту и краткость. Впрочемъ, ученый профессоръ впалъ здѣсь въ маленькую ошибку. Конечно, мы не знаемъ, каково, по объему, сочиненіе Ренана, бывшее въ рукахъ профессора Муретова; но шестнадцатое изданіе Ренановой „Жизни Іисуса“ и авторизированный нѣмецкій переводъ ея въ четвертомъ изданіи заключаютъ въ себѣ XLVI+482=528 страницъ! Русскій переводъ ея, при всѣхъ его опущеніяхъ, указанныхъ нами выше, помѣщается на 382 страницахъ самой мелкой и убористой печати! Такую книгу едва-ли можно называть брошюркою. Впрочемъ, Муретовъ сознается, что сочиненіе Ренана, находившееся даже и у него подъ руками,—не само по себѣ брошюрка, а оно только можетъ стать таковою и займетъ не болѣе, если не менѣе, восьми—семи печатныхъ листовъ только въ томъ случаѣ, если опустить изъ него общія и теоретическія разсужденія, которыхъ неумѣстность сознаетъ (будто-бы) самъ Ренанъ, если частью уничтожить и частью помѣстить въ строку, или отдѣльно въ приложеніи совершенно подъ часъ бесполезныя цитаты, избрать болѣе убористый шрифтъ, увеличить длину и количество строкъ и т. д.

Странно, что все это понадобилось для того, чтобы доказать, что Ренанъ одной брошюрой приобрѣлъ всемірную извѣстность.

2. Не менѣе важное достоинство книги Ренана проф. Муретовъ усматриваетъ также *въ художественности ея слова или языка* (стиля). Въ этомъ отношеніи Ренанъ стоитъ будто-бы даже выше Виктора Гюго и Тэна; изъ русскихъ писателей Муретовъ не безъ боязни рѣшается поставить въ этомъ отношеніи въ *нѣкое* сравненіе съ Ренаномъ „одного только бессмертнаго Грановскаго“.—Правда, языкъ Ренана дѣйствительно отличается живостію, бойкостію, легкостію и образностію, но за то онъ нечуждъ и чисто бульварной болтливости, пустословія, развязности газетнаго фельетониста. Само собою понятно,—и этого никто не станетъ отрицать,—что по языку Ренанъ стоитъ несравненно выше богослововъ схоластической эпохи и даже *почти* всѣхъ нѣмецкихъ *жизнеописателей* Христа; но за то у него вовсе нѣтъ того достоинства; нѣтъ той серьезности, съ какими слѣдовало бы говорить ученому мужу о такомъ высокомъ предметѣ, какъ предметъ Евангельской исторіи. Бульварному языку Ренана, по откровенному признанію самаго г. Муретова, *завидуетъ* даже и онъ, академическій профессоръ, и несомнѣнно старается подражать ему—по крайней мѣрѣ въ разбираемой статьѣ,—для чего свое развязное, а по мѣстамъ—и болтливое изложеніе онъ украшаетъ и „оживляетъ“ даже такими мѣщанскими остротами, какъ приведенное у него изреченіе какого-то плохого живописца указывавшаго на свою картину: „се левъ, а не песь“.

3. Далѣе,—г. Муретовъ приходитъ въ восторгъ отъ того, что „свою *Жизнь Иисуса* Ренанъ посвящаетъ не въ честь какой-либо ученой знаменитости, не памяти незабвеннаго наставника, не высокоученому другу, не для школьныхъ споровъ или учено-литературныхъ дебатовъ“, а что онъ „посвящаетъ свою книгу чистой душѣ сестры своей Генріэты“ и что онъ вообще „старается вынести свою науку изъ тѣснаго кабинета“. Но не ошибается ли въ этомъ случаѣ нашъ ученый профессоръ? Спорить не будетъ; но намъ кажется, что не достоинство, а недостатокъ, опошленіе и униженіе науки, ея паденіе долженъ

быль усматривать истинный ученый въ томъ, когда науку хотятъ сдѣлать достояніемъ улицы и бульвара; улицѣ нужно давать изъ ученаго кабинета и академической аудиторіи только то, что ей прійдется по плечу, а не науку вообще. Что же касается того, кому авторъ посвящаетъ свой трудъ—высокоученому ли другу или любимой сестрѣ своей,—то къ достоинствамъ работы это обстоятельство ничего не прибавляетъ.

4. Одно изъ выдающихся достоинствъ Ренановой „Жизни Иисуса“ проф. Муретовъ находитъ также и въ *способѣ составленія* ея. Повѣривъ легкомысленно Ренану на слово, нашъ профессоръ говоритъ: „Не въ ученomъ кабинетѣ какого-либо современнаго и матеріально обеспеченнаго профессора, съ усовершенствованною лампою (!), съ вентиляціею по послѣднему слову гигиены, на какомъ-либо новоизобрѣтенномъ креслѣ (?!), среди безконечныхъ полокъ со всевозможными справочными изданіями,—писалъ Ренанъ свою книгу. Кабинетомъ ему служила бѣдная хижина Маронита на высотахъ Ливана. вмѣсто усовершенствованной лампы Ренану свѣтило солнце... А свидѣтелями его думъ и вдохновителями были мѣсяцъ и звѣзды... Новѣйшія вентиляціи замѣнялись тѣмъ самымъ вѣтромъ, коего гласъ и дыханіе слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ онъ... (Что подѣ этимъ разумѣется?) Наконецъ, бібліотекой и первоисточникомъ учености Ренанъ имѣлъ свои, прежде добытыя имъ и уже ранѣе претворенныя по своему въ духовномъ организмѣ своемъ, свѣдѣнія по исторіи и географіи Святой Земли, по восточнымъ языкамъ,—знанія Библии, древне-греческой литературы и пр. и пр. Руководствомъ же при пользованіи этими источниками Ренану служили: непосредственное созерцаніе евангельскихъ мѣстностей, дыханіе воздухомъ Святой Земли, инстинктъ художника и Евангелія.... Ренанъ писалъ свою Жизнь Иисуса безъ цитатъ... Ренанъ не справляется, не доказываетъ, не рассуждаетъ, не споритъ, не отбираетъ голоса ученыхъ судей, не сцѣпляетъ одинъ авторитетъ съ другимъ,—онъ, если угодно, даже, повидимому, и не пишетъ: онъ какъ бы просто видитъ, слышитъ, знаетъ, говоритъ, показываетъ“.

Мы привели эту многословную выдержку изъ статьи Мурет-

това только для того, чтобы показать читателю, что и русский профессор может пустословить никакъ не меньше французскаго академика, которому онъ такъ обильно воскуряетъ свой олимпъ. Но правды въ этомъ пустословіи не много. Смѣемъ увѣрить благосклоннаго читателя, что Ренанъ писалъ свою книгу точно такъ же, какъ и всѣ матеріально прекрасно обеспеченные нѣмецкіе *жизнеописатели* Христа писали свои сочиненія, т. е., въ своемъ прекрасномъ и уютномъ парижскомъ кабинетѣ, съ усовершенствованною вентиляціею, сидя на роскошномъ креслѣ лучшей парижской работы, при отличной и свѣтлой лампѣ (удивляемся, что г. профессоръ такъ живо интересуется этими вещами!); при всемъ этомъ, Ренанъ точно такъ-же, какъ и кропотливые нѣмецкіе ученые, былъ окруженъ богатою бібліотекою и справочными изданіями на пыльныхъ полкахъ, а руководили имъ его нѣмецкіе и отечественные наставники. Въ русскомъ заграничномъ переводѣ Ренановой „Жизни Иисуса“ дѣйствительно нѣтъ ни одной цитаты, потому что всѣ онѣ самовольно опущены переводчикомъ. Но профессору духовной академіи по кафедрѣ св. Писанія Новаго Завѣта не слѣдовало бы пользоваться такою ненаучною и легкомысленною работою, какъ этотъ плохой русский переводъ. Мы посовѣтывали бы ему заглянуть въ подлинникъ одного изъ позднѣйшихъ изданій Ренановой „Жизни Иисуса“, исправленныхъ уже авторомъ. Тогда онъ увидѣлъ бы, что восхваляемая имъ книга Ренана загромождена цитатами болѣе всякаго нѣмецкаго многотомнаго сочиненія. Въ шестнадцатомъ изданіи ея мы насчитали, напр., свыше 2000 цитатъ, въ которыхъ Ренанъ ссылается не на „дышаніе воздухомъ Святой Земли“, а на мишну, іерусалимскій и вавилонскій талмуды съ ихъ различными трактатами, какъ они указаны ему Норкомъ—Pesachim, Baba kama, Baba Bathra, Sota, Peah, Aboda zara, Sanhedrin, Baba mezia, Schebiit, Taanith, Bereschith Rabba, Ghagiga, Schabbath, Ioma, Maaser scheni, Schekalim и многое множество другихъ въ этомъ же родѣ; далѣе Ренанъ ссылается часто въ своихъ цитатахъ на Иосифа Флавія, Филона, Лукіана, Плинія, Цицерона, Тацита, Валентина, Маркіона, Страбона, Папія, Епифанія, Амміана

Марцелина, Иустина, Евсевія, Иринаея, Климента Римскаго, Климента Александрійскаго, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Евтихія, Григорія Назіанзина, Златоуста, Теофилакта и мн. др., наконецъ—на Гильгенфельда, Орелли, Генцена, Момзена, Lepsius, de Rougé, de Vogué, Guigniaut и т. д. и т. д.,—т. е., точь-въ-точь такъ же, какъ и въ нѣмецкихъ многотомныхъ *Leben'axx Iesu*, какъ выражается г. Муретовъ. Въ настоящей своей статьѣ г. Муретовъ слишкомъ ожесточенно нападаетъ на нѣмецкія книги, изобилующія цитатами. Но мы совершенно не понимаемъ, чѣмъ ему стали мѣшать эти цитаты и отчего онѣ теперь превратились у него прямо въ недостатокъ ученыхъ трудовъ. Знаемъ только, что эти нападки у Муретова не самостоятельны; онѣ суть также результатъ увлеченія Ренаномъ, который во „введеніи“ къ своей „Жизни Іисуса“ дѣйствительно высказываетъ свое недовольство на этотъ пріемъ нѣмецкихъ ученыхъ потому, что „сложная система подстрочныхъ примѣчаній даетъ читателю возможность провѣрять по источникамъ всѣ утвержденія текста“ и что поэтому писателю „слѣдуетъ строго ограничиваться приведеніемъ цитатъ первой руки, т. е., указаніемъ подлинныхъ мѣстъ оригинала“. Ясно, что гордый и самолюбивый Ренанъ, а за нимъ и нашъ почитатель его Муретовъ боятся контроля со стороны критики, они хотѣли бы, чтобы читатели ихъ вѣрили имъ только на слово, каждый фантастическій вымыселъ принимали съ благоговѣніемъ, какъ изреченія дельфійскаго оракула. Нечего сказать, хороша была бы наука у такихъ ученыхъ! Что касается Ренана, то контроль его цитатъ, какъ извѣстно, дѣйствительно причинилъ ему много непріятностей; не случилось-ли чего-либо подобнаго и съ профессоромъ Муретовымъ? И не здѣсь ли слѣдуетъ искать истинную причину его восхваленія всякой брошюрки безъ цитатъ? Не знаемъ, надолго ли нашъ профессоръ останется при своемъ мнѣніи; но на Ренана критика произвела благопріятное воздѣйствіе. Въ послѣднихъ изданіяхъ своей книги онъ уже охотно отсылаетъ своихъ читателей за справками къ своимъ руководителямъ,—каковыми для него были: 1) *M. Albert Réville, pasteur de l'église wallonne de Rotterdam*; 2) *M. Reuss, profes-*

seur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg; 3) *M. Michel Nicolas*, professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban; 4) *Dr. Strauss*; 5) *M. Gustave d'Eichthal*; 6) *T. Colani*, professeur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg; 7) *A. Stap*; 8) *Rinter de Liessol* и мн. др. Послѣ этого можно только удивляться тому, что профессоръ Муретовъ наивно воображаетъ, будто бы Ренанъ писалъ свою книгу въ хижинѣ Маронита, сидя на высотахъ Ливана, съ пустыми руками, безъ пыльныхъ полокъ книгъ и библиотечныхъ шкафовъ, подъ руководствомъ только одного „дышанія воздухомъ Святой Земли“!...

Наконецъ 5, особенное достоинство Ренана профессоръ представляетъ „*въ научно-художественномъ постиженіи евангельской исторіи*“, — въ задачѣ, до Ренановой Жизни Иисуса никогда и никѣмъ такъ ясно не сознававшейся и не ставившейся въ отношеніи къ евангельской исторіи; и послѣ Ренановой Жизни Иисуса, не смотря на многочисленныхъ и по учености сильныхъ подражателей, до днесь никѣмъ (конечно, за отсутствіемъ необходимыхъ тутъ не только огромной учености, но столь же большаго таланта) не осуществленной даже и съ приблизительно равнымъ Ренану мастерствомъ“. По мнѣнію профессора Муретова, при изложеніи евангельской исторіи „наилучшимъ руководителемъ долженъ быть художественный тактъ (*La raison d'art*)“. „Вѣдь дѣло тутъ идетъ, говоритъ Муретовъ, не о передачѣ событія во всѣхъ подробностяхъ, коихъ невозможно провѣрить, — но о томъ, чтобы уловить самую душу исторіи, постигнуть ея высшій и дѣйствительный смыслъ, ея идею. Здѣсь важно не опредѣленіе достовѣрности въ каждой мелочи, но справедливость общаго пониманія и вѣрность общаго цвѣта“. Т. е., Муретовъ хочетъ того, чтобы изъ рукъ ученыхъ исторія перешла въ руки поэтовъ, чтобы историческая наука превратилась въ историческій романъ. У Ренана все это, дѣйствительно, такъ и вышло: у него нѣтъ исторіи, у него — только историческій романъ; но и романъ этотъ — довольно плохой, по той простой причинѣ, что онъ написанъ человѣкомъ, не обладавшимъ, повидимому, истиннымъ поэтическимъ дарованіемъ.

Муретовъ силится прославить своего Ренана, какъ геніальнаго художника въ области исторіи. Но Ренанъ—вовсе не художникъ. Художественнымъ произведеніемъ можетъ быть названо только такое произведеніе, въ которомъ вездѣ господствуетъ строгое и вполнѣ гармоническое соотношеніе между идеею и ея выраженіемъ. Малѣйшее нарушеніе этой гармоніи между идеею и формою ея отнимаетъ у произведенія все его художественное значеніе; прекрасное обращается въ отталкивающее, гнетущее, неестественное и ложное. Когда преимущество отдается идеѣ, произведеніе является тенденціознымъ, сухимъ и безжизненнымъ; когда перевѣсъ надъ идеею получаетъ форма, произведеніе оказывается пустымъ, ложнымъ, несоотвѣтствующимъ дѣйствительности или исторической правдѣ; въ немъ царитъ лишь вымысль, фантазія и ложь. Такова именно и есть книга Ренана. Ренанъ *сочинилъ*, измыслилъ жизнь Іисуса Христа, ибо онъ изображаетъ ее, не какою она *была*, а какою она, по его фантастическому представленію, только *могла быть*. Вотъ почему въ книгѣ Ренана и встрѣчаются такія сцены, для которыхъ въ дѣйствительной исторіи не было и нѣтъ никакого основанія и которыя, по своей явной лжи и неестественной фантастичности, являются просто гадкими и отвратительными. Таково, напр., у Ренана объясненіе скорби и слезъ Господа нашего Іисуса Христа въ Геосиманскомъ саду въ ночь предъ предстоявшими Ему страданіями. „Въ этотъ моментъ, говоритъ Ренанъ, пробудилась Его человѣческая природа. Быть можетъ, Его угнетало сомнѣніе въ святости Его дѣла. Ужасъ и нерѣшительность овладѣли Имъ и повергли Его въ уныніе, которос было хуже смерти... Быть можетъ, въ Немъ зашевелились тогда нѣкоторыя изъ тѣхъ трогательныхъ воспоминаній, которыя сохраняютъ сильные характеры и которыя пронзаютъ ихъ иногда какъ мечъ. Не вспомнилъ ли Онъ о свѣтлыхъ ручейкахъ галилейскихъ, у которыхъ Онъ могъ бы прохладиться, о виноградникахъ и смоковницахъ, подъ которыми Онъ могъ бы отдохнуть, о дѣвахъ, которыя бы могли Его полюбить?“... Такъ вотъ отчего до кроваваго пота молился и плакалъ Спаситель въ Геосиманскомъ саду! Вотъ о чемъ Онъ тужилъ и скорбѣлъ!

О галилейскихъ ручейкахъ и смоковницахъ! Можно ли что еще сказать безумнѣе?... И это Муретовъ называетъ „историко-художественнымъ пониманіемъ евангельской исторіи“!..

Но вотъ еще одно мѣсто изъ Ренановой „Жизни Иисуса“. Полюбуемся, читатель, еще разъ „историко-художественнымъ пониманіемъ евангельской исторіи“ французскаго фантазера, котораго профессоръ Муретовъ восхваляетъ, между прочимъ, еще и за то, что онъ будтобы съ особенно-теплою любовію относится къ лицу Основателя христіанства. „Иисусъ съ самаго дѣтства былъ въ сопротивленіи родительскому авторитету... По крайней мѣрѣ, не подлежитъ сомнѣнію, что родственныя узы имѣли для Него весьма мало значенія. Его семья, повидимому, не любила Его, а въ нѣкоторые моменты и Онъ самъ былъ къ ней жестокимъ. Какъ всѣ люди, подавленные исключительно одною идеею, Иисусъ достигъ до того, что уже ни во что не ставилъ кровныя узы... Скоро, въ смѣломъ возстаніи противъ природы, Онъ долженъ былъ пойти еще далѣе, и мы увидимъ, какъ Онъ попереть ногами все, что происходитъ отъ человѣка,—узы крови, любви, отечества“... „Онъ не избѣгалъ увеселеній и съ охотою шелъ на свадебныя пирушки. Одно изъ Своихъ чудесъ Онъ совершилъ именно для того, чтобы сдѣлать веселымъ свадебный пиръ въ маленькомъ городкѣ. На востокѣ эти празднества бывають вечеромъ. Каждый несетъ свѣтильникъ; возвращающіеся взадъ и впередъ свѣтильники производятъ пріятное впечатлѣніе. Иисусъ любилъ эту живую и одушевленную картину“...

Но особенно гадко и отвратительно у Ренана его „художественно-историческое пониманіе“ чудснаго воскрешенія Лазаря. Вотъ оно. „Опечаленные дурнымъ приемомъ, который встрѣтило въ столицѣ царствіе Божіе, друзья Иисуса, говоритъ Ренанъ, пожелали большого чуда, которое бы живо потрясло іерусалимское невѣріе. Всего убѣдительнѣе, по ихъ мнѣнію, въ этомъ отношеніи могло бы быть воскрешеніе изъ мертвыхъ какого либо общезвѣстнаго въ Іерусалимѣ человѣка... Должно помнить, что въ угрюмомъ и педантичномъ городѣ Іерусалимѣ, въ этомъ враждебномъ и ожесточенномъ обществѣ, Иисусъ уже не

могъ всегда вполне управлять собою. Не Онъ, а люди виноваты въ томъ, что Его нравственное чувство отчасти утратило свою первоначальную чистоту. Доведенный до послѣдней крайности, и почти изнемогая подъ бременемъ своего призванія, Онъ иногда предоставлялъ себя теченію обстоятельствъ. Раздѣляя въ этомъ случаѣ судьбу всѣхъ великихъ, божественныхъ личностей, Онъ, можно сказать, скорѣе подчинялся чудесамъ, которыхъ отъ Него требовало общественное мнѣніе, чѣмъ творилъ ихъ самъ... Молва уже приписывала Иисусу два или три дѣла въ этомъ родѣ. Семейство Вифанское не трудно было вмѣшпаться въ желаемое чудо такъ, что оно могло ему содѣйствовать, почти само того не замѣчая. Лазарь, повидимому, былъ боленъ... Быть можетъ, Лазарь, еще совсѣмъ блѣдный отъ болѣзни, надѣлъ саванъ, далъ себя обвязать пеленами, какъ мертвеца, и отнести въ свою семейную гробницу... Марѳа и Марія вышли изъ Вифаніи на встрѣчу Иисусу и, не вводя Его въ селеніе, повели прямо къ пещерѣ... Иисусъ пожелалъ видѣть еще разъ бывшаго своего любимца; и когда отвалили плиту, то вышелъ Лазарь въ пеленахъ и саванѣ, съ повязками на головѣ. Это появленіе естественно всѣ должны были принять за воскресеніе... Вотъ какъ, по Ренану, произошло „воскресеніе Лазаря“, т. е. это было будто бы не чудо, а простой обманъ. „Пусть довольствуется, кто желаетъ, этимъ объясненіемъ“, — скажемъ словами о. Владиміра Гетте; — „мы же думаемъ, что гораздо разумнѣе вѣрить чуду такъ, какъ оно рассказано Евангелиемъ“.

Въ приведенномъ „художественно-историческомъ“ объясненіи воскресенія Лазаря уже, должно быть, „уловлена самая душа исторіи, постигнуть ея высшій и дѣйствительный смыслъ и цѣль, ея идея“, какъ о томъ думаетъ нашъ ученый профессоръ православнаго богословія! И за подобное пониманіе евангельской исторіи онъ такъ усердно восхваляетъ грязнаго атеиста!.. Но чтобы ознакомить своихъ читателей подробно со всѣми характеристическими сторонами того „художественно-исторического пониманія евангельской исторіи“, которое раскрывается Ренаномъ въ его книгѣ и отъ котораго приходитъ въ неопи-

санный восторгъ Муретовъ, для этого намъ пришлось бы переписывать здѣсь всю книгу Ренана; но это уже не входитъ въ нашу задачу. Вообще же скажемъ, что ложь и несоотвѣтствіе исторической правдѣ, полный произволъ необузданной и очень часто пошлой фантазіи, самое небрежное отношеніе къ несомнѣннымъ историческимъ памятникамъ, совершенно отталкиваютъ всякаго благоразумнаго читателя отъ книги Ренана. Только любители различныхъ пикантностей и грязныхъ пасквилей, кощунственнаго отношенія къ христіанской религіи и богохульства или грубые практическіе атеисты, легкомысленные невѣры могутъ дочитать эту книгу до конца безъ отвращенія, безъ продолжительныхъ перерывовъ. Какъ серьезные люди не позволяютъ себѣ любоваться сальными и безнравственными картинами, потому что не находятъ въ нихъ ничего хорошаго и достойнаго ихъ вниманія, хотя легкомысленная молодежь нерѣдко и увлекается ими потому, что онѣ сальны и безнравственны; такъ люди высоконравственные и здравомыслящіе несомнѣнно должны относиться и къ пасквильному роману Ренана. Мы знаемъ многихъ серьезныхъ людей, которые бросали отъ себя эту восхваленную и превознесенную Муретовымъ „брошюрку“ послѣ прочтенія нѣсколькихъ страницъ, не дошедъ даже до того мѣста, гдѣ говорится о „сестрахъ Иисуса“, „вышедшихъ въ замужество въ Назаретѣ“.

Мы положительно отказываемся понять, какимъ образомъ профессоръ Муретовъ могъ получить отъ Ренановой „Жизни Иисуса“ впечатлѣніе совершенно противоположное нашему. Вотъ какъ онъ рассказываетъ о своемъ впечатлѣніи. „Книга Ренана, говоритъ онъ, создаетъ такую иллюзію, которая какъ-бы магически *очаровываетъ* читателя, *упрочнитъ его критическую силу* и дѣлаетъ изъ него *послушнаго медиума* автора... Вы невольно *увлекаетесь*, книга приковываетъ къ себѣ ваше вниманіе и воображеніе, вы какъ бы слѣдуете вмѣстѣ съ авторомъ за Христомъ, въ обществѣ Его учениковъ, по Галилеѣ,—внимаете словамъ любви, блаженства, радости,—вы незамѣтно переходите потомъ въ Иерусалимъ, начинаете негодовать на этихъ тупыхъ умниковъ и тяжелосердыхъ книжниковъ, безъ всякаго

въ себѣ удивленія начинаете находить удовольствіе въ грозныхъ обличеніяхъ Христа. Все время *вы были послѣдователемъ Христа и апостоломъ...* и вдругъ въ концѣ концовъ, вы какъ будто потеряли Христа, перестали благоговѣть, сдѣлались *Иудею...* Сила Ренановой иллюзіи именно въ томъ и состоитъ, что *читатель* незамѣтно и невольно, какъ бы во снѣ или гипнозѣ, изъ ученика *постепенно превращается въ предателя*, изъ искренняго и вѣрующаго апостола—*въ измѣнника и клеветника...* Только уже тогда, когда дочитано послѣднее слово книги, вы замѣчаете обманъ и сожалѣете, что дозволили, хотя бы только минутное, *затмѣніе* въ своемъ сердцѣ пресвѣтлаго лика Безгрѣшнаго Искупителя... Вы какъ бы присутствовали при незамѣтномъ въ глубокой тѣмѣ ночи предательскомъ поцѣлуѣ, какъ бы слышали *Иудино: радуйся, учитель!...* и подобно ап. Петру, полусознательно и внѣ себя, вы хватаетесь за *мечъ... критики и обличенія...* Но уже поздно, предатель выдалъ Христа на поруганіе врагамъ... Вы поддались обману, невольно какъ бы *отреклись*, хотя на минуту *отъ Христа...* и *вамъ ничего не остается, какъ только смѣть ничистоту этого очарованія горькими слезами покаянія“...*

Итакъ, вотъ какое сильное, магическое впечатлѣніе пустая книга Ренана могла произвести на профессора нашей духовной академіи! Трудно было бы повѣрить этому, если бы самъ г. Муретовъ печатно не сознался въ своемъ малодушіи и легковѣрїи. Ренанъ, какъ оказывается, дѣлалъ съ нашимъ ученымъ, что хотѣлъ,—игралъ имъ, какъ кошка мышкою. Сначала онъ его *очаровалъ*, потомъ оцѣпенилъ его критическую силу, сдѣлалъ изъ него своего послушнаго медіума и, наконецъ, увлекъ съ собою; онъ обращалъ его въ послѣдователя Христова и апостола, онъ же затмилъ въ его сердцѣ пресвѣтлый ликъ Безгрѣшнаго Искупителя, заставилъ его потерять Христа, перестать благоговѣть, сдѣлаться измѣнникомъ и клеветникомъ, незамѣтно и невольно изъ ученика превратилъ въ предателя, *Иуду...* Грустная и тяжелая картина! Но все это, впрочемъ, дѣло совѣсти г. Муретова; жаль только,—и это еще гораздо грустнѣе,—что, по его словамъ, для него уже *поздно*—схва-

таться за мечъ критики и обличенія. Плохо дѣло, если профессору даже и Ренанъ не по-плечу, и если вмѣсто разоблаченія его лжи онъ будетъ на своей кафедрѣ предъ своими молодыми слушателями только заливаться поздними горькими слезами покаянія... Но мы увѣрены, что у г. Муретова все это была только иллюзія.

Свящ. Т. Буткевичъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

СЛОВО

Пресвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

по освященіи храма въ Харьковской третьей мужской гимназіи.

Объ участіи мірянъ въ дѣлѣ церковнаго учительства.

*Не мнози учителя бывайте, братія моя,
отдѣше, яко большее осужденіе примемъ:
много бо соиръшаемъ вси. (Іак. 3, 1).*

Благодареніе Богу, трудъ устроенія сего св. храма, начатый робко, но съ вѣрою и съ упованіемъ на помощь Божию, нынѣ благополучно оконченъ. По молитвамъ церкви онъ освященъ благодатію Божіею и сталъ домомъ Божіимъ. Поздравляю, братіе, ваше учебное заведеніе съ пріобрѣтеніемъ этой духовной сокровищницы. Изъ нея, какъ изъ чистаго источника, вы будете почерпать благодатныя впечатлѣнія вѣры, вдохновеніе молитвы, благія мысли, намѣренія и надежды,—и на всѣ ваши добрыя начинанія и труды Божіе благословеніе. Пріятно было слышать, что на устроеніе этого храма приносили посильныя пожертвованія не только здѣшніе наставники, но и воспитанники, пожелавшіе лучше употребить свои сбереженія на это святое дѣло, чѣмъ на удовольствія, свойственныя молодости. Все это свидѣтельствуеть о любви къ храму Божию и чувствѣ благочестія, одушевляющихъ ваше училище.

Но наша обязанность утверждать и упрочивать въ душахъ вашихъ наставленіями слова Божія и эту любовь къ храму и эти благочестивыя чувствованія. Храмъ есть одно изъ многихъ учрежденій церкви. Съ любовью къ нему надобно пріобрѣтать любовь ко всей церкви Божіей со всѣми ея догматами, уставами, обрядами, священными обычаями и со всею ея красотою. Благочестивыя чувствованія должны быть утверждаемы на убѣжденіяхъ разума въ божественномъ происхожденіи церкви, ея ученія и законовъ и въ благотворности ея вліянія на жизнь и преуспѣяніе христіанскихъ народовъ. За эти убѣжденія, за чистоту и полноту вашей вѣры во едину, святую, соборную и апостольскую церковь вамъ придется еще бороться со многими современными ложными ученіями и сужденіями о церкви.

Правда, нынѣ замѣтно нѣкоторое освобожденіе умовъ нашихъ образованныхъ людей изъ подъ гнета ложныхъ философскихъ ученій и пробужденіе ихъ вниманія къ дѣламъ религіи и церкви. Но какъ послѣ густаго и смраднаго дыма не скоро освѣжается воздухъ, а раздраженные глаза не скоро начинаютъ распознавать окружающіе насъ предметы: такъ и послѣ омраченія умовъ горделивыми мечтами и ложными ученіями не скоро проявляется наше сознаніе и съ трудомъ усвояются чистыя истины вѣры. Они перемѣшиваются въ разстроенныхъ умахъ съ утвердившимися предразсудками, односторонними и ложными понятіями. Очевидно, нужно еще время и усиленные труды, чтобы могли въ сознаніи многихъ изъ нашихъ ученыхъ людей придти въ единеніе и согласіе догматы вѣры съ законными требованіями науки, и чтобы умы отрѣшились въ сужденіяхъ о предметахъ вѣры отъ напрасныхъ и неумѣстныхъ притязаній чловѣческаго знанія.

Намъ извѣстны въ христіанскомъ мірѣ два рода лю-

дей, разсуждающихъ и пишущихъ о религіозныхъ вопросахъ: пастыри и служители церкви, т. е. учителя по призванію, поставляемые на это дѣло церковною властію, и *міряне*, или, какъ нынѣ называютъ, *свѣтскіе люди*, т. е. члены церкви не посвященные и не принадлежащіе къ церковному клиру, занимающіеся изслѣдованіемъ христіанскихъ истинъ по свободному расположенію и духовному влеченію. Первыхъ немного, такъ какъ число ихъ опредѣляется потребностію и нуждами церкви; послѣднихъ можетъ быть не ограниченное количество, судя по духу времени, располагающему къ дѣламъ религіи, или отвлекающему отъ нихъ. Для первыхъ служеніе духовному просвѣщенію обязательно, и они могутъ быть только побуждаемы и поощряемы къ ревностному исполненію этого прямаго своего долга; вторыхъ, при увлеченіи религіозными вопросами, какъ видимъ изъ исторіи церкви, особенно изъ словъ Св. Григорія Богослова, можетъ быть такъ много, что ихъ приходится ограничивать и остерегать. Къ нимъ, очевидно, и относится приведенное нами наставленіе св. Апостола Іакова: *не мнози учителя бывайте, братія моя, видяще, яко большее осужденіе приемемъ: много бо согрѣшаемъ вси.*

Нынѣ особенно много появилось учителей изъ мірянъ, устно и печатно разсуждающихъ о предметахъ вѣры, и при томъ съ необычайною смѣлостію распространяющихъ въ христіанскомъ обществѣ самыя разнообразныя, такъ называемыя *либеральныя* (свободныя) сужденія о предметахъ вѣры въ большинствѣ невѣрныя, а иногда и злонамѣренныя. Намъ скажутъ эти свободные мыслители: „мы—не учителя, мы никому не навязываемъ нашихъ взглядовъ и сужденій; но думать и писать обо всемъ воленъ всякій, гдѣ есть свобода мысли и слова“. Такъ; но для чего они разсуждаютъ вслухъ и печатаютъ свои сочиненія? Конечно, для того, чтобы ихъ

слушали и произведенія ихъ читали. Почему они ведутъ пренія и защищаютъ свои воззрѣнія? Очевидно, для того, чтобы дать торжество своимъ сужденіямъ и приобрести себѣ единомысленниковъ; а это значитъ знакомить съ своими воззрѣніями тѣхъ, которые ихъ не имѣли, и измѣнить образъ мыслей у тѣхъ, которые до толѣ думали иначе; а это именно и значитъ—*учить*. Но такъ какъ проповѣди этихъ учителей оказываются вредными для чистоты вѣры и нравственной жизни христіанъ православныхъ: то и настоятъ нуждѣ опредѣлить истинное значеніе и достоинство ихъ дѣятельности, и указать имъ надлежащее мѣсто въ христіанскомъ обществѣ.

Чтобы имѣть твердыя основанія для сужденій объ этихъ новыхъ учителяхъ вѣры въ нашемъ отечествѣ, мы изложимъ сначала наставленія слова Божія и церкви о церковномъ учительствѣ вообще, потѣмъ о правахъ на участіе въ этомъ учительствѣ мірянъ, и наконецъ, объ условіяхъ, при которыхъ это участіе можетъ быть допускаемо и признаваемо благотворнымъ, или же должно быть отвергаемо какъ вредное, и сами его проповѣдники должны быть признаваемы стоящими за оградою церкви, и слѣдовательно чуждыми для истинныхъ ея членовъ.

Въ церкви, основанной Икупителемъ нашимъ, Господомъ Исусомъ Христомъ, нѣтъ другихъ учителей, кромѣ Его Самого. „Вы не называйтесь учителями, говоритъ Онъ: ибо одинъ у васъ учитель—Христосъ, всѣ же вы—братья“ (Мат. 23, 24). Если Апостоль Павелъ говоритъ, что Христосъ для созиданія церкви поставилъ „однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями“ (Еф. 4, 11): то это не значитъ, чтобы всѣ эти созидатели церкви могли каждый по своему разумѣнію продолжать и развивать пре-

поданное имъ отъ Христа ученіе, а только, что они получили право, силу и способность передавать другимъ это ученіе въ точномъ и неизмѣнномъ видѣ, какъ сами его приняли. Господь не сказалъ имъ: примите мое ученіе и развивайте его дальше, какъ признаете лучшимъ примѣнительно къ различнымъ людямъ, обстоятельствамъ и духу всякаго времени, а сказалъ точно и опредѣленно: „идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ блюсти все (безъ измѣненія), что Я заповѣдалъ вамъ“ (Мат. 28, 19. 20). Чтобы Его Апостолы и ихъ ученики, которые въ свою очередь должны были учить послѣдующія поколѣнія, по немощи человѣческой, не исказили Его ученія, Онъ далъ имъ на всѣ времена руководителя—Духа Святаго, чтобы Онъ „пробывалъ съ ними въ вѣкъ, научалъ ихъ всему, и напоминалъ имъ все“, что говорилъ имъ Христосъ (Іоан. 14, 16. 26). Итакъ, учителя церкви получили это имя только потому, что они суть *передаватели* изъ вѣка въ вѣкъ грядущимъ поколѣніямъ одинаго и неизмѣннаго ученія одинаго истиннаго учителя Христа. И мы вѣруемъ, что Охранитель ученія Христова и просвѣтитель его проповѣдниковъ—Духъ Святой со времени сошествія Своего на Апостоловъ доселѣ пребываетъ въ церкви и „наставляетъ ихъ на всякую истину“ (Іоан. 16, 13). Онъ и нынѣ въ таинствѣ Священства поставляетъ пастырей и учителей, изъ которыхъ высшіе руководятъ низшихъ, и всѣ вмѣстѣ со всею истинною православною церковію хранятъ ученіе Христово во всей его чистотѣ и неприкосновенности. Кто знаетъ исторію церкви, тотъ знаетъ и то, съ какимъ тщаніемъ и опасливостію она хранитъ проповѣданное Апостолами ученіе Христово. Избранный въ епископа до рукоположенія поставляется предъ сонмомъ епископовъ и на вопросъ:

„какъ вѣруеши?“—произносить символъ вѣры, и потомъ пространно исповѣдуетъ св. догматы и даетъ обѣтъ и клятву блюсти ихъ во всей чистотѣ и полнотѣ. Предназначаемые во пресвитеровъ готовятся къ своему служенію подъ надзоромъ епископовъ, или довѣренныхъ отъ нихъ лицъ, и по поставленіи во все время проповѣдуютъ подъ ихъ наблюденіемъ. Всякая книга, излагающая ученіе вѣры, просматривается мужами испытанными въ познаніи вѣры, и только съ ихъ одобренія выпускается въ свѣтъ. Такимъ образомъ охраняется чистота ученія Христова въ мирное для церкви время, но всеѣмъ извѣстно, что въ смутныя времена, при усиленіи заблужденій, пастыри церкви возвышаютъ свой голосъ для обличенія и вразумленія заблуждающихся, наконецъ собираются помѣстные и вселенскіе соборы, гдѣ голосомъ всей церкви осуждаются ереси и нераскаянные еретики извергаются изъ церкви. Такъ поставленнымъ отъ Господа священствомъ и учительствомъ *право правится слово истины* (2 Тим. 2, 15).

Нынѣ многіе думаютъ, что этими законоположеніями отнимается право у членовъ церкви, неполучающихъ священнаго рукоположенія, изслѣдовать и преподавать другимъ ученіе вѣры, и потому смотрятъ недоброжелательно на это якобы присвоеніе духовенствомъ исключительнаго права церковнаго учительства. Напрасно. На эту подозрительность есть еще основанія въ римской церкви, но не въ православной. Православная церковь радуется появленію между *мірянами* духовныхъ дарованій учительства и ревности къ изслѣдованію и изясненію ученія вѣры для назиданія всеѣхъ членовъ церкви; такъ какъ на это учительство *мірянъ* есть такія же законоположенія, какъ и относительно священства. Духъ Святый по заслугамъ Искупителя обитаетъ во всей церкви, въ каждой душѣ вѣрующей, и *свѣтъ Хри-*

ствоъ просвѣщаетъ всякаго челоуька грядущаго въ мїръ (Іоан. 1, 9). Духъ идѣ же хощетъ дышетъ (Іоан. 3, 6) и являетъ дары духовнаго вѣдѣнія и просвѣщенїя, когда и гдѣ Ему угодно. Св. Апостоль Павелъ въ первомъ посланїи къ Коринѣянамъ (гл. 12 и 14) весьма подробно говоритъ о различныхъ дарахъ Св. Духа, сообщаемыхъ вѣрующимъ „каждому на пользу“ и между прочимъ дары изъясненїя писанїй и учительства почитаетъ доступными и мїрянамъ и повелѣваетъ пользоваться ими для „назиданїя церкви“. Онъ даетъ заповѣдь относительно надлежащаго уваженїя къ дарованїямъ сообщаемымъ всѣмъ вѣрующимъ: „духа не угашайте, пророчества (подъ которыми наиболѣе разумѣется учительство) не унижайте“ (Сол. 5, 20). И съ какою радостїю пастыри церкви замѣчали и привлекали на общую пользу дарованїя учительства въ мїрянахъ! И какое обилїе духовныхъ творенїй мы наслѣдовали съ древнихъ временъ отъ мїрянъ остававшихся въ обществѣ, или жившихъ въ пустыняхъ и монастыряхъ, но не принимавшихъ священства, изъ которыхъ многимъ было усвояемо великое имя учителей церкви! Сколько ими совершено на пользу церкви разнообразныхъ подвиговъ учительства! Въ краткомъ словѣ нѣтъ возможности изчислять поименно этихъ подвижниковъ вѣры, но изучайте исторїю церкви: тамъ вы увидите въ числѣ членовъ церкви неимѣвшихъ степеней священства защитниковъ христіанства противъ язычниковъ, сильныхъ борцовъ противъ еретиковъ, составителей церковныхъ пѣснопѣній, проповѣдниковъ вѣры между народами незнавшими имени Христова, и даже женъ просвѣтительницъ цѣлыхъ царствъ вѣрою Христовою, какъ святая Нина просвѣтительница Грузїи. Но рассмотрите ихъ нравственныя черты, и вы увидите, что это были люди вдохновляемые внутреннимъ призванїемъ и ревностїю къ распространенїю ученїя

Христова; это были избранники и истинныя орудія всепросвѣщающаго Духа Божія. Всѣ они были въ строгомъ послушаніи церкви и единеніи съ нею, всѣ глубоко изучали слово Божіе и хранили священныя преданія, всѣ отличались высокими добродѣтелями и подвигами, и иногда, превосходя нравственными совершенствами и духовными дарованіями самихъ пастырей церкви, чтили въ нихъ права священства и церковной власти, принимали отъ нихъ святыя таинства, и ни единымъ словомъ не нарушали почтительности, покорности и уваженія къ нимъ. И у насъ были въ древности поборники православія изъ князей и бояръ, устроявшіе братства для защиты вѣры и церкви; были изъ пустынниковъ и монаховъ не принадлежавшихъ къ клиру истинные просвѣтители нашего темнаго народа, обладавшіе чудесными дарованіями и даромъ учительства. И въ нашъ вѣкъ певѣрія, благодареніе Богу, мы видимъ у себя писателей изъ мірянъ, благоговѣнно участвующихъ въ дѣлѣ церковнаго учительства, сохраняющихъ духовное общеніе съ пастырями церкви, видимъ и благочестивыхъ женъ, посвящающихъ свои дарованія и труды на составленіе общепользныхъ книгъ для просвѣщенія народа. И церковь радуется на нихъ, и призываетъ на нихъ и на труды ихъ Божіе благословеніе.

Теперь разсмотрите нравственныя черты нашихъ свободныхъ мыслителей и писателей, вторгающихся въ дѣло церковнаго учительства.

Во-первыхъ, что ими движеть? Внутреннее влеченіе къ Богопознанію и любовь къ духовному созерцанію? Духъ ревности о благѣ церкви и спасеніи вѣрующихъ? Тотъ духъ благодати, который даруется отъ Бога для „созиданія церкви“ и который такъ запрещается погашать и унижать? Нѣтъ! Этотъ духъ, по слову св. Іоанна Богослова, обитаетъ только въ душахъ совершенно

и въ полнотѣ вѣрующихъ во Христа *во плоти пришедша* (1 Иоан. 4, 2, 3). Онъ дѣйствуетъ на почвѣ смиренія и покорности единому Учителю—Христу; а здѣсь мы видимъ указаннаго тѣмъ же апостоломъ духа *отрицанія*, не признающаго во всей божественной полнотѣ и силѣ *Христа во плоти пришедша*, который въ крайнихъ своихъ послѣдователяхъ, какъ видимъ изъ сочиненій свободно печатаемыхъ русскими писателями за границею, и съ осторожностію у насъ, совершенно отвергаетъ Христа и христіанство, а въ послѣдователяхъ робкихъ и нерѣшительныхъ прикрывается наружною принадлежностію къ церкви и двусмысленными словами: „я человѣкъ вѣрующій“.

Далѣе,—эти *свободные* учителя отъ чего *освободили* себя, и другихъ стараются освободить,—изъ подъ какой неволи? Отъ цѣльнаго и чистаго исповѣданія догматовъ вѣры Христовой и отъ смиреннаго послушанія законамъ церкви, видя въ нихъ—не охраненіе ума отъ языческихъ заблужденій и сердца отъ развращенія,—для чего они предназначены, а мнимое насиліе и нарушение законныхъ правъ природы человѣческой, природы по своей поврежденности прирожденнымъ грѣхомъ всегда склонной къ противленію разуму и волѣ Божіей (2 Кор. 10, 5). Отъ того они горделиво относятся къ церкви, и не у нея хотятъ учиться, а ее учить, не себя исправить подъ ея руководствомъ, а ее преобразовать. И въ церковную древность нѣкоторые изъ нихъ углубляются не по желанію стать ближе къ свѣту Христову и первымъ носителямъ его—отцамъ церкви, чтобы оживить сердце ихъ вѣрою и ревностію по Богу, а во имя *интереса науки*, изъ любознательности холоднаго разума, такъ склоннаго извращать богооткровенныя свидѣтельства истины и искажать факты, неукладывающіеся въ мѣрку человѣческаго пониманія.

Можетъ быть движетъ нашихъ либераловъ къ учительству скопившееся въ душахъ ихъ богатство религиозныхъ познаній? Можетъ быть эти познанія какъ вода изъ переполненнаго сосуда невольно сами собою изливаются въ среду христіанскаго общества для распространенія духовнаго просвѣщенія и во славу Божію? Увы! Большинство ихъ совсѣмъ не знаетъ слова Божія, не имѣетъ понятія ни о богословскихъ, ни о философскихъ наукахъ въ ихъ должной обширности и полнотѣ, кромѣ отрывочныхъ мыслей, повторяемыхъ съ чужаго голоса; у нихъ нѣтъ навыка къ послѣдовательному развитію мыслей, отчетливымъ преніямъ и собесѣдованіямъ, а есть только гордость и дерзость, съ которыми даже женщины и передовыя дѣвицы заявляютъ свои отрицательныя воззрѣнія. Наболѣе говорливые изъ новѣйшихъ либераловъ съ однѣми своими узкими спеціальностями по геологіи, физиологіи, медицинѣ, химіи, юриспруденціи, соціологіи и пр. соединяемыми въ ихъ умахъ въ одно общее разваливающееся понятіе *науки*, съ развязностію и самоувѣренностію въ кружкахъ родныхъ и знакомыхъ ораторствуютъ и о Христѣ, и объ Евангеліи, и о церкви, и о вліяніи ея на народъ нашъ, и о недостаткахъ нашего церковнаго управленія и богослуженія и т. под.—и все это въ духѣ порицанія и требованія реформъ. Къ нимъ относится слово Апостола Павла: „желая быть законоучителями, не разумѣютъ ни того, о чемъ говорятъ, ни того, что утверждаютъ“ (1 Тим. 1, 7).

Какъ они относятся къ пастырямъ церкви? Съ тою ли любовію, почтительностію и единомысліемъ, какъ указанные нами истинные участники и сотрудники пастырей въ дѣлѣ церковнаго учительства?—Всѣ знаютъ и видятъ ихъ горделивыя отношенія къ служителямъ церкви, какъ къ людямъ темнымъ въ области научныхъ

знаній, какъ хранителямъ отжившихъ учрежденій и распространителямъ суевѣрій въ народѣ,—и это не только къ простымъ сельскимъ священникамъ, но и къ пастырямъ высоко образованнымъ, у которыхъ многому они могли бы поучиться. Отъ личныхъ собесѣдованій съ ними съ цѣлю выясненія истины они уклоняются; наша духовная литература, нынѣ обширная, разносторонняя и глубоко научная, для нихъ не существуетъ. Все это—и писатели христіанскіе, и ихъ творенія, не только наши, но и иностранные, исключая развѣ тѣхъ, которые, какъ Ренанъ, отличаются крайнимъ отрицательнымъ направленіемъ,—все ниже ихъ достоинства и не заслуживаетъ ихъ вниманія.

По всѣмъ этимъ отличительнымъ чертамъ нашихъ либераловъ видно, что они выдѣляются изъ христіанскаго общества; они очевидно не сотрудники истинныхъ проповѣдниковъ ученія Христова, не созидатели церкви, а ея разорители и враги. Къ такимъ учителямъ, вторгающимся въ церковь вопреки ея власти и правамъ, относится слово Христа Спасителя: *не входйи двѣрми во дворъ овчій, но прелазйи инудъ,—той татъ есть и разбойникъ* (Іоан. 10, 1). Такъ ихъ и разумѣйте.

Невозможно въ краткомъ словѣ не только разобрать и обсудить, но и перечислить всѣ возраженія, полустины и софизмы, направляемые противъ церкви и распространяемые въ обществѣ нашими свободными мыслителями. Мы укажемъ только главныя направленія ихъ воззрѣній, изъ которыхъ исходятъ ихъ частныя мысли.

Первымъ основаніемъ всѣхъ нападковъ на нашу церковь для нашихъ либераловъ служить ученіе, въ послѣднее время получившее особую силу на Западѣ, „объ отдѣленіи церкви отъ государства“. Эта идея, не имѣя у насъ открытаго приложенія на дѣлѣ, по особому

устройству нашего государства, глухо бродить въ умахъ нашихъ либераловъ. Многими изъ нихъ она и не сознается, какъ должно, но выражается въ требованіяхъ свободы мысли и независимости въ распоряженіяхъ по дѣламъ просвѣщенія, а иногда и законодательства, такъ чтобы представители церкви не имѣли права и смотрѣть на то, что дѣлается, и подавать свой голосъ. На Западѣ были на это историческія причины, которыя всѣмъ извѣстны, а у насъ ихъ не было и нѣтъ, кромѣ воображаемыхъ. Тамъ и теперь идетъ борьба правительствъ съ церковными учрежденіями, а у насъ, можетъ быть, нѣкоторые только ея желаютъ для устраненія вліянія церкви на народъ и государство. По отсутствію историческихъ причинъ у насъ и выражается эта идея со свойственною нашимъ либераламъ неопредѣленностію и легкомысліемъ. У насъ говорятъ: „церковь сама по себѣ, а государство само по себѣ“.

Посмотрите на эту идею съ православной точки зрѣнія, и вы увидите, что здѣсь скрывается совершенное незнаніе и назначенія церкви, и истинной отъ нея пользы для христіанскихъ государствъ. Иисусъ Христосъ пришелъ спасти все человѣчество отъ заблужденій и пороковъ, въ какихъ оно погибало до Его пришествія. Для храненія возвѣщенной Имъ истины и дарованныхъ Имъ средствъ спасенія Онъ основалъ церковь на всѣ времена и для всѣхъ народовъ и государствъ. Слѣдовательно, церковь объемлетъ собою цѣлыя увѣровавшіе во Христа народы и членовъ всѣхъ государствъ просвѣщенныхъ христіанствомъ, входящихъ въ составъ церкви,—и управляющихъ и управляемыхъ, или иначе сказать: всѣ они и составляютъ самую церковь. Отдѣлите отъ нея все государство, она перестанетъ въ немъ существовать и переселится къ другому народу; а что будетъ съ государствомъ, когда оно перестанетъ быть

церковію? Оно будетъ тѣмъ, чѣмъ были царства языческія и погибнетъ, какъ тѣ погибли, не взирая на внѣшніе успѣхи образованія, на распространеніе наукъ и искусствъ. Такъ должно быть; такъ и видимъ въ жизни современныхъ христіанскихъ государствъ, отвергающихъ руководство церкви. Умы, не охраняемые евангельскою истиною, плодятъ годъ отъ году новыя ложныя философскія системы; законы, не направляемые по ученію христіанской нравственности, теряютъ свою цѣлесообразность и плодотворность; власть, не поддерживаемая въ совѣсти народовъ страхомъ Божиимъ, лишается своей силы и вліянія, и должна вмѣсто добровольной покорности и послушанія встрѣчать въ народахъ своеволие и бунты, и смирать ихъ страхомъ и силою оружія. Самые народы, утративъ понятія о христіанской честности и любви, о служеніи ближнимъ съ безкорыстіемъ и самоотверженіемъ,—становятся склонными къ жадности и для удовлетворенія своихъ страстей,—къ хищеніямъ, грабежамъ и убійствамъ. Итакъ, для насъ, русскихъ, отдѣлить церковь отъ государства значитъ и народъ и его правителей лишить христіанскаго здравомыслія, пустить умы на всю свободу размноженія и распространенія заблужденій, обречь народныя нравы и обычаи на расхищеніе и развращеніе подъ вліяніемъ постоянно умножаемыхъ плотскихъ, соблазнительныхъ и преступныхъ наслажденій; изъ народа послушнаго, покорнаго и царелюбиваго, истиннаго воспитанника православной церкви, сдѣлать буйное скопище необузданныхъ и хищныхъ варваровъ, которыми не управитъ современная наука. Скажемъ кратко: отдѣлить наше государство отъ православной церкви, значитъ вынуть изъ него душу и обречь его на разложеніе и распаденіе по подобію древней Римской имперіи.

Второе направленіе нашихъ либераловъ имѣетъ видъ

какъ бы нѣкотораго благожелательства относительно православной церкви. Слѣдя, какъ говорятъ, за „развитіемъ богословской мысли“ на Западѣ, смотря на вновь возникающія тамъ религіозныя воззрѣнія и учрежденія, они приписываютъ нашей неразвитости это заботливое храненіе догматовъ нашей церкви въ ихъ цѣлости и неповрежденности, которое мы почитаемъ нашею священной обязанностію и нашею честію. Имъ представляется застоємъ и неподвижностію это проповѣданіе ученія церкви въ видѣ вѣчныхъ точно опредѣленныхъ истинъ, въ неизмѣнныхъ узаконенныхъ выраженіяхъ; имъ желательно видѣть дальнѣйшее развитіе догматовъ по запросамъ ума и современнымъ научнымъ требованіямъ. Они не знаютъ, что только при свѣтѣ христіанскихъ догматовъ и искренней вѣрѣ въ нихъ разрѣшаются всѣ неразрѣшимые для разума вопросы жизни человѣческой; что при молитвенномъ настроеніи въ нихъ пролагается для насъ путь къ непосредственному созерцанію Божества и общенію съ Нимъ, что, наконецъ, измѣненіе догматовъ сопровождается въ жизни духовной такими же послѣдствіями, какъ нарушеніе законовъ природы въ жизни тѣлесной. И въ самомъ устройствѣ церкви, въ богослуженіяхъ, обрядахъ имъ непріятно это повтореніе однихъ и тѣхъ же молитвенныхъ упражненій по однажды принятымъ уставамъ. Имъ хотѣлось бы видѣть и у насъ новое богослуженіе; имъ обидно, что наша церковь не даетъ свободы „творчеству“ современныхъ талантовъ для усовершенствованія нашей религіи, чѣмъ такъ отличаются учредители новыхъ религіозныхъ общинъ и сектъ. Но и здѣсь видно совершенное незнаніе истиннаго положенія и назначенія Церкви Христовой. Почти двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ Господь сказалъ: „создамъ церковь мою и врата ада не одолѣютъ ея“. (Мат. 16, 18). Спрашивается:

создана ли она? Существуетъ ли въ теченіи вѣковъ съ обѣщанною прочностію и неизмѣнностію, или, какъ неоконченное зданіе, требуетъ пристроекъ и добавленій, или, наконецъ, по обветшалости нуждается въ поправкахъ? Кто вѣруетъ слову Господа, тотъ можетъ дать на все это одинъ отвѣтъ: да, Церковь Божія существуетъ; по слову апостола: *твердое основаніе Божіе стоитъ, имущее печать сію: позна Господь сущія своя* (2 Тим. 2, 19). Эти *сущіе* Господни ея и составляютъ, какъ живые члены ея единаго тѣла, котораго глава Христосъ. Что же они дѣлаютъ въ Церкви? Все ея перестраиваютъ, улучшаютъ? Нѣтъ, въ ней они сами *созидаются въ жилище Божіе Духомъ* (Еф. 2, 22), т. е. по дѣйствию Св. Духа духовно рождаются въ ней, возрастаютъ, усовершенствуются и достигаютъ вѣчнаго спасенія. Итакъ, желать развитія догматовъ вѣры, улучшать законоположенія и учрежденія церкви сообразно съ духомъ времени, значитъ потерять изъ виду истинную церковь Божію, перестать понимать внутреннюю жизнь тѣхъ членовъ церкви, которыхъ *позналъ*, или избралъ Господь для вѣчной жизни. Такъ и потеряли церковь и сами потерялись для нея эти безчисленныя религіозныя общества или секты, выродившіяся изъ протестантства, и ненаходящія пути для возвращенія въ ея лоно. Есть мудрецы, предлагающіе крайнюю мѣру (которая, слышно, близка къ осуществленію): для отысканія религіозной истины собрать въ одно мѣсто представителей всѣхъ христіанскихъ обществъ, и всѣхъ извѣстныхъ религій, даже языческихъ, и отобравъ изъ всѣхъ вѣрованій, что признано будетъ лучшимъ, положить основанія для составленія „религіи будущаго“. Вотъ конецъ притязаніямъ разума на преобразование въ церкви! Дальше нельзя идти. Люди ученые будутъ сами себѣ сочинять религію собственную, человѣческую, какихъ было много до пришествія

Христова, т. е. языческую, разумѣется, съ своимъ культомъ, богослуженіемъ и обрядами неизбѣжно въ видѣ древняго идолопоклонства. Поэтому во всей силѣ можетъ быть отнесено къ нимъ слово Апостола Павла сказанное о мудрецахъ языческихъ: „называя себя мудрыми, обезумѣли“ (Рим. 1, 22).

Взглянемъ безпристрастно на себя, и вообще на людей нашего времени: кто изъ насъ можетъ считать себя способнымъ внести что-либо отъ себя въ божественное зданіе нашей церкви? Или мы пріяли чрезвычайные дары Духа Святаго, какъ Апостолы, что безумно присвояютъ себѣ эти выродки изъ нашего народа и отщепенцы отъ церкви, эти послѣдователи заграничныхъ сектантовъ, — пашковцы и штундисты? Или мы приобрѣли полноту духовнаго вѣдѣнія, какъ отцы церкви, обогатившіе ее своими твореніями? Или мы за наши добродѣтели удостоились дара созерцанія, какъ св. Григорій Богословъ, дара мудрости, учительства и божественнаго озаренія для составленія литургій—до конца вѣковъ неподражаемыхъ, какъ свв. Василій Великій и Іоаннъ Златоустъ? Или мы чувствуемъ наитіе священныхъ вдохновеній и божественнаго творчества, какъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, доселѣ утѣшавшій церковь и восторгающій чистыя души къ небесной радости пасхальными и другими пѣснопѣніями? Что подобное мы можемъ принести церкви взамѣнъ, или пополненіе этихъ отеческихъ твореній? Безъ сомнѣнія, есть и нынѣ избранники, обладающіе различными духовными дарованіями, но они въ духѣ смиренія въ лонѣ церкви, по слову апостола, *со страхомъ и трепетомъ содѣваютъ свое спасеніе* (Фил. 2, 12), скорбя о невѣріи и развращеніи людей нашего времени.

Чтоже касается до употребленія въ нашей церкви въ неизмѣнномъ видѣ древнихъ уставовъ и богослуженій, то, чтобы понять ихъ глубину, полноту и законченность,

нужно не снаружи смотрѣть на нихъ, а изучить ихъ, войти въ ихъ духъ и практически пользоваться ими, чтобы не желать не только отмѣны, но и пополненія ихъ. развѣ какими либо молитвословіями по случаю новыхъ событій—скорбныхъ, или радостныхъ. Мало цѣлой жизни нашей для того, чтобы возвыситься до достойнаго предстоянія за нашими богослуженіями, особенно за божественною литургіею, хотя они и каждый день повторяются. Говорятъ, что въ нашей церкви за множествомъ молитвъ мало остается мѣста для проповѣди: не унижая достоинства проповѣди, скажемъ на это, что проповѣдь есть наставленіе въ духовной жизни, а молитва есть сама жизнь духовная и приготовленіе къ жизни вѣчной. И въ нее-то насъ вводитъ православная Церковь своими богослуженіями. Здѣсь заключается и тайна нравственнаго воспитанія нашего народа.

Но самый легкомысленный, самый жалкій родъ нашихъ либераловъ, возстающій противъ воспитательныхъ учрежденій церкви,—это истинные сыны вѣка сего,—матеріалисты по воззрѣніямъ и по жизни. Нѣтъ конца ихъ глумленіямъ (разумѣется, не въ печати, а въ устныхъ разговорахъ) надъ святыми постами, надъ церковными праздниками, надъ благочестивыми обрядами и обычаями, надъ строгостію законовъ относительно брачныхъ союзовъ и супружескаго цѣломудрія, чистоты и скромности семейной жизни, осторожнаго сближенія половъ и пр. Изъ какихъ началъ происходятъ эти нападки ихъ на церковь и возраженія противъ ея учрежденій? Они говорятъ, что эти учрежденія несогласны съ духомъ нашего времени, съ указаніями науки и потребностями природы человѣческой (особенно относительно цѣломудрія); они ссылаются на все, за что только можно ухватиться, въ защиту своихъ нападений. Но въ сущности всѣ указываемыя ими основанія суть только

предлоги, подъ которыми скрывается одно общее начало, многими изъ нихъ непознаваемое—это *плоть*, и ея похоти по слову Апостола *воюющія на душу* (1 Пет. 2, 11). Въ наше время ей открытъ такой широкій просторъ, какого ни въ одинъ вѣкъ она не имѣла: все направлено на служеніе ей,—и наука, и искусство, и промышленность, и различныя открытія, и изобрѣтенія для удобствъ жизни. Она-то дѣлаетъ людей нашего вѣка по слову Спасителя *глухими* ко всѣмъ внушеніямъ вѣры и благодати,—*слѣпыми* относительно всѣхъ очевидныхъ опытныхъ доказательствъ благотворнаго вліянія церковныхъ учрежденій, такъ что они, „видя не видятъ, и слыша не слышатъ“, и не могутъ обратиться къ Господу, чтобы Онъ исцѣлилъ ихъ (Мат. 13, 13, 15). Это тѣ *пять братьевъ*, указанные въ притчѣ Спасителя, къ которымъ страждущій въ мукахъ сластолюбецъ просилъ Авраама послать кого нибудь съ того свѣта, чтобы остеречь ихъ отъ опасности гибели, и о которыхъ сказалъ Авраамъ: у нихъ есть Моисей и пророки, если ихъ, т. е. предостереженій слова Божія не послушаютъ, то, и если кто изъ мертвыхъ воскреснетъ,—не повѣрятъ (Лук. 16, 19—31). Весьма вѣроятно, что и нынѣшнихъ рабовъ плоти вооруженныхъ наукою не вразумитъ и пришелецъ съ того свѣта: они скажутъ о подобномъ явленіи: „вотъ новый опытъ спиритизма“, и занесутъ его въ свои ученныя записки. Напрасно стали бы вы имъ говорить, что пресыщеніе тѣла подавляетъ духъ, а постъ окрыляетъ его, что въ сосредоточенной молитвѣ собираются всѣ силы духа для всякой истинно разумной дѣятельности; они этого не поймутъ. Напрасно будете доказывать имъ, что чувства духовнаго умиленія, сокрушенія о грѣхахъ и радости о Господѣ питательнѣе для духа, чѣмъ впечатлѣнія театральныхъ зрѣлищъ, о которыхъ они такъ вздыхаютъ во время постовъ: они не повѣрятъ. Такъ

же они относятся и ко всѣмъ правиламъ христіанской нравственности, устанавливающимъ порядокъ семейной и общественной жизни, сообщающимъ духу нашему бодрость, сознаніе силы и свободу къ совершенію добрыхъ дѣлъ. Ихъ можетъ убѣдить только собственный опытъ; но кто можетъ заставить ихъ подчинить изнѣженную плоть столь страшнымъ для нея христіанскимъ подвигамъ, чтобы „усмирить тѣло и поработить его духу“ (1 Кор. 9, 27)? Будемъ молиться, чтобы Господь, Глава нашей церкви и всеблагій Промыслитель о народъ нашъ, изгналъ духъ матеріализма изъ отечества нашего и сподобилъ насъ увидѣть лучшее время.

Мнѣ желательно заключить мое слово обращеніемъ къ вамъ, старшіе воспитанники здѣшняго учебнаго заведенія. Вы готовитесь къ высшему образованію и къ общественной дѣятельности соотвѣтственно вашимъ способностямъ и успѣхамъ, слѣдовательно, будете принадлежать къ образованной и руководящей части нашего народа. Пріобрѣтайте спеціальныя знанія, полезныя въ жизни и для устроенія вашего благополучія, но запомните, что такія познанія не составляютъ для васъ истиннаго *образованія*, т. е. развитія и утвержденія въ васъ *образа* истиннаго человѣка, созданнаго *по образу Божію*. Вѣра, заложенная въ сердцахъ вашихъ ученіемъ Христовымъ и благодатными впечатлѣніями церкви, должна быть для васъ предметомъ изученія во всю послѣдующую вашу жизнь посредствомъ чтенія книгъ христіанскаго содержанія: тогда вы будете богослѣвами, способными защищать свои убѣжденія и принести духовную пользу нашему вѣрующему, но малосвѣдующему народу. Предпочитайте, такъ называемому, легкому чтенію книги по наукамъ созерцательнымъ, составляемыя нашими отечественными, или иностранными писателями въ согласіи съ ученіемъ Христовымъ, а не враждую-

щимъ со Христомъ, гордымъ и въ гордости заблуждающимся разумомъ человѣческимъ: тогда вы будете здоровымыслящими философами, способными защитить наше отечество отъ наплыва ложныхъ заграничныхъ ученій, наполнившихъ во вторую половину текущаго столѣтїа лучшую часть нашихъ молодыхъ поколѣнїй. Предпочитайте полезныя занятїя пустымъ развлеченїямъ и привыкайте съ презрѣнїемъ смотрѣть на эти страстныя и порочныя наслажденїя, которыя съ такою услужливостїю предлагаетъ молодости наше время: тогда вы будете мужами съ крѣпкими духовными и тѣлесными силами. „Поворотъ къ лучшему“, о которомъ нынѣ говорятъ, должны сдѣлать вы, новое поколѣнїе, и не на словахъ только, а на дѣлѣ. Тогда пережитое нами печальное время заблужденїй останется въ исторїи нашего отечества урокомъ на всѣ времена. Аминь.

Письмо г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева къ патеру В. Ванутелли.

I.

Въ первой февральской книжкѣ журнала «Вѣра и Разумъ» за настоящій годъ, въ концѣ статьи о „Славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“, мы привели письмо г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева къ патеру В. Ванутелли. Мы привели это письмо, какъ разъясненіе или лучше, какъ вѣрное опредѣленіе того пути, посредствомъ котораго всего прямѣе и всего надежнѣе можно прійти къ желаемому всеми общеславянскому и общецерковному единенію. Ссылаясь на содержаніе письма, мы утверждали, что для достиженія этого единенія надобно прежде всего принятіе соответственныхъ мѣръ; затѣмъ надобно смотрѣть на православную церковь вообще и русскую въ частности глазами православной же церкви; далѣе надобно избѣгать раздѣленій на учениковъ Павловыхъ или Аполлосовыхъ; наконецъ, надобно признать основаніемъ вселенской церкви одного лишь Іисуса Христа, Который всегда былъ и навсегда останется единственнымъ ея основаніемъ. Но мы не имѣли подлиннаго письма и привели содержаніе его въ унгарскомъ переводѣ „Листка“, замѣнивъ лишь нѣкоторые словенскіе идиомы русскими выраженіями (См. „Листокъ“. 1893 г., № 1, къ „къ Кардиналу Ванутелли“). Оказывается однакоже, что словенскій переводъ «Листка», хотя и сдѣланъ былъ изъ итальянской газеты „Voce della Verità“, гдѣ письмо это первоначально было обнаружено; тѣмъ не менѣе содержаніе

его передано въ переводѣ очень неудовлетворительно и невѣрно; а потому и наша напечатанный переводъ его по необходимости раздѣляетъ эти же недостатки. Хотя основной тонъ письма сохраненъ и «Листкомъ» и нами: но попадаются выраженія и даже отгѣнки мыслей, которыя не принадлежатъ перу К. П. Побѣдоносцева. Это во-первыхъ. Но независимо отъ этого, есть еще одно обстоятельство, которое побуждаетъ насъ еще разъ обратить вниманіе нашихъ читателей на это замѣчательное письмо. Излагая общее содержаніе или направленіе его, мы не разъяснили повода, по которому оно было написано; мы только вскользь упомянули, что въ началѣ письма К. П. Побѣдоносцевъ благодаритъ патера за присланную ему книгу. Что это за книга? какое ея содержаніе? почему она вызываетъ рядъ мыслей, изложенныхъ въ письмѣ К. П. Побѣдоносцева,—отвѣта на всѣ подобныя вопросы мы не дали въ своей статьѣ; такъ какъ это могло бы далеко отклонить насъ отъ главной задачи, которую мы имѣли въ виду при составленіи статьи. А между тѣмъ, для правильнаго пониманія содержанія письма К. П. Побѣдоносцева и для вѣрнаго сужденія о нашихъ выводахъ, сдѣланныхъ на основаніи всего этого, надобно имѣть болѣе или менѣе ясное представленіе о содержаніи, характерѣ и задачахъ самой книги патера Ванутелли. Мы хотѣли бы пополнить этотъ пробѣлъ и исправить наши невольныя неточности.

Въ настоящее время мы имѣемъ возможность, какъ привести подлинное письмо К. П. Побѣдоносцева съ нашимъ переводомъ этого письма, такъ и сообщить нѣкоторыя свѣдѣнія о книгѣ патера, ея характерѣ, задачахъ и общемъ направленіи.

Г. Оберъ-Прокуроръ ведетъ переписку съ патеромъ Ванутелли на латинскомъ языкѣ. И настоящее его письмо къ патеру написано тоже по латыни. Вотъ латинскій текстъ этого письма:

„Gratias ago tibi, Reverendissime Domine, pro libro tuo, quem jucundissime accepi et perlegi diligentissime.

Beatus vir, quì recto consilio rectam viam ad veritatem scrutandam sibi proponet, nolens vecem foris sonantem auscultare! Felix

erit in exordiis, felix in progressu. Tu quidem rectum modum ad cognoscendam veritatem de populo et statu nostro elegisti; nam omnia apud nos spectasti per sanctam Ecclesiam nostram, ubi vita et veritas et omnis ratio conditionis nostrae continetur, et nemo nisi per Ecclesiam nostram nos comprehendere potest. In ipsa enim vivimus et movemur et sumus. Vidisti pietatem populi, vidisti templa ornata et signa fidei in monumentis rerum in gente nostra gestarum.

Floreat ubique Sancta Ecclesia Domini, populorum magistra! Sed afflicta est ubique, praecipue tamen in vestris regionibus, ubi consultant reges terrae et proceres simul contra Iehovam et contra Christum Ejus. „Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus! Ecce minaciter imminet Arbiter Ille supremus“.

Propterea oportet, ut remissis verborum discordiis simul laboremus ad confirmandam Fidem divinam et virtutem, ad expugnandam impietatem et ignorantiam. Carnalibus propria sunt invidia et contentiones et dissidia. Nolumus ergo alter alteri dicere: Ego quidem sum Pauli ant ego sum Apolli; quis igitur Paulus, quis autem Apollos, nisi ministri per quos credidimus ut cuique Dominus dedit. Nam fundamentum aliud nemo potest statuere, praeter id. quod positum est, quod est Iesus Christus. Ecce caput nostrum et firmamentum veritatis.

Saluto itaque te per Christum Servatorem nostrum et tibi, Reverendissime Domine, ab ejus misericordia felicissima quaeque apprecor.

Petropoli. Iunii die octavo 1892^a.

Нашъ переводъ этого письма:

„Достоуважаемый Господинь!

Благодарю Васъ за книгу, которую я получилъ съ большимъ удовольствіемъ и прочелъ съ величайшимъ вниманіемъ.

Блаженъ тотъ, кто избралъ себѣ правильный путь для изысканія истины, не обращая вниманія на голоса толпы! Онъ будетъ счастливъ и въ начинаніяхъ, и въ дальнѣйшихъ трудахъ. Вы именно избрали вѣрный путь для познанія истины о (нашемъ) народѣ и нашемъ положеніи, ибо о всѣхъ нашихъ дѣлахъ Вы судили по

нашей Святой Церкви, въ которой заключается жизнь, правда и полное основаніе нашего состоянія, и только съ помощью церкви можно насъ понять: въ ней мы живемъ, движемся и существуемъ. Вы увидѣли народное благочестіе, украшенные храмы и на памятникахъ великихъ дѣяній нашего народа усмотрѣли печать вѣры!

Да процвѣтаетъ повсюду Святая Церковь Господня, учительница народа! Однако она огорчена повсюду, въ особенности же въ вашихъ странахъ, гдѣ земные цари и ихъ вельможи совѣщаются противъ Иеговы и Его Христа! „Страшный часъ, тяжелыя времена; будемъ бодрствовать! Вотъ угрожая угрожаетъ намъ Онъ высочайшій Судья!“

А потому надобно, бросивши словесные раздоры, потрудиться вмѣстѣ для укрѣпленія святой вѣры и истины, для искорененія нечестія и тьмы. Зависть, споры и несогласія—все это свойственно плотскимъ людямъ. Не станемъ поэтому говорить другъ другу: *„Азъ убо есмь Павловъ, азъ же Аполосовъ. Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполосъ, не точію служителіе, ими же въровасте, и комуждо, якоже Господь даде“*. Ибо никто не можетъ положить другаго основанія, кромѣ положеннаго уже; и это основаніе есть Иисусъ Христосъ. Вотъ наша глава и утвержденіе истины.

Итакъ, привѣтствую Васъ именемъ Христа Спасителя нашего и испрашиваю у Его милосердія ниспосланія Вамъ, достоуважаемый господинъ, всякаго благополучія.

Петербургъ, 8-го іюня 1892 г.°.

Конечно, письмо это не было предназначено для оглашенія: тѣмъ не менѣе подлинный текстъ его вскорѣ напечатанъ былъ въ итальянскихъ газетахъ по слѣдующему обстоятельству. Папа Левъ XIII, узнавъ объ этомъ письмѣ, потребовалъ его къ себѣ и затѣмъ копію съ него велѣлъ хранить въ Ватиканской Библіотекѣ. Не смотря на краткость письма, папа, повидимому, оцѣнилъ его по достоинству; ибо надобно думать, что этимъ распоряженіемъ своимъ онъ косвенно хотѣлъ выразить свое согласіе съ основными идеями, изложенными въ письмѣ. Если мы вѣрно разгадываемъ

мысль святѣйшаго отца, то въ самомъ распоряженіи этомъ мы привѣтствовали бы мудрую и миролюбивую церковную политику современнаго намъ папы.

Въ самомъ дѣлѣ, мысль о христіанскомъ единеніи разрозненныхъ церквей есть одно изъ прекраснѣйшихъ проявленій истинно христіанской жизни. И если когда, то именно въ наше время надобно желать, чтобы мысль эта сознаваема была всѣми съ особенною ясностію, чтобы стремленія къ общехристіанскому единству были развиваемы съ особенною силою; и чтобы потребность въ этомъ единствѣ заявляла о себѣ все громче и настойчивѣе. Мы живемъ во времена наибольшаго развитія всеобщей національной самобытности и обособленности, какъ исключительнаго, или преимущественнаго историческаго принципа народной жизни. Здѣсь есть хорошая сторона. Безъ сомнѣнія, только тотъ народъ достоинъ уваженія, который самъ уважаетъ себя, свою исторію, свои преданія. Но если вѣрно то, что національный принципъ даетъ народу единство, жизненность и опредѣленность задачъ: то онъ же грозитъ народамъ немалыми опасностями; доведенный до крайности, онъ легко переходитъ въ національную исключительность, національную гордость и національную вражду. Духъ гордости и враждебности—вотъ величайшая опасность для христіанскихъ народовъ при исключительномъ господствѣ принципа національности. Поэтому нельзя не видѣть, что самъ по себѣ принципъ этотъ, заправляющій событиями нашихъ дней, недостаточенъ, одностороненъ и нуждается въ освященіи высшими началами христіанскаго единенія, высшими идеалами общецерковнаго союза. Отчего же однако происходитъ то, что идеалы христіанскаго единенія до сихъ поръ остаются только идеалами? Почему они не находятъ практическаго осуществленія въ жизни? Съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ раздѣленіе церкви на восточную и западную, мысль о всеобщемъ христіанскомъ единеніи, о всеобщемъ церковномъ союзѣ никогда не оставляла христіанскихъ обществъ. Она появлялась или скрывалась, усиливалась или ослабѣвала, смотря па обстоятельства: но никогда не исчезала изъ общехристіанскаго созна-

ніа. Чѣмъ же задерживалось практическое осуществленіе ея, не смотря на всеобщее признаніе ея благотворности, на глубокое убѣжденіе въ ея благопотребности и обязательности, и наконецъ, не смотря на многочисленныя попытки къ ея практическому осуществленію? Почему пути, которыми надѣялись достигнуть общехристіанскаго единства, не приводили къ желанной цѣли? Безъ сомнѣнія, потому что самыя пути не были еще надлежащимъ образомъ расчищены, или оказывались слишкомъ извилистыми, не прямыми. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бросить самый общій взглядъ на всѣ прошлыя попытки къ соединенію церквей. Мы хотѣли бы прежде всего обратить вниманіе на эту сторону дѣла. Вѣдь не даромъ же говорятъ, что исторія учительница народовъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ попытки къ возстановленію общецерковнаго союза удобно могутъ быть подведены подъ три основныя категоріи: *политическую, традиціонно-историческую и богословско-теософическую*. Начнемъ же съ попытокъ первой категоріи.

II.

Византія была первая изобрѣтательница попытокъ общецерковнаго союза на почвѣ чисто политической. Она первая смѣшала дѣло политики съ дѣломъ религіи. Начиная съ IV вѣка, Восточная Имперія мало-по-малу стала превращаться въ Византійскую Имперію. Византійскій дворъ постепенно сосредоточивалъ и наконецъ сосредоточилъ въ одномъ столичномъ городѣ (Византіи) всю жизнь обширной имперіи вокругъ личности исключительно одного императора. Императоры были признаны не только государями, но и епископами внѣшнихъ церковныхъ дѣлъ, не только автократорами, но и святыми. Византійскій императоръ сдѣлался такимъ образомъ конкретнымъ выраженіемъ не только государственной, но и церковной идеи. А отсюда произошло то, что онъ не только управлялъ народомъ на основѣ своего кодекса, но и его личный характеръ, его достоинства и недостатки получили слишкомъ большое вліяніе на весь ходъ жизни въ Византійской Имперіи. Нельзя не согласиться съ профессоромъ Скабалановичемъ, когда онъ го-

ворить: «лишь подь условіемъ выясненія образа мыслей и личнаго характера (византійскихъ) императоровъ и степени воздѣйствія на императоровъ общественнаго мнѣнія возможно правильно объяснить происхожденіе тѣхъ или другихъ фактовъ, такое, а не иное направленіе не только государственной и общественной, но также религіозной и интеллектуальной жизни» («Христ. Чтен.» 1884 г. Іюль, Августъ, стр. 174—175). Отсюда же происходило и то, что византійскіе императоры считали себя обязанными принимать живѣйшее участіе во всѣхъ церковныхъ раздорахъ, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ, и старались направлять или прекращать ихъ иногда насильственными мѣрами, а иногда посредствомъ разныхъ примирительныхъ формулъ. Византійская исторія переполнена подобными фактами. Но эти императоры забывали, что внѣшнія условія церкви еще не составляютъ внутренней жизни ея, и что жизнь и характеръ церкви нивакимъ образомъ не зависятъ ни отъ единоличной воли автократора, ни отъ внѣшней организаціи церковной іерархіи. Самое безусловное подчиненіе волѣ монарха можетъ проистекать изъ полнѣйшаго индифферентизма и отсутствія жизни, какъ и самая величественная организація іерархіи можетъ скрывать подь собою умирающую жизнь. Вотъ почему всѣ примирительныя попытки византійскихъ императоровъ, совершались ли они при посредствѣ насилій или новыхъ примирительныхъ формулъ, не достигали цѣлей. Скажемъ даже больше: они лишь вносили въ жизнь церковную смуту, раздоръ и раздѣленіе на партіи. Съ особенною ясностію это отърывается во времена Ліонской и Флорентійской уній, посредствомъ которыхъ императоры хотѣли спасти несчастную Византійскую Имперію. И быть можетъ правы тѣ историки, которые въ подобной дѣятельности византійскихъ государей видятъ одну изъ главныхъ причинъ паденія многострадальной Византіи. Слава Богу, мы, русскіе, живемъ подь вліяніемъ иныхъ понятій и иныхъ формъ жизни. Никогда наши великіе князья, цари и императоры, и ни при какихъ политическихъ обстоятельствахъ, не превращали дѣла религіи въ дѣло политики и въ такихъ или иныхъ церковно-религіозныхъ

комбинаціяхъ не искали благопріятнаго выхода для своей политики. Эта же самая, чисто русская политика для насъ ясна и въ настоящее время. Вотъ что слышимъ мы, напримѣръ, изъ устъ нашего современнаго правительства по поводу послѣднихъ стамбуло-византійскихъ затѣй въ Болгаріи, задавшихъ цѣлью основать свою политику на религіозной взаимнѣй въковомъ преданіямъ народа. «Императорское правительство, говорится въ «Правительственномъ Вѣстникѣ», выражаетъ искреннее желаніе, чтобы голоса болгарскаго духовенства и благомыслящихъ гражданъ послужили предостереженіемъ для всѣхъ Болгарь и устранили опасность, которая грозитъ всякому народу, готовому вступить на путь отреченія отъ въковыхъ и самыхъ священныхъ своихъ преданій! Императорское правительство убѣждено, что задуманный нынѣ поворотъ въ духовной и политической жизни княжества не можетъ сопровождаться благопріятными результатами и ведетъ лишь къ бѣдственнымъ послѣдствіямъ въ будущемъ путемъ внутренняго разлада и глубокихъ нравственныхъ недоразумѣній», («Права. Вѣст.» 1893 г. Февраля 21). Вотъ почему мы думаемъ, что всѣ политическія попытки церковнаго союза не только бесплодны, но и опасны. Вотъ почему мы убѣждены, что и послѣдняя стамбуло-византійская попытка оватолочить болгарь должна окончиться ничѣмъ. Она только умножитъ и усилитъ въ несчастной Болгаріи страданіе отъ господствующихъ тамъ и безъ того преслѣдованій, смуть и беззаконій.

Вторая категорія попытокъ къ возстановленію общецерковнаго союза можетъ быть названа *традиціонно-историческою*. Сюда относятся прежде всего частныя и торжественныя диспуты между богословами разрозненныхъ церквей; диспуты эти происходили прежде довольно часто, какъ въ бывшей Византіи, такъ и у насъ въ Малороссіи во времена поляковъ. Сюда же относится необозримая полемиическая литература, какъ православныхъ съ латинянами, такъ и латинянъ съ протестантами. Сюда же наконецъ, относятся препирательства на частныхъ соборахъ, усиливавшія только рознь и раздраженіе между препиравшимися, какъ это

было, на примѣръ, на Брестскомъ соборѣ въ 1595 году, когда введена была южно-русская унія. Характеристическою чертою всѣхъ этихъ диспутовъ, споровъ и препирательствъ было то, что они происходили по инициативѣ церквей и часто даже съ одобренія ихъ; главною же задачею ихъ было доказать истину своего вѣроисповѣданія. Въ наше время самыми типическими представителями этихъ, т. е. традиціонно-историческихъ попытокъ къ соединенію разрозненныхъ церквей, служатъ такъ называемые международные старо-католическіе конгрессы. Нельзя, конечно, отвергать серьезнаго значенія всѣхъ подобнаго рода попытокъ въ дѣлѣ выясненія религіозной истины; мы не говоримъ уже о глубоко-христіанской любви къ этой истинѣ и о безкорыстномъ и часто соединенномъ съ большими трудами и опасностями исканіи ея, лежавшихъ въ основѣ всѣхъ подобнаго рода попытокъ. Но съ выясненіемъ истины, не усиливали ли они розни и раздраженія? Оправдывая одну сторону, не вызывали ли они этимъ самымъ негодованія и ярости въ другой? Словомъ, настолько ли истина, открываемая на нихъ, становилась ясною для всѣхъ, чтобы могла покорять себѣ всѣхъ заинтересованныхъ въ спорѣ? Мы этого не думаемъ. Приведемъ одинъ примѣръ, который, по нашему мнѣнію, всего яснѣе можетъ охарактеризовать или выяснить подлинное значеніе всѣхъ подобнаго рода попытокъ. На люцернскомъ конгрессѣ въ прошломъ году, старокатоликами торжественно была высказана формула общецерковнаго союза, выражаемая словами: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Прекрасная формула! На основаніи этой формулы старокатолики настолько сблизились съ Восточною Церковью, что ихъ почти можно уже считать православными. Но вѣдь и католики принимаютъ эту же самую формулу; разверните любую систему католической догматики, и вы найдете ее тамъ выраженною самыми точными и буквальными словами. Почему же формула эта не сближаетъ католиковъ съ православными? Да просто потому, что и сама она можетъ подпадать широкому перетолкованію при тенденціозномъ намѣреніи отстоять свое вѣроученіе. Извѣстно, что формула эта впервые

ясно выражена была въ V в. св. Викентіемъ Лиринскимъ и касалась собственно сохраненія залога вѣры (*depositum fidei*)¹⁾. Высказавъ эту формулу, тотъ же св. Отець задается вопросомъ: итакъ, ужели въ церкви Христовой не существуетъ никакого движенія (*nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis*)? И даетъ отрицательный отвѣтъ; ибо кто будетъ столько человѣконенавистенъ, говоритъ онъ, столько богопротивенъ, что станетъ домогаться запрещенія этого (*nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus deo, qui istud prohibere conetur*)? Правда онъ ограничиваетъ религиозное движеніе или религиозный прогрессъ извѣстными границами; именно онъ требуетъ, чтобы это движеніе было истиннымъ движеніемъ вѣры, а не измѣненіемъ ея (*sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio*)²⁾; но именно это положеніе подпадаетъ перетолкованію католическихъ богослововъ и даетъ имъ возможность во всѣхъ церковныхъ, догматическихъ и нравственныхъ надстройкахъ къ залогу вѣры видѣть не *permutatio fidei*, а только *profectus*, не измѣненіе вѣры, а только развитіе ея. Оказывается такимъ образомъ, что христіанскій міръ разъединенъ не отъ недостатка знанія истины, а отъ недостатка уваженія и любви къ ней, или отъ смѣшенія частныхъ мнѣній съ несомнѣнною богодарованною истинною. Оказывается, что надобно скорбѣть не о томъ, что религиозная истина неизвѣстна намъ, и что поэтому надобно пролагать путь къ ней при посредствѣ широкой полемики, диспутовъ и состязаній; а о томъ, что голосъ и достовѣрной, богооткровенной истины часто смолкаетъ подъ вліяніемъ расчетовъ, опасеній и даже преслѣдованій. Давно замѣчено, что кромѣ разныхъ страстей, и чувственныхъ, и нечувственныхъ, существуютъ еще страсти ума. Въ чемъ состоятъ онѣ? Въ личной враждѣ при теоретическомъ различіи мнѣній. При нихъ враждуютъ

1) Вотъ какъ объясняетъ это *depositum fidei* самъ св. отецъ: „Depositum, i. e. quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti; non quod excogitasti; res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; res ad te producta, non a te prolata, in qua non auctor esse debes, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens“.

2) *Commonit*, с. 28.

лично изъ-за несходства мнѣній, изъ-за противорѣчій въ мѣрѣ мысленномъ; и вражда эта бываетъ иногда болѣе острою и мстительною, чѣмъ всякая другая вражда. Нѣкогда Монтескьѣ, измученный іезуитами, сказалъ: „если бы у меня была цѣлая горсть истины, то и тогда я не открылъ бы ее никому“. Это явленіе повторяется почти ежедневно. Мы не то хотимъ сказать, будто старокатолическіе международные конгрессы не окажутъ никакого вліянія на христіанскій мѣръ; будто глубокообразованные и честные богословы, ведущіе полемику на нихъ, напрасно тратятъ свои силы и свою энергію. Нѣтъ, въ старокатолическомъ движеніи мы привѣтствуемъ разумный и честный протестъ противъ крайностей римскаго католицизма. Мы вполне раздѣляемъ и радость православныхъ богослововъ, что въ лицѣ старокатолическихъ вождей православіе пріобрѣтаетъ замѣчательныхъ богослововъ, способныхъ въ значительной степени оживлять, укрѣплять и усиливать богословскую мысль. Но мы не думаемъ, чтобы старокатоличество само по себѣ могло возстановить союзъ разрозненныхъ церквей. Повторяемъ, христіанскій мѣръ разъединенъ не отъ недостатка знанія истины, а отъ недостатка уваженія и любви къ ней. Этотъ же самый недостатокъ уваженія и любви парализовалъ и всѣ традиціонно-историческія попытки къ возстановленію церковнаго союза при посредствѣ богословской полемики.

Еще меньшее значеніе въ дѣлѣ примиренія церквей мы можемъ усвоить всѣмъ богословско-теософическимъ попыткамъ этого рода. Они тоже давно извѣстны въ христіанскомъ мѣрѣ. Еще Лейбницъ мечталъ, что всѣ христіанскія государства, по крайней мѣрѣ на Западѣ, должны составлять одинъ организмъ, духовнымъ главою котораго надобно признать папу, а мѣрскимъ главою — германскаго императора; что первому изъ нихъ должна принадлежать всемірная юрисдикція въ дѣлахъ церковныхъ, а второму — въ дѣлахъ мѣрскихъ; и что хотя права эти, по своему происхожденію, не божественны, тѣмъ не менѣе должны составлять религіозно-политическую систему, основанную на общемъ согласіи народовъ, незыблемомъ и вѣчномъ. Лейбницъ былъ убѣжденъ, что христіан-

ская религія дурно понята христіанскими народами, что ее возможно исправить (geringer) при посредствѣ философскихъ началъ и что свѣтъ исправленной религіи долженъ распространиться не только среди языческихъ народовъ, но и среди христіанскихъ, уже давно владѣвшихъ христіанствомъ. Для него, слѣдовательно, на первомъ планѣ стояла не вѣроисповѣдная религія, а христіанская цивилизація, которую онъ отождествлялъ съ своею исправленною религіею. Именно эта цивилизація была его идеаломъ, который долженъ былъ осуществиться въ будущемъ и для осуществленія котораго онъ много хлопоталъ передъ дворами Вѣнскимъ, Ганноверскимъ, Берлинскимъ, Англійскимъ и даже С.-Петербургскимъ. Ему казалось, что этого легко достигнуть при посредствѣ вселенскаго собора. Но всѣ хлопоты Лейбница оказались однакожь безуспѣшными. Къ подобнымъ же идеямъ надобно отнести и всѣ, такъ называемыя, протестантскія униі, въ основѣ которыхъ лежатъ не прежнія лютеранство или реформаторство, а новозобрѣтенное богословско-философское міросозерцаніе тѣхъ или другихъ протестантскихъ конфессій. Все они основаны не на дѣйствительномъ соглашеніи протестантскихъ вѣроисповѣданій, а на исключеніи вѣроисповѣдныхъ различій во имя тѣхъ или другихъ богословско-философскихъ началъ. Но и эти униі въ сущности привели протестантовъ не къ единенію, а еще къ большому раздѣленію. У насъ, конечно, по основнымъ началамъ нашей религіозности, не могло быть ничего подобнаго. У насъ могли появляться только идеи или мечтанія подобнаго рода. Именно къ подобнаго рода идеямъ надобно отнести „Философскія писъма“ нашего западника Чаадаева. Чаадаевъ мечталъ о *la féconde et sublime idée d'universalité* (о плодотворной и возвышенной идеѣ вселенскости) и видѣлъ осуществленіе этой идеи въ римскомъ католичествомъ. Онъ былъ убѣжденъ, что сфера, въ которой живутъ католическіе народы, есть единственная сфера, гдѣ человѣчскій родъ можетъ достигать своего конечнаго развитія, и что эта сфера есть созданіе католической религіи. Отсюда для него было ясно, что если враждебныя обстоятельства отстранили насъ, русскихъ,

отъ общекатолическаго движенія, въ которомъ христіанская идея достигла наибольшаго развитія и наилучшей формы,—если ретроградныя причины зачислили насъ, русскихъ, въ категорію народа отсталаго, не пользовающагося всѣмъ благотворнымъ свѣтомъ *всемірнаго* христіанства: то для насъ должна быть очевидна необходимость примкнуть къ всемірному религіозному движенію католическихъ народовъ; онъ былъ убѣжденъ, что народы, вступающіе въ сферу всемірной цивилизаціи, должны неизбѣжно пережить періодъ раздражительности, заимствованія и духовнаго подчиненія своимъ образцамъ, чтобы затѣмъ уже, переживъ этотъ періодъ и ставъ, такъ сказать, на свои ноги, идти самостоятельнымъ путемъ. Это почти тоже, что говоритъ теперь и современный намъ философъ г. В. Соловьевъ, выступая уже не изъ Чаадаевской универсальности, а гегельянской или изобрѣтенной имъ самимъ богочеловѣчности,—богочеловѣчности, которая, развиваясь постепенно въ церкви, прямымъ путемъ ведетъ или должна привести русскихъ къ подножію папскаго престола, если только Россія хочетъ осуществить свои всемірныя задачи. Въ сущности и Чаадаевъ и г. Соловьевъ ничего другаго не дѣлаютъ, какъ только слагаютъ папѣ акаѳистъ, не особенно, впрочемъ, убѣдительный и умильный. Въ сущности оба они проповѣдуютъ средневѣковій католицизмъ, совершенно чуждый намъ, хотя и прикрашиваютъ его своими философскими идеями. Но это не можетъ увлекать насъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ подобныя богословско-философскія построенія, идеи, гипотезы, допуская даже ихъ полную искренность и честность, страдаютъ однимъ кореннымъ недостаткомъ; они смѣшиваютъ положительную религію съ временною философіею, они хотятъ свѣтить блѣднымъ философскимъ свѣтомъ, а не истинно-христіанскимъ, а потому остаются малоубѣдительными для людей истинно-религіозныхъ. А между тѣмъ для примиренія церквей, для возстановленія общецерковнаго союза, на первомъ планѣ должно стоять не то или другое философское пониманіе христіанства, но возстановленіе подлиннаго ученія Христова; не временное, хотя бы и прогрессирующее разумѣніе религіи, а разумѣніе единое, неизмѣнное,

адекватное и вѣчное. Богословъ или философъ, конечно, можетъ примѣнять къ христіанству тѣ или другія философскія воззрѣнія, но онъ не можетъ и не долженъ выдавать ихъ за общеобязательныя и неизмѣнныя истины ни во имя собственнаго авторитета, ни во имя авторитета общецерковнаго. Христіанство есть историческій фактъ, а какъ историческій фактъ оно обязательно для вѣрующаго въ традиціонномъ смыслѣ, а не философскомъ, и даже богословскомъ. Съ другой стороны, христіанскія истины или догматы, отличаясь идеальнымъ или лучше божественнымъ характеромъ, всегда остаются идеальными или божественными идеями, возвышающимися надъ нашими познаніями, надъ нашимъ временнымъ, хотя бы то и прогрессивнымъ выраженіемъ ихъ въ понятіяхъ. Г. Соловьевъ хочетъ превратить религіозныя истины въ «опознанныя» понятія и только такія понятія, послѣ утвержденія ихъ на вселенскихъ соборахъ вселенскою властью церкви, хочетъ признать общеобязательными догматами: но такихъ «опознанныхъ» понятій, т. е. идеальныхъ законченныхъ, вполне исчерпывающихъ сущность религіи нѣтъ, и быть не можетъ. Говорятъ, что такія понятія въ отношеніи къ математическимъ положеніямъ существуютъ въ математикѣ; именно въ ней, напримѣръ, по одной сторонѣ квадрата можно возстановить полную фигуру его, по радіусу можно возстановить кругъ, по небольшой части окружности—эллипсисъ. Но этого нѣтъ ни въ какихъ другихъ наукахъ. А тѣмъ болѣе не можетъ быть въ религіи. И если Кювье по одной части скелета возстановлялъ цѣлый типъ исчезнушаго съ лица земли животнаго: то это условливалось не тѣмъ, что естественныя науки могутъ достигать точности наукъ математическихъ; а тѣмъ, что Кювье, какъ гений, обладалъ удивительнымъ чутьемъ строительнаго синтеза: но и Кювье часто ошибался въ своихъ предположеніяхъ, какъ это доказали послѣдующіе естествоиспытатели. Тѣмъ болѣе ошибки возможны при «опознаніи» религіозныхъ истинъ на основахъ теософическихъ или богословско-философскихъ. Почему же именно? Потому что христіанскія религіозныя истины до такой степени возвышенны, всеобъемлющи и сложны, что ихъ

нѣтъ возможности заключить навсегда въ ограниченныя человѣческія понятія, и ихъ «опознаніе» можетъ закончиться только при концѣ развитія всѣхъ наукъ, если оно достижимо, или лучше при концѣ развитія нашего субъективнаго сознанія, когда вѣра, по Апостолу Павлу, замѣнится видѣніемъ. Христіанскія истины точно также относятся къ нашимъ субъективнымъ понятіямъ, какъ идеаль къ послѣдовательному выраженію его въ конкретныхъ формахъ. Поэтому приравнивать божественныя идеи къ нашимъ человѣческимъ понятіямъ, искать ихъ утвержденія, признанія и распространенія при посредствѣ «опознанія», хотя бы то и на вселенскихъ соборахъ, это значитъ приравнивать несравнимое, это значитъ отождествлять и даже нивелировать то, что навсегда должно оставаться различнымъ и несоизмѣримымъ. Вѣра обладаетъ своего рода ясностью, силою и убѣдительною; и хотя бы мы создавали цѣлыя груды силлогизмовъ за нее или противъ нея: это нисколько не можетъ усилить или поколебать ея достовѣрности, это нисколько не приведетъ къ нравственному союзу вѣрующаго съ невѣрующимъ. Можно любить теософическія созерцанія, можно увлекаться богословско-философскими изслѣдованіями: но имъ нельзя давать серьезнаго значенія въ дѣлѣ возстановленія общецерковнаго союза. Вотъ почему тотъ-же св. Викентій Лириискій, о которомъ мы выше упоминали, подаетъ слѣдующій совѣтъ христіанскимъ богословамъ: *«ex toto ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest copiant, quod non potest, credant»* ¹⁾ (что можно постигнуть изъ всей совокупности церковныхъ догматовъ, пусть постигаютъ, а чего нельзя, пусть вѣрятъ): но это постигаемое должно пребывать въ полномъ согласіи съ церковнымъ догматомъ, существующимъ независимо отъ нашего «опознанія», — догматомъ традиціоннымъ, неизмѣннымъ, вѣчнымъ.

Охотно допускаемъ однакоже, что всѣ указаные нами пути общецерковнаго союза, не смотря на свою извилистость, въ окончательномъ результатѣ все же приводятъ къ большому или мень-

¹⁾ Commonitor. с. 25.

шему сближенію между собою разрозненныя христіанскія общества. Медленно, но постепенно они приближаютъ насъ къ желанному умиротворенію. Мы заключаемъ такъ потому, что въ наше время между разрозненными церквами уже, повидимому, нѣтъ тѣхъ рѣзкихъ, обостренныхъ и даже враждебныхъ отношеній, которыя существовали въ прежніе времена, и первоначальныхъ причинъ которыхъ надобно искать не столько въ догматическихъ или иныхъ церковныхъ разногласіяхъ, сколько въ бытовыхъ, этнографическихъ, историческихъ и культурныхъ условіяхъ жизни прежнихъ народовъ. Со времени Гуго Гроція и его знаменитой книги *«De jure belli et pacis»* (1629) совершился замѣтный переворотъ въ сознаніи культурныхъ народовъ и въ международное право начали вводить не только начало справедливости, но и начало христіанской гуманности. Мы вполне раздѣляемъ убѣжденія православныхъ богослововъ, что въ наше время все яснѣе и яснѣе становится сознание единства всѣхъ людей и всего рода человѣческаго и живѣе пробуждается чувство потребности во взаимной связи и помощи; что весь родъ человѣческій хочетъ быть въ наше время однимъ великимъ обществомъ, совместно раздѣляющимъ радости и страданія и взаимно пособляющимъ себѣ, начиная отъ человѣка одной и той же націи или расы и оканчивая жителемъ отдаленнѣйшей полосы земліи; что въ этомъ идеалѣ нельзя не видѣть приближенія къ *христіанскому идеалу любви*, и нельзя не видѣть характеристическаго признака нашего времени, свидѣтельствующаго о *нравственномъ прогрессѣ* человѣческаго рода вообще ¹⁾. Такъ дѣло стоитъ въ международныхъ отношеніяхъ. Но происходятъ ли тоже самое въ междуцерковныхъ отношеніяхъ? Замѣтно ли сближеніе между разрозненными церквами? Мы думаемъ, что „да“. По крайней мѣрѣ, утверждаемъ это съ полною искренностью и съ полнымъ убѣжденіемъ въ отношеніи къ нашей русской православной церкви. Приведемъ одинъ характеристическій фактъ. Еще не такъ давно извѣстный англійскій богословъ Пальмеръ укорялъ восточ-

¹⁾ „Труды Кіев. Д. Акад.“. 1884 г. Декабрь. Рѣчь г. Олесницкаго, стр. 459.

ную церковь въ томъ, что у ней нѣтъ единообразнаго чина для принятія въ свое лоно иномыслящихъ христіанъ, что въ Константинопольской церкви ихъ принимаютъ при посредствѣ вторичнаго крещенія, а въ русской православной церкви при посредствѣ одного лишь св. муропомазанія. Но если бы Пальмеръ зналъ историческое происхожденіе этого различія: то онъ отнесся бы съ меньшею строгостью къ церкви Константинопольской и съ большею правдою оцѣнилъ бы высоко-христіанскій духъ святой русской церкви. Дѣло въ томъ, что существующій въ Константинополѣ обычай служитъ лишь историческимъ отвѣтомъ на подобныя же дѣйствія римской церкви, гдѣ на православныхъ, переходившихъ въ лоно католицизма, смотрѣли, какъ на полуязычниковъ, а потому крестили ихъ вторично, и только уніатовъ, уже находившихся въ общеніи съ римскою церковію, соглашались объявлять совершенными католиками, но подъ условіемъ вторичнаго муропомазанія. Здѣсь такимъ образомъ явно сказывается древняя, застарѣлая племенная рознь между греками и латинянами, переходившая наконецъ и въ обряды церковныя. Наша славянская, т. е. русская, церковь чужда этой исключительности. Промысль, даровавъ намъ православіе, оградила насъ отъ греко-латинской племенной вражды. А потому наша св. церковь могла и должна была сохранить болѣе чистый, христіанскій духъ въ отношеніи къ иномыслящимъ христіанамъ. Быть можетъ, и чинъ вторичнаго муропомазанія въ отношеніи къ католикамъ, т. е. въ отношеніи къ христіанамъ, принявшимъ его законнымъ образомъ, хотя въ чуждой намъ церкви, будетъ современемъ отмѣненъ ею; потому что и онъ въ сущности утверждается не столько на догматическихъ основахъ, сколько на историческихъ. Извѣстно, что латиняне первые примѣнили его къ восточнымъ христіанамъ; именно они первые во времена патріарха Фотія стали вторично муропомазывать все тѣхъ-же несчастныхъ болгаръ, хотя болгары эти уже приняли муропомазанія отъ греческихъ священниковъ. Патріархъ Фотій, исполненный святою скорбію, обличилъ латинскую церковь въ подобномъ неуваженіи къ восточному муропо-

мазанію, столь ясно противорѣчившему догматическому ученію о святости таинства, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ. Разумѣется греки не остались въ долгу у латинянъ и дѣло мало-по-малу дошло до перекрещиванія. Наша св. Церковь чужда подобной исключительности. Вѣдь нашла же она еще недавно возможнымъ принять въ свое лоно абиссинскаго іеродіакона Христодула Танбенскаго по третьему чину, по которому принимаются у насъ всѣ „иже николиже быша правовѣрніи, но изъ млада воспитани быша внѣ православныя церкви“, т. е. не черезъ крещеніе, миропомазаніе и другія таинства, а черезъ простое, хотя и торжественное, отреченіе отъ прежнихъ заблужденій.—Но для насъ особенно важенъ въ этомъ отношеніи взглядъ великаго богослова русской земли, митрополита Московскаго Филарета, взглядъ въ высшей степени разумный, благородный и чуждый племенной исключительности. Онъ именно въ отношеніи къ римской церкви говоритъ: „никакую церковь, вѣрующую, яко Іисусъ есть Христосъ, не дерзну я назвать ложною“. Почему же? «Потому что всякая христіанская церковь можетъ быть либо чисто истинною, либо нечисто истинною: сія послѣдняя примѣшиваетъ къ истинному и спасительному вѣры Христовой ученію ложныя и вредныя мнѣнія человѣческія!»¹⁾ Вотъ взглядъ нашего великаго славянскаго богослова, и онъ совершенно согласенъ съ ученіемъ апостольскимъ. Св. Іоаннъ Богословъ требуетъ отъ христіанъ, чтобы они умѣли отличать духъ Божій отъ духа заблужденія и указываетъ признакъ для этого различенія. «Узнавайте такъ, говоритъ онъ: всякій духъ, который признаетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога: а всякій духъ, который не признаетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога». И затѣмъ говоритъ: «кто приходитъ въ вамъ, и не приноситъ сего ученія: того не принимайте въ домъ, и не привѣтствуйте его; ибо привѣтствующій его, участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его» (1 Іоан. 4, 23; 2. Іоан. 1, 10. 11). Это не значить, что св. Апостоль не усвоетъ должнаго значенія

¹⁾ «Разгов. о вѣрѣ между исплт. и увѣрен.», стр. 18 и 26.

всѣмъ остальнымъ догматамъ; это значить только, что онъ предостерегаетъ вѣрующихъ отъ религіозной нетерпимости. Тотъ же Апостоль въ отношеніи къ нѣкоторому Діотрефу, впадшему въ религіозную нетерпимость, пишетъ: «Любящій у нихъ первенствовать Діотрефъ не пріемлетъ насъ. Посему, если я приду, то напомню о дѣлахъ, которыя онъ дѣлаетъ, понося насъ злыми словами; и еще не довольствуясь тѣмъ, и самъ не принимаетъ братьевъ, и желающимъ запрещаетъ, и изгоняетъ изъ церкви. Возлюбленный, не подражай злу, но добру!» (3. Іоан. 1, 10. 11). И апостоль Іуда въ своемъ соборномъ посланіи пишетъ, что люди, отдѣляющіе себя отъ единства вѣры, суть душевные, безъ духа; и заповѣдуетъ однихъ спасать милостію, съ разсмотрѣніемъ, а другихъ страхомъ, исторгая отъ огня (1, 19—23).

Итакъ, кромѣ указанныхъ нами выше трехъ путей для возстановленія общецерковнаго союза, есть еще одинъ путь, несомнѣнно прямой, несомнѣнно апостольскій и благонадежный. Это путь мудраго различенія духа, которымъ исполнено то или другое христіанское общество, это путь благожелательности, снисходительности, миролюбія и благоразумнаго отношенія къ немощамъ чловѣческой ограниченности, но безъ какого-либо угашенія, умаленія или искаженія духа Божія, духа Христова. Словомъ это сфера взаимной христіанской любви, которая по суду церкви и ея руководству можетъ расширяться или сокращаться, усиливаться или ослабляться, смотря по историческимъ условіямъ народовъ, большей или меньшей опасности для сохраненія святаго залога вѣры, большей или меньшей возможности распространить повсюду свѣтъ Христова ученія и Христовой жизни. И не усумнимся сказать, что именно наша, т. е. русская св. церковь, всегда шла и теперь идетъ этимъ апостольскимъ путемъ къ общецерковному союзу. Какъ славянская, она всегда была чужда, да и теперь чужда племенной узко-латинской исключительности. И если ея симпатіи несомнѣнно склонились въ пользу церкви Константинопольской: то это только ради чистоты вѣры, ради православія, а не ради какой-либо племенной близости. Не называлъ ли святитель Мо-

сковскій Филаретъ церковь римскую великою церковію? Не принимали ли всегда и не принимаютъ ли и теперь русскіе іерархи латинянъ, переходящихъ въ православіе безъ перекрещиванія, безъ пререканій о частныхъ мнѣніяхъ, требуя лишь торжественнаго исповѣданія символа вѣры въ духѣ православія? Не оказывали ли наши іерархи всегда законнаго уваженія къ западной церкви до готовности воздать римскому патріарху первенство чести, не жертвуя однакоже самостоятельностью своей церкви и чистотою православнаго ученія? Конечно и наша св. Церковь въ духѣ апостольскомъ стремится къ единству вѣры, чтобы все говорили одно, чтобы не было раздѣленій, и чтобы все соединены были въ одномъ духѣ и въ однихъ мысляхъ (1 Кор. 1, 10): но она знаетъ, что подобное единомысліе есть идеаль, достижимый только при концѣ вѣковъ, когда все мы прійдемъ къ единству вѣры, возрастемъ въ мужа совершеннаго, въ мѣру возраста исполненія Христова; а потому умоляетъ своихъ чадъ со всякимъ смиренномудріемъ, кротостію и великодушіемъ *снисходитъ* другъ къ другу изъ любви, стараясь соблюдать *единство духа въ союзъ мира* (Ефес. 4, 2). Свято сохраняя священный залогъ вѣры, ничего не прибавляя къ нему и ничего отъ него не отнимая, св. Церковь наша не превращаетъ частныхъ мнѣній своихъ богослововъ и учителей въ общеобязательные догматы; потому что знаетъ, что лишь залогъ вѣры долженъ быть сохраняемъ неизменно и неизмѣнно, и что каждому христіанину въ частности даруется благодать разумѣнія, но уже по мѣрѣ дара Христова (Ефес. 4, 7). А потому мы, русскіе, сознательно можемъ сказать о себѣ съ ап. Павломъ: „мы все почитаемъ тщетною ради превосходства познанія Христа Іисуса... Говоримъ такъ не потому, чтобы достигли или усовершились; но стремимся, не достигнемъ ли и мы такъ, какъ достигъ насъ Іисусъ Христосъ. Мы не почитаемъ себя достигшими; а только, забывая заднее и простираясь впередъ, стремимся къ цѣли, къ наградѣ вышняго званія Божія во Христѣ Іисусѣ. Все мы совершенные должны такъ мыслить: если же Вы о чемъ иначе мыслите, то и сіе Богъ вамъ откроетъ. Впрочемъ, какъ мы постигли, такъ должны мыслить, и по то-

му правилу жить“ (Филип. 3, 8—16). И о, если-бы церкви ино-мыслящія рѣшились идти къ общецерковному союзу этимъ практическимъ, или лучше апостольскимъ путемъ, со всякимъ смиренномудріемъ, кротостію, великодушіемъ и любовію въ отношеніи къ намъ, восточнымъ христіанамъ! О, если бы они искали единства духа въ союзѣ мира съ нами! Мы увѣрены, что этотъ путь скорѣе привелъ бы всѣхъ къ общецерковному единству, чѣмъ путь политики, традиціонной полемики и теософическихъ перестроекъ христіанства, хотя бы то и на основахъ традиціонной вѣры! Намъ кажется, что еслибы, напримѣръ, римская церковь рѣшилась идти этимъ путемъ: то она скоро оцѣнила бы свои нововведенія по ихъ настоящему достоинству. Она скоро признала бы ихъ частными мнѣніями или распоряженіями, быть можетъ, имѣвшими важное значеніе въ историческомъ ходѣ ея развитія, въ ея помѣтномъ *processus*, но отнюдь не общеобязательными, не нормирующими на всѣ времена и для всѣхъ народовъ, гдѣ совершался и совершается иной *processus*, иной ходъ помѣтнаго развитія. И если бы римская церковь согласилась признать свои новые догматы только мнѣніями: то церковь восточная, безъ сомнѣнія, относилась бы къ ней съ большимъ довѣріемъ, по заповѣди Апостола, „безъ всякихъ споровъ о мнѣніяхъ“ (Рим. 14, 1). А это все могло бы имѣть большое вліяніе на коренное видоизмѣненіе воззрѣній и въ протестантскихъ церквахъ. Вотъ почему мы думаемъ, что путь примиренія апостольскій, путь смиренномудрія, кротости, снисходительности, великодушія и *единенія духа въ союзѣ мира* есть единственно правильный путь, единственно вѣрный и въ дѣлѣ возстановленія общецерковнаго союза.

III.

И нельзя не порадоваться, что этотъ путь примиренія все болѣе и болѣе выясняется въ сознаніи даже западныхъ христіанъ. Говоримъ это, имѣя въ виду преимущественно новѣйшіе факты латинскихъ отношеній къ славянскимъ народѣмъ, каковы католическое причисленіе къ лику святыхъ первоучителей славянскихъ

свв. Кирилла и Меѳодія, допущеніе славянскаго богослуженія среди западныхъ славянъ и въ особенности новыя латинскія воззрѣнія на русскій народъ и русскую церковь въ частности патера Ванутелли, воззрѣнія, выраженные имъ въ сочиненіи: „*Rossia Studio religioso sopra la Russia. Appunti di viaggio del P. V. Vanutelli O. P.*“ (Религіозное изслѣдованіе о Россіи. Отчеты путешествія патера Викентія Ванутелли). Мы хотѣли бы обратить вниманіе нашихъ читателей на эту книгу. Именно по поводу этой книги К. П. Побѣдоносцевъ пишетъ вышеприведенное нами письмо патеру Ванутелли и выражаетъ свою благодарность приславшему ее патеру.

Книга, о которой мы говоримъ, издана на итальянскомъ языкѣ въ Римѣ, въ прошломъ году, и хотя принадлежитъ перу простого патера, но такого, который стоитъ въ близкихъ сношеніяхъ съ высшими сферами католической іерархіи. Авторъ ея родной братъ двухъ кардиналовъ той же фамиліи. Мы не можемъ да и не имѣемъ надобности излагать полное содержаніе книги; но мы хотѣли бы обратить вниманіе читателей на тѣ стороны ея, которыя касаются православной церкви вообще, православія русскаго народа и русской церкви въ частности ¹⁾. По словамъ о. Н. Толстаго, общающаго свѣдѣнія о патерѣ Ванутелли, его литературной дѣятельности, его путешествіи по Россіи и пр., авторъ книги есть доминиканскій іеромонахъ Ванутелли, написавшій 16 сочиненій, касающихся, по большей части, Востока, куда онъ путешествовалъ неоднократно и гдѣ былъ миссіонеромъ. Его знакомство съ богатою святоотеческою литературою и богослуженіемъ Востока возбуждали въ немъ живую симпатію къ Восточной, православной церкви. Онъ съ восторгѣмъ отъ иноческаго житія на Аѳонѣ, гдѣ прожилъ довольно долго. Въ своихъ сочиненіяхъ о Востокѣ онъ старается доказать, что вѣра католическая, безъ которой „ниги-

¹⁾ Болѣе подробное содержаніе этой книги читатели могутъ найти въ „Душеи. Читеніи“, въ статьѣ подъ заглавіемъ: „Что пишутъ о Россіи въ Римѣ“ свящ. Н. Толстаго. См. журналъ 1892, кн. ноябрьскую и декабрьскую и 1893 г. кн. январскую и мартовскую. Эту статью пользуемся и мы.

снаться не можетъ“, сохраняется въ Восточной Православной Церкви неповрежденною и безъ всякаго измѣненія; онъ восхищается обрядами Восточной церкви, называя ихъ не только благолѣпными и достойными уваженія, но и подражанія. Отсюда онъ дѣлаетъ прямое заключеніе, что названіе „схизматиковъ“, которое латиняне даютъ восточнымъ христіанамъ, несправедливо и не имѣетъ историческаго основанія. А между тѣмъ это названіе нарушаетъ заповѣдь о любви христіанской, и какъ несправедливое, вызываетъ у восточныхъ христіанъ горькое чувство, заставляя видѣть въ латинахъ враговъ ихъ православной вѣры, которую тѣ унижаютъ именемъ схизмы. „Мы отвѣтственны, пишетъ о. Ванутелли, въ томъ, что сложился предразсудокъ, будто православіе есть нѣчто противоположное католичеству. Точно христіанство заключается исключительно въ латинскомъ обрядѣ, а восточныя церкви менѣе православны, чѣмъ мы!“ Вотъ прекрасныя мысли, которыя давно распространены у насъ, въ Россіи, но которыя только теперь сознаются и высказываются на Западѣ. За доказательствами не надобно ходить далеко. Вѣдь нашелъ же нужнымъ ученій старокатолическій епископъ Рейнкеисъ доказывать на прошломъ Люцернскомъ конгрессѣ, что слово „католическій“ надобно отличать отъ слова „вселенскій“, такъ какъ оно указываетъ не на внѣшнюю распространенность церкви, а на ея внутреннюю вѣроисповѣдную цѣлостность, нисколько не завися отъ внѣшняго объема. Оно есть не видовое понятіе, а родовое; а потому и не можетъ исключительно усвоиться ни одной помѣстной церкви. А между тѣмъ эта латинская исключительность до такой степени распространена на Западѣ и отсюда, до такой степени обычно тамъ усвоеніе восточнымъ христіанамъ названіе схизматиковъ (т. е. отщепенцевъ), что даже позитивистъ Литре, говоря о восточной и западной церкви, не задумывается усвоить вселенскій характеръ исключительно латинской церкви. Но это недомысліе, понятное въ устахъ позитивиста или невѣжественнаго христіанина, нисколько не понятно въ устахъ ученыхъ богослововъ Запада. И однако же ясное разграниченіе этихъ понятій примѣнительно къ Восто-

ку въ первый разъ мы встрѣчаемъ у патера Ванутелли! Но переходимъ къ сужденіямъ патера собственно о Россіи, русскомъ народѣ и русской церкви.

Оставимъ въ сторонѣ политическіе взгляды нашего писателя. Онъ убѣжденъ, что панславизмъ есть явленіе законное, что паденіе Оттоманской имперіи есть дѣло времени, что прямой наслѣдницей этой имперіи должна быть Россія и что мечтать о возстановленіи Византійской имперіи есть утопія. «Не даромъ же, пишетъ онъ, кресты на куполахъ въ Россіи имѣютъ подножіемъ серпъ луны». Всѣ эти мысли, хотя и цѣнны сами по себѣ, принадлежатъ къ области политической; это не наша область. Но мы не можемъ не привести нѣкоторыхъ его сужденій по Восточному вопросу. «Крымская война, замѣчаетъ онъ, была напраснымъ кровопролитіемъ. По страннѣйшей аномаліи въ исторіи христіанства, всѣ великія христіанскія державы заключили союзъ въ пользу Магомета противъ другого христіанскаго народа, которымъ были Русскіе». Западныя христіанскія государства испугались усиленія Русской имперіи. Что же собственно могло испугать ихъ? Когда современные намъ соціалисты высказываютъ эту боязнь къ Россіи, когда они питаютъ ненависть къ ней единственно ради ея могущества и силы: тогда ихъ своекорыстныя или эгоистическія чувства и дѣйствія совершенно понятны въ отношеніи къ могущественной христіанской державѣ. Но какъ понять подобныя же чувства и дѣйствія великихъ западныхъ государствъ? Здѣсь нельзя не видѣть, съ одной стороны, искаженія или вытравленія христіанскихъ чувствъ среди западныхъ народовъ; а, съ другой, традиціонной ненависти къ русскимъ, какъ схизматикамъ. Ванутелли однакоже рѣшительно стоитъ за усиленіе могущества Россіи. Онъ говоритъ, что это желательно прежде всего для Востока; потому что положеніе восточныхъ христіанъ отъ этого улучшится и благосостояніе восточныхъ церквей увеличится. Это должно быть желательно далѣе и для Запада; потому что западные христіане пріобрѣтутъ сильную поддержку противъ невѣрія и революціоннаго движенія, если только обѣ великія силы, Россія и церковь

римская, будутъ дѣйствовать единодушно, имѣя въ виду одно лишь благо общее и торжество истиннаго, нераздѣльнаго христіанства. «Въ нашъ вѣкъ невѣрія и религіознаго упадка, говоритъ онъ, Россія можетъ гордиться тѣмъ, что высоко держитъ знамя христіанства и служитъ примѣромъ для всѣхъ остальныхъ народовъ въ исполненіи обрядовъ религіи. Въ Россіи православіе есть сущность, идеалъ, прошлое и будущее и слава Русскаго народа“. Всѣ эти мысли приводятъ его даже къ заключенію, что Россія, безъ сомнѣнія, призвана къ возстановленію во всемъ мірѣ принциповъ христіанскихъ. Вотъ тоже прекрасныя мысли, съ которыми мы впервые встрѣчаемся у латинскаго писателя. Но онѣ прекрасны собственно потому, что исполнѣны христіанскія. Почему же однако мысли эти не находятъ повсемѣстнаго распространенія среди западныхъ христіанъ? Почему тамъ чуждаются русскихъ, какъ схизматиковъ? Давно ли даже Пій IX олагославлялъ оружіе мусульманъ противъ русскихъ и громко заявлялъ, что онъ молится о побѣдѣ Турціи надъ Россією?.. Но въ сужденіяхъ патера Ванутелли есть еще одна сторона, на которую мы обращаемъ вниманіе нашихъ читателей. Наши западники ждуть спасенія Россіи отъ цивилизующихъ силъ Запада. Иначе смотритъ на это дѣло искренно-религіозный Ванутелли, несомнѣнный знатокъ Запада и Востока. Во всякомъ случаѣ, сравнивая мысли, высказываемыя патеромъ Ванутелли о Россіи съ мыслями, высказываемыми у насъ въ Россіи г. В. Соловьевымъ, мы ни на минуту не можемъ усумниться, что мышленіе истинно христіанское и теософическое не одно и тоже и въ нѣкоторыхъ случаяхъ діаметрально противоположно одно другому. Г. Соловьевъ видитъ спасеніе Россіи въ обновленіи и оживотвореніи насъ силами Запада: между тѣмъ, какъ о. Ванутелли ждетъ спасенія самой Европы отъ великодушнѣйшей по мощи христіанской, религіозной и могущественной Россіи. Это тоже многозначительно!

Говоря, далѣе, о религіозности и христіанскомъ духѣ русскаго народа, о. Ванутелли не скрываетъ своего удивленія, сравнивая его съ западными народами. Онъ пишетъ: «ни одна нація въ свѣтѣ

не прилагаетъ къ себѣ наименованія «святая», кромѣ св. Руси: и надо сознаться, что по всеѣмъ даннымъ это наименованіе представляетъ дѣйствительное положеніе вещей. Не желая обидѣть нѣкоторыхъ другихъ, все же надо сказать, что нѣтъ въ настоящее время націи столь религіозной, какъ Россія. Въ ней религія все направляетъ, вездѣ видна, всеѣми исповѣдуются публично, выражается во всеѣмъ открыто съ силой и энергіей такой юной и крѣпкой, какой невозможно отыскать въ другомъ мѣстѣ. Всеѣмъ обычай народныя, какъ общественныя, такъ и частныя, или религіознаго происхожденія, или, по крайней мѣрѣ, воодушевлены религіознымъ христіанскимъ духомъ, а правительство покровительствуетъ, защищаетъ и способствуетъ всеѣми способами этому религіозному направленію и религіозному развитію русскаго народа». Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Стоитъ только подумать, что этотъ народъ, такъ сказать, весь проникнутъ религіею и обращается въ средѣ исключительно религіозной, и нельзя не восхищаться имъ и не радоваться, что имя Божіе днемъ и ночью прославляется и благословляется этими людьми!» Какъ не похожи всеѣ эти сужденія патера Ванутелли на западно-европейскія понятія о русской религіозно-нравственной жизни! Кто хотя нѣсколько знакомъ съ тѣми злостными клеветами, которыя распространяются на Западѣ о русскомъ народѣ: тотъ не можетъ не встрѣчаться съ взглядами патера съ нѣкоторымъ удивленіемъ. Это говоритъ латинскій патерь о томъ народѣ, среди котораго, по убѣжденію почти всеобщему на Западѣ, господствуетъ одна лишь дикость, произволь и фанатизмъ,—котораго считаютъ не способнымъ къ высшей европейской культурѣ, и у котораго не видятъ даже истиннаго консерватизма, а только видятъ грубую инерцію, окаменѣлость и механическую силу! Да, жестоко отомстили Россіи польскіе іезуиты за свое изгнаніе изъ нашего отечества. Конечно не они одни распространяли на Западѣ эти клеветы о русскомъ народѣ; у Россіи есть достаточно и другихъ враговъ: но именно польскимъ іезуитамъ принадлежитъ инициатива въ этомъ позорномъ дѣлѣ. Ванутелли искренный и глубокий христіанинъ; христіанскимъ чувствомъ

онъ разгадалъ клевету и понялъ истинно христіанскую жизнь русскаго народа.

Желая высказать свои сужденія о русской церкви, нашъ писатель прежде всего удивляется тому, что весьма многіе писавшіе о Россіи не обращали никакого вниманія на религіозно-нравственное настроеніе русскаго народа, хотя это главнымъ образомъ должно было бросаться въ глаза. Какъ бы то ни было, только религіозность нашего народа, религіозность самаго писателя, въ связи съ его обширнымъ богословскимъ образованіемъ, приводятъ Ванутелли къ убѣжденію, что Россія «исповѣдуетъ истинную православную вѣру, такъ какъ не будь въ этомъ дѣйствія благодати, вѣра ослабѣла бы, что и случилось съ протестантами. Напротивъ того, народъ русскій *крѣпко держится исповѣданія первобытнаго христіанства* и религіозная идея у русскихъ все сильнѣе и сильнѣе развивается и проявляется многочисленными фактами». Очевидно о. Ванутелли правильно судить о русской церкви по религіозности народа. Безъ сомнѣнія, это тоже составляетъ особенную черту русской религіозности. У насъ нѣтъ того разлада между церковію и народомъ, который почти повсюду существуетъ на Западѣ. Характеризуя затѣмъ общій духъ православія, онъ говоритъ: «Если спросить русскаго, кто глава ихъ церкви, то единодушный отвѣтъ будетъ тотъ, что глава церкви—Иисусъ Христосъ, Спаситель нашъ; они побоялись бы и подумать дать названіе главы церкви смертному человѣку. И мы, католики, вѣримъ, продолжаетъ онъ, и должны вѣрить, что истинная глава церкви есть Господь нашъ Иисусъ Христосъ и не можетъ быть другаго. Поэтому то церковь и свята и непогрѣшима, такъ какъ ею управляетъ и поддерживаетъ ее не смертный человѣкъ, а истинный Глава ея, Иисусъ Христосъ Богъ». Вотъ прекрасныя мысли, которыя давно распространены и общеприняты на Востокѣ. Какъ жаль, однакоже, что и эти прекрасныя мысли могутъ подвергаться нежелательнымъ богословскимъ перетолкованіямъ! Подобныя же, т. е. несомнѣнно христіанскія сужденія высказываетъ о. Ванутелли и объ обрядахъ русской церкви. Онъ пришелъ къ убѣжденію, что преданія и

обряды у русскихъ гораздо назидательнѣе, чѣмъ у прочихъ націй и поэтому дѣлаютъ религію болѣе популярною: они *чувствительны, но не чувственны*, тогда какъ у насъ (западныхъ) со времени классическихъ вѣковъ XV и XVI они именно таковы, въ нихъ много легкости и того, что называется реальностію“. Говоря о русскомъ духовенствѣ, писатель утверждаетъ, что духовенство это вполне выполняетъ свое назначеніе и дѣлаетъ, сколько можетъ соотвѣтственно съ положеніемъ, въ которомъ находится, однакоже во всякомъ случаѣ лучшемъ, чѣмъ во многихъ католическихъ странахъ. вмѣстѣ съ этимъ онъ утверждаетъ, что русское духовенство или совершенно неизвѣстно на Западѣ, или извѣстно съ ложной стороны: но это послѣднее зависитъ уже или отъ клеветы, или отъ излишне строгаго сужденія о немъ. замѣчательно наконецъ мнѣніе патера Ванутелли о русскомъ церковномъ пѣніи. Онъ посѣтилъ многія церкви и монастыри Россіи: но особенно ему понравилось пѣніе въ Московскомъ Алексѣевскомъ женскомъ монастырѣ. Онъ нашелъ пѣніе въ этомъ монастырѣ восхитительнымъ, называетъ его идеальнымъ и говоритъ, что не мѣшало бы и италіанцамъ пріѣхать въ Россію поучиться настоящему и благоговѣйному церковному пѣнію.

Вообще сужденія его о Россіи, русскомъ народѣ и русской церкви могутъ быть выражены въ слѣдующихъ, его собственныхъ словахъ: „Не пушками, не многочисленными войсками и крѣпостями славна и сильна Россія: основаніе ея могущества заключается въ одномъ,—въ Православіи“. При концѣ же своего сочиненія онъ дѣлаетъ сопоставленіе Россіи съ Западомъ. И сравнивая благочестіе православнаго русскаго народа съ религіознымъ оскудѣніемъ на Западѣ, онъ говоритъ: „О, какъ желательно было бы, чтобы русскіе пришли отмстить за тѣ оскорбленія христіанству, которыя произведены, такъ называемыми, цивилизованными націями! Кто знаетъ, не дастъ ли Господь Россіи назначеніе покарать страны отступниковъ непрестанно оскорбляющихъ имя Божіе и пресвятой Богоматери?“ При этомъ онъ вспоминаетъ разсказъ какъ одинъ плѣнный русскій офицеръ перекрестился предъ Наполеономъ, что привело этого невѣрующаго императора въ удивленіе:

„Не удивляйтесь, Ваше Величество, свазалъ ему одинъ изъ приближенныхъ:—Теперь только въ Россіи и въ Испаніи сохрѣняется христіанская вѣра“. Известно, что именно въ этихъ странахъ Наполеонъ и потерпѣлъ наиболѣе сильное пораженіе.

Надѣмся, что послѣ представленнаго нами изложенія книги патера Ванутелли, хотя и въ самыхъ общихъ чертахъ, уже легко понять, за что собственно К. П. Побѣдоносцевъ благодарить патера послѣ внимательнаго прочтенія его книги и при этомъ говорить, что писатель избралъ вѣрный путь для изслѣдованія истины и для правильнаго пониманія всего хода нашей отечественной жизни; такъ какъ авторъ книги посмотрѣлъ на нашу жизнь во свѣтѣ христіанской религіи, во свѣтѣ нашей православной церкви. Конечно и въ книгѣ патера Ванутелли попадаются нѣкоторыя невѣрныя сужденія. Таковы, напримѣръ, его заявленія о томъ, будто вся вѣра въ Россіи зависитъ отъ свѣтскаго правительства; будто отъ него же зависитъ и соединеніе русской церкви съ латинскою; будто въ нашемъ Св. Синодѣ предѣдательствуетъ Г. Оберъ-Прокуроръ; будто воссоединеніе униатовъ съ православною церковію было дѣйствіемъ неправильнымъ и т. п. и т. п. Но всѣ подобныя заявленія или сужденія, столь распространенныя и столь обычныя у западныхъ писателей, не уничтожаютъ достоинства книги, а тѣмъ болѣе, не роняютъ того пути, который избранъ писателемъ для изслѣдованія истины и для характеристики нашего народа и нашей церкви. Безъ сомнѣнія, западному писателю трудно сразу отрѣшиться отъ всѣхъ, обычныхъ западныхъ предубѣжденій: тѣмъ не менѣе въ общемъ о. Ванутелли судитъ о русскихъ и обо всемъ русскомъ на основаніи собственныхъ наблюденій и собственнаго христіанскаго пониманія. Въ самомъ дѣлѣ, для правильнаго сужденія о нашемъ народѣ прежде всего надобно быть христіаниномъ и искренно вѣрующимъ человѣкомъ; потому что вся жизнь нашего народа развивается и цвѣтетъ во свѣтѣ христіанской религіи. Но многіе ли иностранные туристы, писавшіе о Россіи, были людьми вѣрующими и христіанами? Самая политическая, соціальная и экономическая жизнь русскаго народа можетъ быть правильно понята тоже во свѣтѣ нашей ре-

лиги, во свѣтѣ православія, хотя православная церковь всего менѣе задается рѣшеніемъ вопросовъ политическихъ, соціальныхъ и экономическихъ. Но многіе ли иностранные писатели, знакомившіе своихъ соотечественниковъ съ Россією, имѣли хотя сколько нибудь вѣрныя понятія о православномъ духѣ и о православной церкви? Если нѣкоторые изъ нихъ и не чужды были религіозныхъ воззрѣній: то все же они смотрѣли на нашъ народъ исключительно только съ своихъ вѣроисповѣдныхъ точекъ зрѣнія. Мы не говоримъ уже о намѣренномъ или невѣжественномъ искаженіи фактовъ, событій и проявленій нашей русско-православной жизни. Ванутелли составляетъ въ этомъ отношеніи счастливое исключеніе. Глубоко вѣрующій христіанинъ и глубоко образованный богословъ, онъ силою своего религіознаго чувства и богословскихъ знаній разгадалъ истинное значеніе и направленіе русской жизни. Именно это до значительной степени поставило его выше вѣроисповѣдной исключительности и сблизило его съ русскою церковію на столько, что онъ посѣщаетъ уже русскіе храмы и монастыри, восхищается благолѣпіемъ богослуженій въ нихъ, молится вмѣстѣ съ православными, поклоняется св. мощамъ и чудотворнымъ иконамъ нашимъ и при одномъ случаѣ говорить, напри- мѣръ: „я былъ счастливъ какъ можно чаще проходить черезъ Спасекія ворота (въ Москвѣ), чтобы быть обязаннымъ по опубликованному закону (sic!), воздать почтеніе царственному величію Божественнаго Искупителя“. Признаемся откровенно, мы не привыкли къ подобнымъ отношеніямъ со стороны латинскаго духовенства къ нашимъ святынямъ. Въ нашей памяти еще громко раздаются слова житомирскаго епископа Козловскаго, тяжело наказавшаго сельскаго ксендза за простое проявленіе церковнаго почтенія къ глубокоуважаемому всѣми, бывшему Киевскому митрополиту Платону. Епископъ говорилъ: „Я поступилъ съ нимъ (съ ксендзомъ) не по чьимъ либо внушеніямъ, а согласно съ своею совѣстію и своими обязанностями“. И къ изумленію всего православнаго міра тотъ-же епископъ прибавилъ: „Чѣмъ лучше православный митрополитъ говорилъ (въ католическомъ храмѣ), тѣмъ хуже. Не велика была бы еще бѣда, если бы вашъ митрополитъ въ костелѣ отозвался

рѣзко о католицизмѣ, а въ томъ и опасность, что онъ произнесъ слова мира и любви“. Какъ можно было намъ, православнымъ, понять эту епископскую боязнь мира и любви въ отношеніи къ русскимъ христіанамъ? Оказывается однакоже, что главныя препятствія къ возстановленію мира и любви между православными и католиками скрываются не столько въ римско-католической церкви, сколько въ тѣхъ католическихъ епископахъ, которые смѣшиваютъ дѣло религіи съ дѣломъ политики. Намъ не слѣдуетъ закрывать глазъ предъ подобными фактами. И вотъ съ этой точки зрѣнія намъ представляются глубоко правдивыми слѣдующія слова патера Ванутелли: „очень жаль, пишетъ онъ, что церковь католическую въ Россіи представляютъ почти исключительно поляки, на которыхъ смотрятъ враждебно, такъ какъ отъ этого дѣлается еще глубже раздѣленіе и затруднительнѣе возможность соединенія всѣхъ христіанъ въ одну церковь, глава которой есть Божественный Искупитель“. Но кто же виноватъ въ этой враждебности и въ этомъ усиленіи затрудненій въ дѣлѣ соединенія всѣхъ христіанъ въ одну церковь? Опять тѣже поляки. Укажемъ еще на одинъ новѣйшій фактъ. Когда аббатъ Бранди сталъ защищать миролюбивое отношеніе „папской политики“ къ современному положенію римско-католической церкви въ Россіи, доказывая, что страшныя картины религіозныхъ преслѣдованій, о которыхъ недавно говорилъ анонимный писатель въ „*Contemporary Review*“, составляютъ лишь плодъ разнузданной фантазіи, возбужденной лживыми описаніями галиційскихъ (т. е. польскихъ) газетъ: тогда правдивыя слова аббата Бранди, тоже принадлежащаго къ іезуитскому обществу, вызвали яростныя статьи въ галицко-польскихъ газетахъ, особенно въ шляхетскомъ органѣ вравковской газеты „*Czas*“, гдѣ, по обыкновенію, не примиримый полоннамъ смѣшивается съ римско-католичествомъ ¹⁾. Но и это еще не все. Когда заявленіе патера Бранди нашло себѣ косвенное подтвержденіе въ новопоявившемся въ Римѣ журналѣ «*Orbis Catholicus*»: тогда «*Czas*» назвалъ правдивый голосъ италянкой печати прискорбною спорадическою фальшью и не стѣсняясь зая-

1) Моск. Видом. 1893. Февраля 17. № 47.

вилъ, что если фальшь эта будетъ повторяться и не будетъ опровергнута болѣе, чѣмъ одними только протестами: тогда этимъ можетъ поколебаться традиціонное сыновнее довѣріе польскаго народа къ Риму. „Czas“ видитъ въ подобномъ направленіи ита-ліанской печати лишь то, что печать эта подъ знаменемъ служенія церкви работаетъ надъ ея подрывомъ и пользуется для этой цѣли неправдой¹⁾. Что же удивительнаго, если въ виду подобныхъ фактовъ, мы, русскіе, пришли къ мысли, что католицизмъ стоитъ въ родствѣ съ политической витригою? Именно поляки приучили насъ къ мысли, что характеристическою чертою измѣны славянъ православію служатъ ожесточенная ненависть къ православнымъ соплеменникамъ. Еще недавно о. протоіерей П. Смирновъ въ своей прекрасной рѣчи: „О православіи вообще и въ частности по отношенію къ славянскимъ народамъ“ говорилъ: „Славяне никакъ не могутъ, при измѣнѣ православію, удержаться въ безразличныхъ отношеніяхъ къ другимъ, вѣрнымъ православію, славянамъ“²⁾. Оказывается однакоже, что эта мысль, совершенно вѣрная сама въ себѣ, должна быть отнесена рѣшительно къ однимъ лишь полякамъ. О. Ванутели съ силою подтверждаетъ это. Будемъ же надѣяться, что римско-католики въ Западной Европѣ убѣдятся наконецъ въ преднамѣренномъ распространеніи лжи со стороны польскихъ газетъ, съ цѣлью этимъ возбудить лишь въ своихъ заграничныхъ единовѣрцахъ, вмѣстѣ съ состраданіемъ къ преслѣдуемой будто бы польской церкви въ Россіи,—сочувствіе собствен-но къ полонизму. Поляки выдаютъ себя за «стражей» западно-европейской культуры, за передовыхъ «рыцарей» европейской цивилизаціи: но въ сущности они суть «рыцари» религіозной нетерпимости, страшнѣе испанской, и ихъ польскій католицизмъ рѣшительно не тождественъ съ подлиннымъ или дѣйствительнымъ католицизмомъ. Будемъ же надѣяться, что западно-европейскіе католики въ своемъ общественномъ мнѣніи отдѣлятъ наконецъ римскій католицизмъ отъ фанатическаго полонизма и этимъ расчи-стятъ путь къ сближенію и правильному пониманію обѣихъ раз-

1) Моск. Вѣдом. 1893. Марта 19. № 77.

2) Церк. Вѣдом. 1893. № 8. Стр. 314.

рознесенныхъ церквей. Но возвратимся къ предполагаемому нами въ будущемъ возстановленію общецерковнаго союза.

Мы думаемъ, что возстановленіе этого союза въ наше время уже болѣе возможно, чѣмъ когда-либо прежде, что потребность въ христіанскомъ единеніи теперь сознается всеми истинно религіозными людьми съ достаточною ясностію и полнотою, что самые мотивы этого единенія возвышенны, гуманны и благородны, какъ никогда прежде. Въ самомъ дѣлѣ, какъ въ сущности надобно смотрѣть на старокатолическое движеніе, если не на усиліе найти формулу всеобщаго примиренія на почвѣ строго христіанской? Что значить это общеславянское движеніе къ всеобщему славянскому союзу подъ знаменемъ Кирилло-Меодіевской культуры? Что наконецъ означаетъ и этотъ обще-европейскій поворотъ къ христіанскимъ идеямъ, правда—еще робкій и нерѣшительный, но уже достаточно ясный и замѣтный? Очевидно хотѣть возвратиться къ христіанскимъ идеямъ, но уже безъ вѣронеповѣдной розни. Можно поэтому почти согласиться съ мыслию, что христіанское единеніе *въ союзъ мира* становится лозунгомъ нашего времени. Но столько же очевидно, что этотъ союзъ можетъ возникнуть не на почвѣ политики, полемики и теософіи, а на почвѣ христіанскаго расположенія духа, т. е. смиренномудрія, снисходительности, благожелательности и вообще, по Апостолу, на почвѣ чуждой *препирательствъ о спорныхъ мнѣніяхъ* (Рим. 14. 14). Такимъ образомъ мы думаемъ, что въ наше время возможенъ только *союзъ мира*, а не единомыслія, *союзъ духовнаго единенія*, а не полного вѣронеповѣднаго тождества. Согласятся ли уже разрозненныя церкви, т. е. церковь Восточная и церковь Западная, идти этимъ, практическимъ путемъ къ *союзу мира*?—мы не знаемъ. Но мы увѣрены, что только этотъ путь есть единственно возможный, единственно успѣшный и благонадежный. Онъ имѣетъ свое твердое основаніе не только въ прямомъ апостольскомъ ученіи и во всемъ духѣ христіанскомъ: но и въ прежней церковной практикѣ. Въ подтвержденіе этихъ сужденій нашихъ, достаточно припомнить нѣкоторые прошлые историческіе факты, которые вполнѣ подтверждаютъ нашу мысль. Когда папы, говоритъ одинъ уче-

ный православный богословъ, разсуждая о прежнихъ церковныхъ разногласіяхъ, приведшихъ къ церковному разрыву,—молчали о своемъ приматствѣ, не дѣлали покушеній подчинить себѣ церковь Восточную: то не только разности церковно-обрядовыя и дисциплинарныя трактовались въ духѣ снисхожденія и взаимнаго уваженія, но и разность въ догматы не дѣлалась источникомъ раздора. И такъ какъ несообразно было съ достоинствомъ догматической истины допускать сознательное и завѣдомое отъ нея уклоненіе: то при этомъ поступали такъ, что о догматической разности или совершенно умалчивали, или (по примѣру преподобнаго Максима) успокаивали совѣсть вѣрующихъ, давая отступленію такое толкованіе, при которомъ оно получало значеніе истины¹⁾. Совершенно вѣрно! И о. еслибы и современный намъ папа, мудрость котораго восхваляетъ вся Европа, рѣшился молчать о своемъ приматствѣ, или еслибы согласился дать этому приматству значеніе не обязательное для Восточной церкви, не дѣлая изъ него *conditio sine qua non* при возобновеніи союза: тогда, мы увѣрены въ этомъ, двери союза были бы открыты и христіанскіе народы прославили бы имя современнаго папы, какъ имя святое, великое и на вѣки славное!

Заключимъ же наши сужденія о возобновеніи общецерковнаго союза словами, которыми мы сопровождали письмо К. П. Побѣдоносцева къ патеру Ванутелли, когда окончивали свою статью „О славянскомъ богослуженіи на Западѣ“. Мы думаемъ, что возобновеніе этого союза въ наше время уже болѣе возможно, чѣмъ когда либо прежде: но для этого надобно принятіе соответственныхъ мѣръ; затѣмъ надобно смотрѣть на православную церковь вообще и русскую въ частности глазами самой православной церкви; далѣе надобно избѣгать раздѣленій церкви на учениковъ Павловыхъ и Апостоловыхъ; наконецъ надобно признать основаніемъ вселенской церкви одного лишь Иисуса Христа, Который всегда былъ и навсегда останется единственнымъ ея основаніемъ. Дай Богъ, чтобы идеи подобнаго союза болѣе и болѣе уяснялись и развивались въ сознаніи христіанскихъ обществъ!

К. Истоминъ.

¹⁾ „Христ. Чтеніе“. 1884. Ноябрь—декабрь. Статья г. Свабалановича: „Раздѣленіе церк. при патріархѣ Михаилѣ Керулларіи“, стр. 729.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Святитель Филаретъ, столь многократно имѣвшій опыты личнаго благорасположенія и въ Божѣ почившаго Наслѣдника Цесаревича и еще того болѣе, — Августѣйшихъ Его Родителей, счелъ своимъ священнымъ долгомъ и отъ себя послать Имъ слово утѣшенія въ письмѣ, которое по справедливости можетъ быть названо своего рода проповѣдію. Оно помѣчено 18-мъ апрѣля и гласитъ такъ: „Дерзнетъ ли непризванное слово нарушить безмолвіе, благопотребное для здравія Вашихъ Императорскихъ Величествъ, особенно послѣ труднаго подвига? Или позволительно изъ переполненной мысли и чувствованіями души пролиться нѣсколькимъ калямъ слова, можетъ быть благопріятнаго успокоительному безмолвію? *Кто позналъ умъ Господень?* сказалъ богомудрый Апостоль, и въ семъ вопросѣ находилъ разрѣшительный отвѣтъ на трудныя думы. Кто разрѣшитъ думы, возбужденныя событіемъ двѣнадцатаго дня? ¹⁾ Для чего изъ благолѣпнаго сада внезапно унесено младое древо, тщательно возвращенное, уже готовое къ плодоношенію, обѣщавшее вождедѣнные плоды? Для чего невидимая рука угасила свѣтлыя надежды, которыя должны были обезпечивать продолженіе свѣта для будущаго Россіи? Неужели не услышаны молитвы Благочестивѣйшихъ Родите-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 5.

¹⁾ Т. е. 12 апрѣля, — дня кончины Наслѣдника Цесаревича.

лей о своемъ Первенцѣ, молитвы вѣрнаго народа?— Не дадутъ на сіе собственнаго отвѣта ни испытующая мысль, ни оставленное самому себѣ чувство скорби. Успокоительное разрѣшеніе сихъ думъ да ищется лучше въ священномъ словѣ истины: *Кто позналъ умъ Господень?* Какъ непостижимы судьбы Его, и не изслѣдимы пути Его (Рим. 11, 33. 34)!— Но при сей непостижимости, несомнѣнно извѣстно, что *вся пути Господни милость и вѣрность къ хранящимъ заветы Его* (Псал. 24, 10) ¹⁾. Посему несомнѣнно, что вѣренъ Господь и въ услышаніи молитвы. Онъ услышалъ ее, принялъ и исполнилъ, только не по мысли родительской и отечественной любви, которая желала удержать Благовѣрнаго Цесаревича для трудныхъ въ трудныя времена подвиговъ царства земнаго, но исполнилъ по разумѣнію Своего Божественнаго Ума, который предзрѣлъ, какъ лучшее, то, чтобы скоро призвать его въ царство небесное. Премудрость и любовь Господня присутствовали при семъ рѣшеніи.— Итакъ, *не Богу ли повинется душа* (Псал. 61, 2) скорбящая?— Предъ Его непостижимую премудростію и всегда несомнѣнною благодію да преклонится испытующая мысль, волнующіяся чувствованія да утихнутъ, и печаль растворится чистымъ духовнымъ утѣшеніемъ. Молю Всеблагаго Бога Отца, и Воплощеннаго Сына Его, безмѣрными скорбями искушеннаго, для облегченія нашихъ скорбей, Пречистую Матерь Его, испытавшую безпримѣрныя материнскія скорби, да великая родительская печаль вашихъ Императорскихъ Величествъ благодатнымъ утѣшеніемъ будетъ растворена, облегчена, услаждена, и лишеніе, которое потерпѣла Вапа родительская любовь, будетъ вознаграждено въ Благовѣрныхъ Чадахъ Вашихъ, которыхъ благодать Божія Вамъ сохраняетъ ²⁾.

Изъ благовѣрныхъ чадъ царевыхъ, о которыхъ упомянулъ святитель Московскій Филаретъ въ концѣ своего всеподданнѣйшаго письма отъ 18 апрѣля 1865 года, старѣйшимъ былъ Великій Князь Александръ Александровичъ, нынѣ благопо-

¹⁾ Заслуживаетъ здѣсь вниманія русскій переводъ текстовъ св. Писанія въ виду разрѣшеннаго уже и выходившаго въ свѣтъ перевода Библии на русскій языкъ.

²⁾ Письма Фил. къ Высоч. Особ. I, 7—8.

лучно царствующій Государь Императоръ, которому тогда уже исполнилось двадцать лѣтъ отъ роду (родился 26 февраля 1845 г.) и который, по милости Божіей, пользовался цвѣтущимъ здоровьемъ. Къ нему-то и перешли, послѣ кончины Великаго Князя Николая Александровича, всѣ права послѣдняго по наслѣдованію престоломъ Россійской Имперіи, согласно объявленному тогда же Высочайшему о томъ манифесту ¹⁾. И только въ отношеніи къ присягѣ по сему случаю, въ виду чрезвычайности событія и значенія присяги Наслѣднику Цесаревичу, данной при восшествіи Государя Императора на престолъ, произошло нѣкоторое замедленіе, такъ что манифестъ о ней вышелъ уже чрезъ три мѣсяца послѣ кончины прежняго Наслѣдника. „Повтореніе присяги Государю Императору, по моему мнѣнію,—писаль, въ виду заключавашагося въ сѣмъ затрудненіи, къ оберъ-прокурору св. синода генераль-адыютанту А. П. Ахматову въ маѣ святитель Филаретъ,—было бы несообразностію. Если присяга повторяется: то это значить, что предшествовавшая присяга признается уже не довольно сильною ²⁾. Но истина и безопасность требуютъ, чтобы присяга, данная Царю, навсегда признаваема была сильною и неизмѣнно обязательною. Если признана будетъ нужною присяга новопровозглашенному Государю Наслѣднику престола: то моментъ, когда Онъ даетъ присягу, будетъ самый удобный для оной. Проектъ сей присяги, болѣе полный, при сѣмъ прилагаю. *Боже, суди Твой Цареву даждь, и правду Твою Сыну Цареву*“ ³⁾. Предложенный святителемъ проектъ присяги новому Наслѣднику имѣлъ такой текстъ: „Я нижеименованный, пребываю неизмѣнно вѣрнымъ присягѣ Всемилостивѣйшему Великому Государю моему, Императору Александру Николаевичу, Самодержцу Всероссійскому, и Наслѣднику Его, данной при восшествіи Его Императорскаго Величества на престолъ, нынѣ, за послѣдовав-

¹⁾ См. *Письма Фил. къ Акт. IV*, 464. См. *Письма его-же къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ II*, 289—290, и др.

²⁾ У святителя Филарета былъ на виду опытъ уничтоженія силы присяги Цесаревичу Константину Павловичу.

³⁾ *Письма Фил. къ Высоч. Особ. II*, 294.

шею, по неисповѣднымъ судьбамъ Божиимъ, кончиною Наслѣдника Государя Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича, дополнительно обѣщаюсь и клянусь предъ Всевидающимъ и Всемогущимъ Богомъ, что долженъ, хошу и буду и новопровозглашенному Наслѣднику Престола Его Императорскаго Величества, Его Императорскому Высочеству, Государю Цесаревичу Великому Князю Александру Александровичу, съ тою же, какъ и Самому Великому Государю Императору, вѣрностію, нелицемѣрно служить, во всемъ повиноваться, и за права и преимущества Самодержавія и цѣлость Всероссийскія Державы крѣпко стоять, съ готовностію пожертвовать для сего всею и самою жизнію моею, въ чемъ да поможетъ мнѣ Господь Богъ. Въ утверженіе же сей моей клятвы цѣлую слова и крестъ Спасителя моего. Аминь“¹⁾. А когда присяга новому Наслѣднику была принесена повсемѣстно и когда святитель Филаретъ уже получилъ и Высочайшій манифестъ объ окончательномъ утвержденіи Его Высочества во всѣхъ правахъ Наслѣдника Престола, то отъ 25 іюля 1865 года писалъ министру юстиціи Д. Н. Замятину слѣдующее: „Получивъ отъ вашего высокопревосходительства Высочайшій манифестъ о вступленіи Государя Наслѣдника престола Цесаревича Великаго Князя Александра Александровича въ права совершеннолѣтія и о воспріятіи Имъ высокихъ обязанностей, возложенныхъ на Него провидѣніемъ Божиимъ и закономъ престолонаслѣдія, не могу не отозваться словомъ живѣйшей радости, послѣ глубокой скорби. Воскресшая надежда будущаго Россіи да растетъ и высится, и да уготовляетъ вождельные плоды. Да будетъ утѣшеніе Августѣйшихъ Родителей полно и совершенно. Вся благая даровавшая намъ, и во предняя *Боже судъ Твой Царевнѣ даждь и правду Твою Сыну Цареву*“²⁾. И затѣмъ, когда въ августѣ того же 1865 года Государь Императоръ посѣтилъ Москву, то при встрѣчѣ Его въ Успенскомъ соборѣ 15 августа Ему поднесено было привѣтственное письмо недуговавшего стар-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 294—295.

²⁾ Душенов. Чтен. 1882, I, 513.

ца-первосвятителя Московскаго, находившагося въ Геесиманскомъ скиту, въ коемъ оны, между прочимъ, писалъ: „Да хранить всеблагое Провидѣніе Тебя и Твоего Благовѣрнаго Наслѣдника въ вѣрный залогъ единства, твердости, благоустройства, благоденствія Россіи на вѣки“ ¹⁾). На это письмо старца-святителя въ тотъ же день (15 августа) послѣдовалъ исполненный милостивѣйшихъ выражений отвѣтныи Высочайшій рескриптъ слѣдующаго содержания: „Преосвященный митрополитъ Московскій Филаретъ! Посѣщая первопрестольную столицу Мою, я привыкъ постоянно слышать отъ васъ пастырское слово христіанской любви и принимать чрезъ васъ благословіе нашей матери Церкви православной. И нынѣ предъ вступленіемъ, съ Наслѣдникомъ Моего престола, въ священный Успенскій соборъ, Я получилъ ваше письменное привѣтствіе, исполненное благожеланія ко Мнѣ и дорогой для Меня Россіи. Сожалѣю, что состояніе вашего здоровья не дозволило вамъ сдѣлать Мнѣ этотъ сочувственный привѣтъ лично, и молю Бога, дабы возстановились силы ваши и на долго продлились на пользу Русской православной Церкви, которой, въ продолженіе полувѣка, вы служите опорой и украшеніемъ. Поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю всегда къ вамъ благосклонный“ ²⁾). Вслѣдствіе сего рескрипта и въ виду имѣвшаго быть 30 августа тезоименитства Его Величества и Его Высочества новаго Государя Наслѣдника Цесаревича, святитель-витія написалъ Государю Императору слѣдующее всеподданнѣйшее привѣтственное письмо, которое, на ряду съ другими подобными, не даромъ внесено въ разрядъ проповѣдническихъ сочиненій митрополита Филарета: „Благочестивѣйшій Государь! Если Ты нисходишь до смиреннаго въ пустыни ³⁾, то симъ самымъ открываешь изъ пустыни путь восхожденія къ величію Твоего престола. Благговѣрная преданность и благодарность да взыдутъ и припадутъ предъ

¹⁾ Соч. Филар. V, 565. Срав. рѣчь митрополита Филарета Государю Императору 19 августа въ Сергіевой Лаврѣ. Тамъ же, стр. 566.

²⁾ Текстъ этого рескрипта можно видѣть у Сушкова въ его біографіи Филарета, стр. 233—234 и въ Моск. Вид. того времени.

³⁾ Въ Геесиманскомъ скиту.

Тобою. День, который для церкви освященъ именемъ святаго благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго и который Твоимъ именемъ освѣщаетъ Россію, да будетъ свѣтеть и не нарушимою радостію для Тебя, и Твоего Августѣйшаго семейства, и для Россіи нынѣ и на многія лѣта. Благотворно устроила святая Церковь, что каждый сынъ ея въ своемъ имени носить воспоминаніе святаго и добраго, и слѣдственно побужденіе къ святому и доброму. Въ имени святаго Александра заключается воспоминаніе благовѣрнаго князя, который предъ лицомъ невѣрнаго властителя, при угрозѣ смерти, не поколебался исповѣдать свою вѣру, который мудростію отражалъ отъ православія покушенія неправославныхъ, который Невскою побѣдою изъ дали вѣковъ, предуказалъ Твою Невскую столицу ¹⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что при нареченіи твоего имени присутствовала также мысль о Александрѣ I Благословенномъ, который, въ годину испытанія, укрѣпился вѣрою и вѣрою одолѣлъ утѣснителя Европы ²⁾, и сдѣлался ея руководителемъ. Какія возвышающія, достойныя Тебя воспоминанія! Сии воспоминанія займутъ вниманіе сомненнаго Тебѣ, Твоего Благовѣрнаго Наслѣдника: и къ нимъ благознаменательно присоединится имя Александра II, Освободителя. Творецъ и Владыка дней и вѣковъ, да продолжитъ изливать свой благодатный свѣтъ на дни Твои, Благочестивѣйшій Государь, и Твоей Благочестивѣйшей Супруги, и Твоихъ Благовѣрныхъ Чадъ, дабы свѣтъ благихъ и благотворныхъ дѣяній, принося счастье настоящему, оставилъ свѣтлую память и грядущимъ родамъ“ ³⁾. Унаслѣдовавъ Престоль Россійской Имперіи послѣ кончины Своего Августѣйшаго Брата, Цесаревичъ Великій Князь Александръ Александровичъ сдѣлался и Женихомъ Невѣсты бывшаго Наслѣдника, принцессы Датской Дагмары, въ православіи Великой Княгини Маріи Теодоровны, которая уже успѣла искренно полюбить Августѣй-

1) Т. е. С.-Петербургъ.

2) Наполеона I.

3) *Соч. Филар.* V, 566—567. На это письмо отъ 30-го же августа послѣдовалъ новый, также чрезвычайно милостивый отвѣтный Высочайшій рескриптъ, тогда же напечатанный въ газетахъ.

шее Семейство Россійскаго Императорскаго Дома и которую также успѣли горячо полюбить члены сего дома, особенно же новый Государь Наслѣдникъ Цесаревичъ, на котораго и она перенесла всю нѣжность любви своей послѣ кончины Его Августѣйшаго брата. Сентября 17 дня 1866 года состоялся торжественный въѣздъ въ С.-Петербургъ Ея Королевскаго Высочества, Высоконареченной Невѣсты, принцессы Датской Маріи-Софіи-Фридерики-Дагмары и затѣмъ слѣдовали торжества предбрачныя, которымъ особенно благопріятствовала и и какъ бы соотвѣтствовала прекрасная погода. Все это вызвало у не безъизвѣстнаго и Двору поэта (Ө. И. Тютчева) ¹⁾ слѣдующія высокохудожественныя строки-стихотворенія, подъ заглавіемъ: „Сентябрь, 1866 года“:

„Небб блѣдно-голубое
 Дышетъ свѣтомъ и теплою.
 Что-то радостно—родное
 Дышетъ, свѣтится во всемъ.
 Воздухъ, полный теплой влаги,
 Зелень свѣжую поить
 И привѣтственные флаги
 Зыбью легкою струить.
 Блескъ горячій солнце съѣтъ
 Вдоль по Невской глубинѣ.
 Югомъ блестя, югомъ вѣтъ,
 И живется какъ во снѣ..
 Все привольнѣй, все привѣтнѣй,
 Умалющійся день.
 И согрѣта нѣгой лѣтней
 Вечеровъ осеннихъ тѣнь.
 Ночью тихо пламенѣють
 Разноцвѣтные огни ²⁾..
 Очарованныя ночи,
 Очарованные дни!..
 Словно строгій чинъ природы
 Уступая права свои
 Духу жизни и свободы,
 Вдохновеніямъ любви..
 Словно вѣкъ ненарушимый
 Былъ нарушенъ вѣчный строй
 И любившей и любимой

¹⁾ Его дочери занимали немаловажныя должности при Дворѣ, при воспитаніи Августѣйшихъ дѣтей Государя Императора.

²⁾ Иллюминація.

Человѣческой душой..

Въ этомъ солнечномъ сянѣ,
Въ этомъ небѣ голубомъ
Есть улыбка, есть сознание,
Есть сочувственный приемъ

.
И живое увлеченье,
Съ благодатью чистыхъ слезъ,
Къ намъ зашло, какъ откровенье,
И во всемъ отозвалось....
Небывалое доселѣ
Понялъ вѣщій нашъ народъ;
И „Дагмарина ведѣла“
Перейдетъ изъ рода въ родъ“¹⁾.

Бракосочетаніе Высоковареченныхъ Жениха и Невѣсты назначено было (и состоялось) на 28-е октября. Въ виду этого великаго событія, маститый старецъ-святитель Филаретъ привѣтствовалъ Его Императорское Высочество Государя Наслѣдника слѣдующимъ письмомъ отъ 23 октября: „Благовѣрный Государь! Единодушно со вѣренными мнѣ Московскимъ духовенствомъ и духовною паствою, искреннимъ вѣрноподданническимъ чувствомъ побуждаюсь смиренно привѣтствовать Ваше Императорское Высочество со вступленіемъ въ благословенный бракъ съ избранною Вами достойною спутницею Вашей жизни, Государынею Великою Княгинею Марією Θεодоровною. Важенъ супружескій союзъ. Ему вѣрено Богомъ продолженіе бытія рода человѣческаго. Еще особеннымъ образомъ важенъ супружескій союзъ Вашего Императорскаго Высочества: ему вѣрено провидѣніемъ Божиимъ продолженіе царствующаго рода. Вѣрѣ Вашей предлежитъ обѣтованіе Авраамово: *царіе изъ тебе изыдутъ* (Быт. 17, 6) въ преемственномъ потомствѣ. Всѣ вѣрные сыны и дочери православной церкви въ Россіи, соединяя свою радость съ радостію Твоего сердца, соединяютъ съ Твоею молитвою свои молитвы, да будетъ супружескій союзъ Вашъ полонъ чистой и совершенной любви, да будетъ онъ вождельными плодами своими во всегдашнее утѣшеніе Августѣйшимъ Родителямъ Вашимъ, да будетъ счастье семейственной жизни Вашей об-

¹⁾ См. *Моск. Вѣдом.* 1866 г., № 201, за 25-е сентлбря.

легченіемъ подвиговъ Вашей Царственной жизни“¹⁾. Кажется, нѣтъ надобности добавлять, что всѣ молитвенныя благожеланія святителя Московскаго, выраженные въ заключеніи сего письма, исполнились въ точности за истекшее доселѣ двадцатипятилѣтіе супружеской жизни Августѣйшей Четы²⁾. А въ то время Его Императорское Высочество Государь Наслѣдникъ Цесаревичъ, отъ Себя и отъ Своей Августѣйшей Супруги, удостоилъ святителя Московскаго, въ отвѣтъ на его письмо, слѣдующимъ рескриптомъ отъ 3 ноября 1866 года: „Въ самый день бракосочетанія Моего, получивъ привѣтствіе вашего высокопреосвященства, поспѣшаю выразить вамъ какъ отъ Себя, такъ и отъ Государыни Цесаревны искреннюю Нашу признательность за вознесенныя молитвы къ Господу Богу о Нашемъ счастіи. Да будутъ услышаны Всемогушимъ эти молитвы старѣйшаго и достойнѣйшаго іерарха Русской церкви, да будетъ Намъ дано споспѣшествовать благоденствію Благочестивѣйшихъ Родителей нашихъ и заботамъ чадолюбиваго Нашего Отца и Монарха о горячо любимой Россіи. Поручая Себя молитвамъ вашимъ, останусь навсегда глубоко васъ уважающимъ“ и проч.³⁾ На свѣтлой недѣлѣ 1867 года, послѣдняго года жизни святителя Филарета, Государю Императору благоугодно было познакомить Высоконовобрачную Цесаревну съ первопрестольною Москвою. вмѣстѣ съ Государемъ Наслѣдникомъ Цесаревичемъ, съ Государынею Цесаревною и Великимъ Княземъ Владиміромъ Александровичемъ Его Величество прибылъ въ Москву и 22 апрѣля, по исконному обычаю, посѣтилъ Успенскій соборъ. За болѣзнію, митропо-

¹⁾ *Сочин. Филар.*, V, 569.

²⁾ Не говоря о другихъ достоподражаемыхъ чертахъ супружеской жизни Августѣйшей Четы, въ которыхъ видно исполненіе благожеланій святителя Филарета, даже и со стороны чадородія, какъ одного изъ „вождедѣйныхъ плодовъ“ Ея супружескаго союза, Она уже успѣла доставить утѣшеніе „Августѣйшимъ Родителямъ“ рожденіемъ (до 1880 г.) четырехъ Чадъ.

³⁾ Этотъ весьма милостивый рескриптъ былъ также напечатанъ въ газетахъ того времени. См. текстъ его также у Сущкова въ *Этнисканъ о жизни и времени м. Филарета*, стр. 252. Подлинникъ сего рескрипта святитель Филаретъ отдалъ на храненіе, вмѣстѣ съ другими подобными документами, въ Сергіеву Лавру, о чемъ см. *Письма Филар. къ Антон.* IV, 499.

лить Филаретъ не могъ лично встрѣтить Ихъ тамъ и представилъ Имъ лишь письменное, обращенное къ Государю Императору, привѣтствіе слѣдующаго содержания: „Благочестивѣйшій Государь! Пророкъ, изобразивъ счастье отца семейства свѣтлою чертою: *сынове твои, яко новосажденія масличная*, вслѣдъ затѣмъ произнесъ законъ, по которому сіе счастье даруется Провидѣніемъ Божиимъ. *Се тако благословится целотѣкъ бояйся Господа*. Видимо сіе благословеніе надъ Тобою. Благочестивѣйшій Государь! Се, близъ Тебя, Твой благовѣрный Сынъ и Наслѣдникъ, уже не только цвѣтущій, *яко новосажденіе*, но и готовый приносить плоды высокаго служенія Тебѣ и Твоему царству, и съ Нимъ цвѣтущая Отрасль другой царской семьи, соединенная съ Нимъ священнымъ союзомъ, въ надеждѣ продолженія дарованнаго Тебѣ благословенія. Съ Тобою и еще Твой благовѣрный Сынъ (предваряющій другихъ), уже достигшій въ возрастъ мужа ¹⁾ и недавно давшій обѣтъ свойственнаго Ему служенія Тебѣ и Твоей Державѣ. Свѣтло видитъ сіе срътающая Тебя столица; и гласъ Пророка отражается торжественно въ ея сердцѣ: *се тако благословится Царь! бояйся Господа!* Введи новую, возлюбленную Тебѣ и Россіи благовѣрную Чету во храмъ Твоего царскаго освященія: и отъ вѣковъ въ немъ призываемая и обитающая благодать да осѣнитъ оную, вмѣстѣ съ Тобою, новымъ благословеніемъ жизни и благоденствія, да продолжитъ благословенный садъ Твоего царскаго Дома и во грядущія времена приносить вожделѣнные плоды благочестія, добродѣтели, царственной мудрости, правды, милости и наконецъ счастья семейственнаго и всенароднаго“ ²⁾. Эти новыя молитвенныя благожеланія близившагося къ могилѣ и чрезъ нее къ небу святителя старца мы видимъ также воплѣ осуществляемыми въ жизни и дѣя-

1) Великому Князю Владимиру Александровичу (родился 10 апр. 1847 г.) въ то время уже исполнилось 20 лѣтъ отъ рожденія.

2) Соч. Филар. V, 572—573. Принявъ заочно это привѣтствіе старца—святителя, Государь Императоръ съ молодою четой и Великимъ Княземъ Владимиромъ Александровичемъ посѣтили его въ митрополичьихъ покояхъ, а нѣсколько позже навѣстили его и Великій Князь Алексій Александровичъ. См. Сушкова, *Записки о жизни и времени м. Филарета*, стр. 253.

тельности доселѣ здравствующихъ членовъ Царствующаго Дома, къ которымъ они относились; и да осуществляются они въ нихъ еще и еще многая лѣта молитвами святителя, взрекашаго ихъ!

„Господи, спаси Царя и Россію,—не болящую ли?“—писалъ, какъ мы припомнимъ, святитель Филаретъ по случаю тревожныхъ извѣстій о болѣзни въ Божѣ почившаго Государя Наслѣдника Великаго Князя Николая Александровича. Изъ обзорѣнія внутренней жизни Россіи мы видѣли, что Россія дѣйствительно обнаруживала много болѣзненныхъ симптомовъ, проявившихся особенно въ революціонныхъ вспышкахъ. Но самымъ грустнымъ, безъ сомнѣнія, проявленіемъ этихъ вспышекъ, этихъ стремленій къ разрушенію существующаго порядка управленія былъ рядъ дерзкихъ покушеній на священную жизнь благоговѣйшаго изъ монарховъ, истиннаго благодѣтеля Россіи, Государя Императора Александра Николаевича, Освободителя милліоновъ своихъ подданныхъ. Этотъ рядъ покушеній, бывшихъ дѣломъ не многихъ въ сущности дѣятелей революціонной пропаганды, открылся злодѣйскимъ покушеніемъ 4 апрѣля 1866 года. „Сегодня (4 апрѣля),—гласила телеграмма, въ 4^{1/2} часа по полудни, когда Государь Императоръ, по окончаніи прогулки въ лѣтнемъ саду, сѣдился въ коляску, неизвѣстный выстрѣлилъ въ Его Величество изъ пистолета. Провидѣніе бодрствовало надъ драгоцѣнною жизнью. Государь невредимъ. Злодѣй схваченъ“. „Государя,—дополнено въ другой телеграммѣ,—спасъ крестьянинъ Костромской губерніи, Осипъ Ивановъ Коммиссаровъ; онъ отвелъ руку убійцы въ минуту выстрѣла. Въ театрахъ и на улицахъ безпредѣльное ликованіе. Государь появлялся на балконѣ Зимняго Дворца и затѣмъ ѣздилъ по улицамъ и посѣтилъ Смольный монастырь. Коммиссаровъ возведенъ въ дворянское достоинство“¹⁾). Предсѣдателемъ слѣдственной Коммиссіи по дѣлу о покушеніи назначенъ былъ уже извѣстный патріотъ, подавившій польское возстаніе 1864 года М. Н. Муравьевъ. Слѣдствіе раскрыло, что подъ фамиліей Каракозова,

1) Телеграммы эти распубликованы во всѣхъ газетахъ того времени.

покушавшагося на убійство Царя, скрывался полякъ ¹⁾. Адресы и сочувственныя заявленія Государю Императору о чудесномъ спасеніи жизни Его неслись отовсюду. Святитель Московскій Филаретъ, отъ своего лица и отъ лица ввѣреннаго ему духовенства Московской епархіи, 5 апрѣля, чрезъ намѣстника Лавры архимандрита Антонія и Петропавловской, на Басманной, церкви протоіеря П. М. Терновскаго, представилъ Государю Императору всеподданнѣйшее письмо слѣдующаго содержанія: „Благочестивѣйшій Государь! Благословенъ Богъ вѣрный въ словесѣхъ Своихъ, не дремлющею силою провидѣнія Своего исполнившій и вынѣ свое древнее слово: *не прикасайтесь Помазаннымъ Моимъ!* Сколько преступная, столько же безумная дерзость подняла противъ Тебя руку; но ее невидимо отразилъ Ангель (хотя видимо чрезъ чело-вѣка), и Твоя жизнь и здравіе сохранены, а преступленію попущено сдѣлать только то, чѣмъ оно обличило само себя и повергло позору и правосудію. Благословенъ Богъ, совершившій надъ Тобою, Благочестивѣйшій Государь, Свое древнее слово: *не прикасайтесь Помазаннымъ Моимъ!* Ужасъ вѣрноподданныхъ и скорбь о томъ, что нашелся въ Россіи такой чело-вѣкъ, умягчается только живѣйшею радостію о Твоемъ сохраненіи и благодарною къ Господу молитвою. Такъ послѣ соборнаго благодарственнаго молебствія въ храмѣ святителя Алексія, не вмѣстившійся въ храмъ, но наполнявшій Кремль народъ просилъ, чтобы сіе молебствіе вторично совершенно было среди его, и оно вторично совершенно тѣмъ же соборомъ, со всеобщимъ умиленіемъ и радостію. Вмѣстѣ со мною, все ввѣренное мнѣ Московское духовенство и, не колеблюсь сказать, вся Московская Церковь и ея народъ,—всѣ искреннѣйше привѣтствуемъ Ваше Императорское Величество свѣтлымъ на Васъ знаменіемъ охраняющаго Васъ провидѣнія Божія, не преставая взывать къ Богу: *Господи, спаси Царя!* Святитель Алексій, который въ своемъ храмѣ, близъ своихъ святыхъ мощей, благословилъ Твое вступленіе въ православную Церковь, чрезъ

¹⁾ См. въ газетахъ того времени, особенно въ *Московскихъ Видомостяхъ*. Срав. также *Правосл. Обзоръ* 1883 г. т. III, стр. 565.

свой образъ ¹⁾, освященный на его мощахъ, да преподасть Тебѣ охраняющее благословіе Божіе на грядущія времена Твоей дражайшей жизни“ ²⁾. На это письмо отъ 9 апрѣля послѣдовалъ отвѣтный Высочайшій рескриптъ слѣдующаго содержанія: „Пресвященный митрополитъ Московскій Филаретъ! Принявъ съ благоговѣніемъ присланную Мнѣ вами икону святителя Алексія, искренно благодарю васъ и все Московское духовенство за выраженные чувства вѣрноподданнической преданности. Призванный на царство всемогущимъ Промысломъ, Я возлагаю всѣ Мои надежды на Вседержителя Бога, въ Его же десницѣхъ цари и народы, и глубоко вѣрую, что благое Провидѣніе охранитъ дни Мои, доколѣ они будутъ нужны для дорогой Мнѣ Россіи. Какъ ни тягостна Моему сердцу мысль о покушеніи на Мою жизнь, всецѣло отданную любимому Отечеству, но она исчезаетъ предъ благою Божественною волею, отвратившею отъ Меня опасность; а единодушное сочувствіе ко Мнѣ всѣхъ сословій вѣрнаго Моего народа, со всѣхъ концовъ обширной имперіи, доставляетъ Мнѣ ежеминутныя трогательныя доказательства несокрушимой связи между Мною и всѣмъ преданнымъ Мнѣ народомъ; эта священная связь да останется на вѣки неизмѣннымъ залогомъ силы, цѣлости и единства нашего общаго великаго Отечества. Призываю святую Церковь молиться о благоденствіи и славѣ Россіи. Поручая Себя молитвамъ Вашимъ, пребываю всегда къ вамъ благосклонный“ ³⁾. Кромѣ этого официального рескрипта, Его Величество Государь Императоръ, по поводу того же событія 4 апрѣля, изволилъ написать святителю Филарету, по довѣрію, иное, болѣе конфиденціальное письмо, на которое въ апрѣлѣ же митрополитъ Филаретъ отвѣчалъ слѣдующимъ письмомъ: „Благочестивѣйшій Государь! Въ чертахъ Вапшей руки

¹⁾ Посланные отъ митрополита архимандритъ и протоіерей, кромѣ письма, представили Государю Императору и образъ святителя Алексія. См. Сушкова, *Записки о жизни и времени м. Филар.*, стр. 249.

²⁾ *Соч. Филар.* V, 568—569. См. также у Сушкова, тамъ же, стр. 250 и въ др. изд.

³⁾ Рескриптъ былъ напечатанъ въ *Москов. Вѣд.* того времени. См. также у Сушкова въ помянутомъ его сочиненіи, стр. 250—251.

и утѣшительно и назидательно взираю на черты Вашего духа. Господь да продолжить осѣнять Вашу вѣру, одушевлять любовь. Укрѣпить ¹⁾ упование и преданность волѣ Его святой. Мы еще подъ сильнымъ вліяніемъ 4 дня апрѣля. Москва продолжаетъ молиться о Государѣ въ разныхъ мѣстностяхъ, на открытомъ воздухѣ, въ большихъ собраніяхъ народа. Справедливо изволите разсуждать, что событіе 4 апрѣля попущено на насъ за оскудѣніе вѣры и за разслабленіе правовъ. Но, по милости Божіей, это еще не наказаніе, а вразумленіе. Провидѣніе, чрезъ событіе, сказало намъ: вы достойны страшнаго наказанія; и оно было на единъ волосъ отъ васъ; возбудитесь исправленіемъ и милосердіемъ; исправьтесь. Послушаемся ли мы? Тяжель заботливый вопросъ. Заботливая мысль Вашего Величества о томъ, что Н... ²⁾ не принадлежитъ къ православной церкви, свойственна любви къ православію и къ присной душѣ. Да принесетъ оную душа Ваша въ молитвѣ мирной Спасителю всѣхъ: и да почіетъ въ безмолвіи предъ Его премудростію и милосердіемъ, не испытавъ судьбы Его. Богать Онъ милостію и средствами спасенія вѣрующихъ. Можетъ быть, не неблаговременно теперь представить Вашему вниманію событіе, довольно вѣрно мнѣ извѣстное. Недавно жила въ Москвѣ одна больная ³⁾, искренно преданная православію, которой по временамъ видѣлись нѣкоторые усопшіе и съ нею молились, подкрѣпляли ея терпѣніе, а иные просили молитвъ о себѣ. Однажды между ними она увидѣла протестантскаго пастора, котораго прежде знала въ одномъ изъ южныхъ городовъ Россіи, который очень благорасположенъ былъ къ православію, но остался не присоединеннымъ къ православной церкви. Видящая спросила его: „за чѣмъ ты здѣсь? Ты не нашъ“. Онъ отвѣчалъ: „нѣтъ, вашъ;

¹⁾ Иное чтеніе: «Укрѣпите» (въ *Собр. мѣнѣй и отзывовъ м. Филар.* V, 881) намъ кажется менѣе правдоподобнымъ.

²⁾ Въ *Собр. мѣнѣй и отзыовъ м. Филар.* V, 881 прямо: «Сестра Ваша».

³⁾ Это—бѣдная дворянка Харьковской губерніи Ю. Н. Петрова. Пріѣхавши въ 1841 году въ Москву для излеченія своей тяжелой болѣзни, она здѣсь 26-го ноября 1851 г. скончалась. О ней митрополитъ писалъ къ Лаврскому намѣстнику, арх. Антонію отъ 11 окт. 1855 г. (*Письма Филарета къ Антонію* часть III, стр. 351 и сл. № 1056). *Примѣчаніе преосв. Саввы, архіеп. Тверскаго.*

въ предсмертные часы моей жизни мнѣ явился преподобный Сергій, и помазалъ меня святымъ мѣромъ⁴. Можно ли утверждать, что это истина? Но и напротивъ можно ли доказать, что это мечта?—Въ преданности переносимыя страданія Ваши и болѣзнь да пріймѣтъ Господь, какъ жертву, Ему благоугодную и всеспасительную.—Облегченіе скорбей, истинное утѣшеніе и пребывающее благословеніе Божіе Вамъ и высокому Семейству Вашему смиренно призываю. Мое слабое здравіе не доставитъ силы Вашему Величеству; какъ требуете отъ меня свѣдѣнія, то доношу, что оно весьма неудовлетворительно для моихъ обязанностей. Но слава Богу о всемъ¹) По поводу событія 4 апрѣля, кромѣ молебствій²), были дѣлаемы разныя предположенія объ устройствѣ иконъ, часовень и т. д. На всѣ предположенія подобнаго рода, дошедшія до свѣдѣнія митрополита Филарета, онъ отвѣчалъ то согласіемъ, то ограниченіемъ, а то и совершеннымъ отклоненіемъ ихъ, въ случаѣ несообразности ихъ въ какомъ либо отношеніи³). Но вотъ едва минулъ годъ со времени перваго покушенія на жизнь Государя Императора, какъ въ бытность Его Величества въ Парижѣ 25 мая 1867 года на его жизнь слѣдано было вторичное покушеніе и опять рукою поляка (Березовскаго), при чемъ снова десница Всевышняго (хотя опять чрезъ человѣка) спасла драгоценную жизнь Монарха. Святитель Филаретъ и въ этомъ случаѣ успѣшилъ распорядиться принесеніемъ благодарственнаго Господу Богу соборнаго молебствія о чудесномъ избавленіи Государя Императора отъ грозившей Ему опасности⁴). Но уже самое повтореніе покушенія на жизнь священной Особы Государя

¹) *Письма Филар. къ Высоч. Особ.*, издан. архіеписк. Твер. Саввою, I, 11—13. Тверь, 1868 и *Собр. мѣн. и отвѣ. м. Филар.* изд. тѣмъ же преосв. Саввою, V, 881—882. Москва, 1887—1888.

²) По сообщенію Н. В. Сушкова (*Записки о жизни и врем. Филар.* стр. 250), въ Москвѣ было до 69 молебствій о спасеніи жизни Цари. Тоже было, конечно, и въ другихъ мѣстахъ.

³) См. для сего *Собр. мѣн. и отвѣ. Филар.* V, 869 и дал. 977 и дал. 888 д., 937 и дал.; *Ут. въ Общ. Ист. и древн.* 1874, IV, стр. 135—136 и др.

⁴) См. *Письма Филар. къ Ачтон.* IV, 524. Срав. *Собр. мѣн. и отвѣ. Филар.* V, 977 и дал.

Императора показывало, что болѣзнь, о которой, въ отношеніи къ Россіи, говорилъ прозорливый старецъ-святитель Московскій, была какъ бы хроническою. И она подлинно была таковою, что доказали дальнѣйшія покушенія на ту же драгоцѣнную жизнь, наконецъ (въ 1881 году) отнявшія ее у Благодѣтеля, Освободителя милліоновъ не только русскихъ, но и родныхъ имъ славянъ Балканскаго полуострова. Къ счастью для святителя Московскаго и для его царелюбивою души, очи его не видѣли уже и уши его не слышали этихъ дальнѣйшихъ покушеній. Въ годовину втораго покушенія онъ мирно отошелъ ко Господу.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пістєтє вообрєн.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1898 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

СЛОВО

въ недѣлю Свв. женъ Мүроносиць.

Въ лицѣ Свв. женъ Мүроносиць церковь представляетъ достоподражаемые образцы любви николи же отпадающей (1 Кор. 13, 8). Служа Иисусу Христу во время Его земной жизни (Мар. 15, 41), онѣ не оставили своей любви къ Нему и по смерти Его. Онѣ сопутствовали Ему въ послѣднемъ восхожденіи Его въ Іерусалимъ на страданія; онѣ, вмѣстѣ съ Пречистою Матерью Его, стояли на Голгоѣѣ у креста Его (Іоан. 19, 25. Мат. 27, 55—56); онѣ, отложивъ всѣ заботы, требовавшіяся наступавшимъ праздникомъ пасхи, были неотлучными свидѣтельницами снятія со креста и благочестнаго погребенія пречистаго тѣла Его (Мар. 15, 47). Но любовь ихъ ко Христу простерлась далѣе. Кто это *зѣло рано* спѣшить ко гробу всѣми покинутаго Страдальца? Все тѣже благочестивыя жены. Купивъ ароматы, онѣ спѣшать съ ними ко гробу своего учителя, чтобы, по священному обычаю іудеевъ, умаститъ имъ тѣло Его и тѣмъ исполнить послѣдній долгъ любви къ Нему. Какая, поистинѣ, трогательная любовь и преданность этихъ дивныхъ женъ, неубоявшихся ни весьма возможнаго преслѣдованія со стороны могущественныхъ враговъ Иисуса, ни зѣло ранней поры и того—наводящаго невольный страхъ—безмолвія, которое окружало гробъ, одиноко лежавшій въ обширномъ саду Іосифа Аримаѣейскаго! Этотъ то подвигъ любви женъ Мүроносиць св. церковь и прославляетъ нынѣшнимъ празднествомъ. Вмѣстѣ съ ними церковь ублажаетъ и Іосифа приснопамятнаго, въ ноци къ Пилату пришедшаго и испросившаго тѣло невиннаго Страдальца для честнаго погребенія въ своемъ саду и уступившаго для сего свой собственный новый гробъ, а также—и Никодима—этого вель-

можу (Іоан. 3, 1) и тайнаго ученика Христова, пришедшаго отдать послѣдній долгъ своему учителю и принесшаго для намащенія тѣла Его составъ ихъ смърны и алая, фунтовъ около ста (Іоан. 19, 39). Въ память сихъ святыхъ, обезсмертившихъ себя трогательною заботливостію о погребеніи пречистаго тѣла Христова и въ собственное назиданіе, скажемъ, братія, о причинахъ всеобщей заботливости людей, проявляемой при погребеніи умершихъ—своихъ-ли то близкихъ, или и чужихъ и даже чужестранцевъ.

Въ то время какъ трупъ животнаго лишь удаляется и бросается въ ровъ или оврагъ, тѣло умершаго человѣка представляетъ собою для людей предметъ священный и потому окружается особыми заботами: его омываютъ, въ нѣкоторыхъ странахъ — намащаютъ благовонными маслами, иногда бальзамируютъ, всегда опрятываютъ... и все это дѣлается съ какимъ-то особеннымъ чувствомъ — точно совершается нѣкое священнодѣйствіе. При тѣлѣ покойника не слышно громкихъ, а тѣмъ болѣе, нескромныхъ разговоровъ, самые враги покойника при видѣ его бездыханнаго тѣла ведутъ себя сдержанно, противное сему тотъ-часъ же было бы остановлено другими; точно по какому-то велѣнію свыше всѣ ведутъ себя чинно, степенно, благоговѣйно. Надъ тѣломъ мертвеца отправляются священныя молитвословія, на него возлагаютъ вѣнки, его лобызаютъ, не смотря на очевидное иногда разложеніе,—дѣлаютъ ему прощальный поклонъ; съ возможною, иногда излишнею даже, торжественностію провожаютъ его до могилы; бережно опускаютъ въ могилу, тщательно ее закрываютъ и воздвигаютъ на ней такой или иной памятникъ. Самыя мѣста, гдѣ погребаются тѣла умершихъ людей, почитаются священными, заботливо охраняются и на нихъ, отъ времени-до-времени, собираются живые, чтобы помолиться на могилахъ умершихъ. И такъ совершается съ глубокой древности во всѣ времена и у всѣхъ народовъ. Послѣдователи различныхъ религій, при всей разности религіозныхъ вѣрованій и міросозерцаній, въ одномъ сошлись — точно сговорились между собой — это въ благочестномъ отношеніи къ тѣламъ покойниковъ: и язычники, и магометане, и древніе и новые іудеи, не говоря уже о христіанахъ,—всѣ чтутъ тѣла умершихъ людей и по своему выражаютъ это. Даже материалисты,

полагающіе, что *нѣтъ у чловѣка преимущества предъ скотомъ* (Еккл. 3, 19), и тѣ не бросають наряду съ трупами животныхъ тѣлѣ умершихъ своихъ единомысленниковъ, а опрятавъ, совершаютъ съ ними погребальныя процессіи и создаютъ надъ ихъ могилами мавзолеи.

Откуда происходитъ такое всеобщее одинаково-почтительное отношеніе къ тѣламъ умершихъ и изъ какихъ побужденій оно вытекаетъ? Оно происходитъ отъ вѣковѣчнаго сознанія людей, что они—дѣти одного общаго прародителя—слѣдовательно братья, и вытекаетъ изъ всеобщаго вѣрованія, что тѣло чловѣка первоначально сотворено руками самаго Создателя міра и уже по тому одному—досточтимо. Выщпаго же стоитъ оно почитанія потому, что служить обиталищемъ души созданной по образу и по подобію Божію (Быт. 1, 27). И вотъ, когда дѣйствіемъ смерти *душа* исходитъ изъ тѣла и *возвращается къ Богу, Который и далъ ее* (Еккл. 12, 7).—почитаніе покойника сосредоточивается на его тѣлѣ—видимомъ останкѣ, съ которымъ такъ тѣсно соединялась отшедшая душа его: почитается содержащее вмѣсто содержамаго, чувствуется тѣло изъ-за обитавшей въ немъ богоподобной души,—храмина изъ-за ея обитателя. Въ частности—возложеніе на мертвое тѣло вѣнковъ, которыми обыкновенно увѣнчиваются доблести ума, воли и сердца, лобзаніе праха, поклоны ему, торжественныя съ нимъ процессіи, сооруженіе памятниковъ надъ нимъ... не было ли бы все это дѣянїями безразсудными, еслибы относилось исключительно къ тѣлу бездыханному и безжизненному, безславному и безобразному, очевидно разлагающемуся и имѣющему обратиться въ горсть праха земнаго? Если же сіи дѣйствїя содержатъ какой смыслъ, то лишь въ приложенїи ихъ къ душѣ безсмертной.

Благочестное погребеніе тѣлѣ умершихъ людей составляетъ высокую добродѣтель погребаящихъ. Накормить алчущаго, напоить жаждущаго, одѣть нагого, прїютить безпрїютнаго... несомнѣнно дѣла добрыя. Но на эти добрыя дѣла нерѣдко подвигаетъ чловѣка видъ живаго страждущаго собрата, его стоны, вопли... Ничего такого не представляетъ собою тѣло умершаго: оно безмолвно, недвижимо, ничего не просить,—оно уже и не чловѣкъ, а лишь сверженная оболочка его, останокъ отъ чловѣка. Приникнуть съ любовью къ этому ос-

танку, благочестно предать его землѣ для вѣчнаго упокоенія— это такой подвигъ благотворенія, при совершеніи котораго присутствуютъ и Ангелы. Праведный Товитъ имѣлъ благочестивый обычай погребать тѣла умершихъ единоплеменниковъ своихъ, и съ такимъ усердіемъ исполнялъ это святое дѣло, что вставалъ для него изъ-за обѣда. За это одинъ изъ семи высшихъ Ангеловъ былъ посланъ Богомъ исцѣлить его отъ неожиданно постигшей его слѣпоты и сказала: *когда ты похоронялъ мертвыхъ, я былъ съ тобою. И когда ты не обмѣнился встать и оставить обѣдъ свой, чтобы пойти убрать мертвого, твоя благотворительность не утаилась отъ меня, но я былъ съ тобою* (Тов. 12, 12, 13).

Можно ли считать законченными наши обязанности къ умершимъ погребеніемъ ихъ тѣлъ? Да, еслибы человѣкъ состоялъ изъ одного тѣла. Но тогда и тѣло не требовало бы заботъ большихъ чѣмъ тѣ, какія прилагаются къ трупамъ животныхъ. Самыя заботы наши о тѣлѣ умершаго человѣка вытекаютъ, какъ сказано уже, изъ уваженія къ душѣ, жившей въ этомъ тѣлѣ. Посему, ограничиваться лишь заботами о тѣлѣ умершаго человѣка, забывая о душѣ его, значило бы дѣлать нѣчто подобное тому, какъ еслибы мы тщательно припрятали одежду сброшенную отшедшимъ въ далекую страну сыномъ или другомъ нашимъ, заботливо оберегали домъ, въ которомъ онъ жилъ, но вовсе не думали о томъ, какъ живетъ тамъ нашему сыну или другу, не терпитъ ли онъ въ чемъ нужды, нельзя ли чѣмъ пособить ему, или, не живетъ ли ему тамъ лучше, чѣмъ намъ, и нельзя ли обратиться къ нему за помощью. Но страна, въ которую переселяются души, невѣдома и мы не можемъ сообщаться съ живущими въ ней? Да, для невѣрующихъ—невѣдома и они, чрезъ свое невѣріе, сами лишаютъ себя средствъ и возможности имѣть общеніе съ этою странюю. Вѣрующіе же не только признаютъ ее, но и *взыскуютъ* (Евр. 11, 14) и, еще живя на землѣ, входятъ въ общеніе съ тѣми, которые предварили ихъ переселеніемъ туда. Въ существованіе такой страны вѣрили и вѣрятъ не только древніе и новые лучшіе мыслители, но и всѣ народы, лишь различно называли ее и представляли ее себѣ. Съ особенною же ясностію и положительностію утверждаетъ это всеобщее вѣрованіе Богооткровенное ученіе христіанское. Такъ

Ап. Павелъ говоритъ: *мы знаемъ, что, когда земной нашъ домъ, сія хижина, разрушится, мы получимъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный* (2 Кор. 5, 1). А самъ Спаситель въ прощальной бесѣдѣ Своей съ учениками сказалъ: *да не смущается сердце ваше... въ дому Отца моего обителей много. А еслибы не такъ, Я сказалъ бы вамъ. Я иду приготовить вамъ мѣсто* (Іоан. 14, 1. 2). Итакъ, несомнѣнно, что какъ души продолжаютъ свое существованіе по выходѣ изъ тѣлъ, такъ существуютъ и мѣста, въ которыхъ онѣ преселяются. Несомнѣнно также, что мѣста эти неодинаковы, а соотвѣтственны нравственному состоянію душъ. Это требуется закономъ вѣчной правды, признается ученіемъ всѣхъ религій и непоколебимо утверждается Словомъ Божиимъ и ученіемъ Церкви Христовой.

Возможно ли общеніе живущихъ на землѣ съ душами отшедшими въ другой міръ? Возможно и несомнѣнно существуетъ. У Бога нѣтъ мертвыхъ, а всѣ—живы (Мат. 22, 32). Церковь Божія, къ которой наравнѣ съ живущими на земли принадлежать и отшедшія души, есть единое, живое и нераздѣльное тѣло Христово, а слѣдовательно, между членами этого тѣла—здѣсь ли они находятся, или въ другой жизни—должно быть извѣстное отношеніе. Отношеніе это, по причинѣ двоякаго состоянія отшедшихъ, двоякое, — одно къ совершеннымъ, святымъ, другое —къ недостойнымъ еще блаженства. Съ тѣми и другими мы сообщаемся посредствомъ молитвы. Къ святымъ обращаемся съ молитвами о помощи, а о несовершенныхъ сами молимся, приносимъ во очищеніе грѣховъ ихъ безкровную Жертву тѣла и крови Христовой, подаемъ милостыню... Непонятно, какъ молитвы наши могутъ проникать въ другой міръ и дѣйствовать на отшедшихъ изъ сего міра? Но мы не понимаемъ дѣйствія и нѣкоторыхъ силъ физическихъ, тѣмъ труднѣе намъ понять дѣйствіе силы духовной, какова пламенная молитва. Понятно ли намъ, наприкладъ, какъ дѣйствуетъ электрическая сила въ телеграфахъ, телефонахъ и проч.? Этого не понимаютъ даже тѣ, которые орудуютъ этою силой, но это не ведетъ ни ихъ, ни насъ къ отрицанію дѣйствія непонятной силы и не мѣшаетъ ей цѣлесообразно дѣйствовать. Что молитвы наши проникаютъ въ

„страну живущихъ и въ селенія праведныхъ“, это доказывається безчисленными примѣрами многообразной помощи отъ угодниковъ Божіихъ—святителя Николая, святителя Митрофана и другихъ, получаемой тѣми, которые обращались къ нимъ съ усердною молитвой. Точно также, отшедшія отъ насъ, но неустоенныя еще блаженства души чувствуютъ наши молитвы къ Богу объ очищеніи ихъ согрѣшеній, радуются, когда творимъ по нимъ милостыни и другія благотворенія и особенно—когда приносимъ за нихъ безкровную жертву. Эти молитвы, милостыни и жертвы способствуютъ имъ очищаться отъ грѣховъ, получать отъ Бога прощеніе оныхъ и переходить въ лучшее состояніе. По сему то св. Церковь, наученная Апостолами, отъ самихъ апостольскихъ временъ постоянно сохраняла обыкновеніе молиться за умершихъ, и на важнѣйшихъ своихъ богослуженіяхъ—литургіяхъ положила три раза возносить моленія о нихъ. Она указала даже дни, въ которые особенно благовременно молиться за умершихъ. А св. Ефремъ Сиринъ, подобіемъ, взятымъ изъ природы физической, изъясняетъ не только возможность, но и образъ благотворнаго дѣйствія нашихъ молитвъ за усопшихъ. Онъ говоритъ, что умершіе имѣютъ такое же сочувствіе съ живущими, когда сіи послѣдніе молятся за нихъ, какое есть въ природѣ между плодами. Такъ, когда отцвѣтаетъ виноградъ на лозѣ, въ то время вино, находящееся въ домахъ, приходитъ въ движеніе; когда нѣкоторыя огородныя овощи, посаженныя въ землю, прозябаютъ, въ то время пускаютъ отростки и находящіяся въ домахъ.

Не престанемъ же, братія, помнить, что благочестнымъ погребеніемъ тѣлъ умершихъ братьевъ и сестеръ нашихъ мы исполняемъ лишь одну и при томъ меньшую часть своего къ нимъ долга. Другой же важнѣйшей нашъ долгъ, это—молитвы за нихъ, милостыни, благотворенія и особенно принесеніе безкровной жертвы, о еже проститися имъ всякому прегрѣшенію ихъ вольному и невольному. Аминь.

Протоіерей Андрей Щелкуновъ.

ЗАПАДНАА СРЕДИСѢВЪКОВАА МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Рульманъ Мерсвинъ почувствовалъ, что данное ему „откровеніе“ какъ будто приводитъ къ выводамъ ошибочнымъ, несогласнымъ съ ученіемъ Священнаго Писанія о томъ, что внѣ Церкви нѣтъ спасенія. Онъ видимо задумался надъ тѣмъ, не сбиваетъ ли это откровеніе его съ истиннаго пути. Этимъ сомнѣніемъ въ истинности выводовъ, къ которымъ приводило мнимое откровеніе, объясняется предложенный мистикомъ воображаемому таинственному Собесѣднику вопросъ: „какъ же некрещенные могутъ получить спасеніе, если Священное Писаніе прямо этого не допускаетъ? „Спасеніе“, по словамъ того-же Собесѣдника, „можетъ достигаться большинствомъ вѣрующихъ различными способами. Однимъ изъ нихъ можетъ служить *особое дѣйствіе*. Если іудей или мусульманинъ сердечно жаляетъ своего спасенія, то *Богъ* воспаляетъ его умъ и *сообщаетъ ему столь совершенное познаніе вѣры* Христовой, что онъ *начинаетъ желать крещенія отъ всей души*. Если крещеніе надъ нимъ видимо не совершается въ этотъ моментъ, не смотря на его пламенное желаніе, то *Богъ невидимо креститъ его ради благочестиваго настроенія Его воли*, т. е. Онъ смотритъ на благочестивое желаніе, рождающееся въ подобномъ челоуѣкѣ, какъ на духовное крещеніе, совер-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 4, 1893 г.

шенное непосредственно Имъ Самимъ; такое крещеніе по дѣйствію равносильно крещенію церковному ¹⁾). Знай, что есть въ вѣчной жизни много мусульманъ и іудеевъ, которые достигли ея такимъ образомъ. Господь часто вѣщаетъ въ сердцахъ простыхъ людей и если-бы они внимали тому голосу, который раздается въ нихъ, то становились бы друзьями Божиими; но они попускаютъ діаволу заглушить этотъ голосъ въ своемъ сердцѣ. Посмотри, какъ міръ повергся въ пропасть безстыдства, ачности, гордости, ненависти. Города, монастыри ими наполнены; священники и міряне равно ими осквернены. Пусть никто не слагаетъ вины на другихъ за свои недостатки! Никогда не было такой необходимости обращать вниманіе на себя! Тотъ, кто захочетъ серьезно выполнить эту задачу, углубится въ себя, тотъ найдетъ въ себѣ довольно силъ, что-бы исправиться. По истинѣ, какъ Богъ могъ-бы сжалиться надъ христіанскимъ міромъ?“ Голосъ замолкъ; видѣніе временно прекратилось и только послѣ значительнаго перерыва стало вновь продолжаться. Изъ глубины долины человѣкъ былъ поставленъ на первую скалу. Отсюда его взоръ былъ устремленъ на всю поверхность земли. Онъ увидѣлъ, что безмѣрная сѣть покрыла міръ; одна только гора съ своими девятью отдѣлами скалъ осталась непокрытою. На одной изъ оконечностей міра показалась ужасная фигура, по высотѣ равняющаяся горѣ, она держала въ своихъ рукахъ цѣпь, которою была привязана сѣть. Она имѣла силу привлечь къ себѣ и уничтожить міръ въ одно мгновеніе. Тогда человѣкъ услышалъ тотъ же самый голосъ, который ему скалъ: „ты здѣсь мимолетно увидѣлъ только отдаленный образъ дѣйствительности. Если-бы ты увидѣлъ самую дѣйствительность, то твое

¹⁾ Quand un juif ou un musulman au coeur droit arrive à sa fin, Dieu illumine son esprit et lui donne une connaissance si parfaite de la foi chretienne qu'il desire le baptême de tout son coeur. Si le baptême ne peut lui être conféré dans ce moment, malgré le desir ardent qu'il en a, Dieu le baptise dans le pieu desir de la volonté et dans sa mort miserable c'est a-dire, il considere le peu desir qu'il a fait naitre dans un pareil homme et les souffrances qu'il lui a envoyées à sa dernière heure comme un baptême spirituel qu'il lui administre lui-même et qui equivant quant à ses effets au baptême de l'Eglise. Jundt, les Amis de Dieu p. 160.

сердце не перенесло-бы столь ужаснаго зрѣлища, оно разорвалось бы отъ страха. Открой свои глаза и посмотри! И онъ увидѣлъ во многихъ мѣстахъ людей, выходявшихъ снизу, которые разрывали тенета сѣти и начинали подниматься на гору. Ихъ наружность была желто-оливковаго цвѣта, и имѣла видъ мертвеца. Раскаяніе пробудилось въ нихъ подъ сѣтью и съ того времени сатана утратилъ свою власть надъ ними. Тѣ изъ нихъ, которые достигли первой скалы, обнаруживали признаки оздоровленія; искреннею исповѣдью они освобождались отъ смертныхъ грѣховъ, которыми ихъ душа была отягчена. Въ то же самое мгновеніе человекъ увидѣлъ въ средѣ находящихся на первой скалѣ безчисленное число такихъ, которые нисходили съ горы и входили подъ сѣть. Въ числѣ другихъ онъ увидѣлъ одну юную дѣвицу, которая при своемъ шествіи увлекала своего отца, мать, служанку и своего духовника, привязанныхъ къ веревкѣ; желая пользоваться удовольствіями міра, она затерялась въ нихъ съ тѣми, которые не старались ее удерживать отъ соблазновъ. Люди, которые остаются на этой первой скалѣ, говорятъ голосъ, по числу далеко превосходятъ лицъ, располагающихся въ другихъ мѣстностяхъ. Они охраняютъ себя отъ смертныхъ грѣховъ изъ опасенія, чтобы не быть ввергнутыми въ адъ. Но они не налагаютъ на себя ни одного изъ тяжелыхъ упражненій въ духовной жизни; ихъ сердце не согрѣвалось любовью къ Богу. Они думаютъ, что имъ возможно служить вмѣстѣ Богу и міру, угождать Господу и не отрѣшаться отъ своей личной воли, отъ избраннаго разъ навсегда образа жизни. Такъ они остаются въ этой временной жизни подлѣ сѣти и подвергаются постоянной опасности впасть во власть сатаны. По смерти они будутъ принуждены проходить длиннымъ и печальнымъ чистилищемъ прежде чѣмъ наслаждаться вѣчную жизнь, гдѣ они получаютъ слишкомъ малую награду¹⁾. Потомъ человекъ преименно переносится на каждую изъ скалъ до вершины горы. По мѣрѣ того, какъ онъ восходитъ, число жителей скалъ уменьшается, но по виду своему они становятся болѣе и болѣе пріятными. Онъ узнаетъ,

¹⁾ Jundt, p. 162.

что временныя испытанія ихъ въ чистилищѣхъ постепенно уменьшаются и награды небесныя возрастаютъ въ своей цѣнности. По виду люди усиливались взлѣзть на скалу, которая возвышалась надъ ихъ головою, но множество изъ нихъ падало опять на ту скалу, съ которой отправлялись, или даже на низъ горы подъ сѣтъ. Мало было такихъ, которые успѣвали достигнуть непосредственно высшей ступени и удержаться тамъ; еще меньше было такихъ, которые взлѣзали на нѣскольکو ступеней безъ передышки. Небесный голосъ продолжалъ: „на второй скалѣ остаются люди, которые приняли твердое и полное рѣшеніе отречься отъ своей воли, какое-бы страданіе имъ не пришлось перенести; съ этою цѣлью они *подчинились* съ самаго начала своего обращенія *вмѣсто Бога другу Божию*, благочестіе котораго имъ извѣстно. Однако въ тотъ моментъ, когда они поднимались еще выше, голосъ сатаны раздался въ ихъ сердцѣ: будьте увѣрены, вы уже далеко отъ міра! Посмотрите, какими вы сдѣлались мудрыми, вы уже не имѣете болѣе нужды ни въ чемъ совѣтъ! Довольствуйтесь тѣмъ состояніемъ, котораго вы достигли: ваша природа очень слаба, очень нѣжна и не перенесетъ тяжкихъ трудовъ, которые ожидаютъ васъ выше! И вотъ, ихъ добрыя рѣшенія уничтожились; они остались тутъ. Видя, что сатана удерживаетъ ихъ на второй скалѣ, друзья Божіи, которымъ они подчинились, не осмѣливаются болѣе давать имъ совѣты изъ опасенія, чтобы руководимыя лица не перестали имъ болѣе повиноваться, чтобы ставши хуже прежняго, они не возвратились въ сѣтъ“ ¹⁾. Жители третьей скалы наложили на себя упражненія болѣе тяжкія; къ несчастью, они дѣлаютъ это только съ цѣлью приобрѣтенія небеснаго блаженства, т. е. ради личнаго интереса ²⁾. Жители четвертой скалы исполняютъ упражненія еще болѣе трудныя съ единственною цѣлію угождать Богу. Къ несчастью, они услаждаютъ себя тѣмъ родомъ жизни, который сами себѣ избрали, не зная, что необходимо отречься отъ своей личной

¹⁾ Jundt, p. 163.

²⁾ Malheureusement ils ne le font que dans l'intention de gagner le ciel, c'est-à-dire dans un but d'intérêt personnel. Jundt, p. 163.

воли. Богъ призвалъ ихъ, они отказываются всецѣло предаться Его волѣ. Жители пятой скалы начали въ угоду Богу жертвовать своею личною волею. Но они не имѣютъ силы постоянно стоять въ этомъ настроеніи и *убить навсегда всякое личное желаніе* ¹⁾. Такъ они всегда падаютъ на четвертую скалу, чтобы взойти нѣсколько времени спустя на высшую ступень. Жители шестой скалы принесли эту жертву. Они безвозвратно отдались Господу и своимъ друзьямъ вмѣсто Бога. Но достигши этой высоты, они видятъ, что другіе люди принимаютъ отъ Бога всѣ откровенія, сверхъестественныя утѣшенія и желаютъ ихъ получать съ своей стороны. Это желаніе показываетъ, что они еще не вполне побѣдили въ себѣ свою эгоистическую природу, ибо они стремятся всегда быть равными другимъ людямъ въ отношеніи къ дарамъ благодатнымъ вмѣсто того, чтобы въ полномъ смиреніи *предоставить Богу исполнить свое дѣло*, въ комъ Онъ хочетъ и какъ Онъ хочетъ ²⁾. Обитатели седьмой скалы восторжествовали надъ этимъ желаніемъ: они всецѣло предались Богу и Богъ сообщалъ имъ даръ своей благодати. Но когда имъ случается получить отъ Бога сверхъестественное откровеніе, или когда они удостоиваются чудесныхъ видѣній, то они не только находятъ во всемъ этомъ чрезвычайное наслажденіе, но усиливаются вызвать повтореніе сверхъестественнаго *особымъ внѣшнимъ средствомъ*—принятіемъ таинства Евхаристіи. Тѣ, которые достигли восьмой скалы, употребили усилія къ ослабленію этого недостатка, хотя и не успѣли въ этомъ исполнѣ. Они довели отреченіе отъ земныхъ благъ дальше, чѣмъ лица, принадлежація къ предыдущимъ степенямъ: они владѣютъ земными благами только насколько это угодно Богу; для Него они удерживаютъ ихъ въ запасѣ, довольствуясь употребленіемъ изъ своихъ средствъ только того, что необходимо для пропитанія и жертвуя Богу большую часть доходовъ, извлекаемыхъ ими. Богатство, такъ употребляемое,

¹⁾ Ils n'ont point la force... de tuer à tout jamais tout desir propre en eux. Ibid.

²⁾ Ibid.

вмѣсто того, чтобы служить препятствіемъ на пути ко спасенію, служить средствомъ приближенія къ Богу. Кромѣ того, они *безусловно отрелись отъ вѣчныхъ благъ и попускаютъ Богу дѣлать изъ нихъ то, что Онъ хочетъ во времени и въ вѣчности* ¹⁾. Потому Богъ не только попускаетъ имъ соверщать небесныя образы подѣ формами видѣній, но посылаетъ имъ по временамъ слабый лучъ, происходящій изъ самаго Начала, открываетъ имъ такія наслажденія, которыя превосходятъ всякое разумѣніе и которыхъ языкъ не можетъ выразить. Безъ сомнѣнія, они *перестали вызывать внѣшними средствами возвращеніе радужныхъ видѣній*, но они не перестали получать въ нихъ особое удовольствіе. Они еще не навыкли въ томъ, чтобы потушить въ себѣ желаніе къ воспроизведенію наслажденія свѣтлыми лучами, которые исходятъ изъ Начала. И Богъ не лишаетъ ихъ своего довѣрія, не скрываетъ отъ нихъ своего лица и не удаляетъ отъ нихъ плѣнительныхъ даровъ своей благодати, ибо они еще *не способны находить свое высшее удовольствіе въ отреченіи отъ всякаго утѣшенія отъ Бога*; они еще *не исполнѣли умерли для самихъ себя и для таинственныхъ желаній своей природы* ²⁾. Девятая скала была расположена на вершинѣ горы. Она была шире всѣхъ другихъ, но тамъ находилось только три человѣка. Чѣмъ можно объяснить, спрашиваетъ человѣкъ, присутствіе такого малаго числа людей на этой скалѣ? Каковъ ихъ образъ жизни? Ему данъ невидимымъ Существомъ такой отвѣтъ. Богъ вовсе не предназначилъ этой скалы для малаго числа людей. Всѣ люди призваны войти туда, но очень немногіе рѣшаются на это. По наружному своему виду, эти избранные люди *оказались очень большими*. Да и могли ли они быть иными послѣ столь труднаго восхожденія? За то по внутреннему сіянію своей природы они сіяютъ подобно ангеламъ. Знай, что въ нихъ не осталось ни одной капли молока и крови, бывшихъ въ нихъ

¹⁾ Ils ont absolument renoncé aux biens éternels et laissent Dieu faire d'eux ce qu'il veut dans le temps et l'éternité. Jundt. p. 164.

²⁾ Ils sont encore incapables de trouver leur plaisir suprême à ne point recevoir de consolation de Dieu; ils ne sont pas encore complètement morts à eux-mêmes et aux desirs les plus secrets de leur nature. Ibid.

прежде; ихъ плотская природа была истреблена и разрушена. *Господь* за ихъ любовь, въ силу которой они принесли Ему въ жертву свои силы и свою плотскую кровь, *далъ имъ* кровь новую, *новую сущность совершенной чистоты*. Твой вопросъ меня по истинѣ удивляетъ: ужели ты не знаешь, что твои естественныя силы въ тебѣ уничтожены, твое сердце и твоя кровь въ своемъ прежнемъ видѣ уже не существуютъ болѣе въ тебѣ?—„Я не знаю ничего, отвѣчаетъ человѣкъ“. „Справедливо“, возражаетъ Невидимое Существо, „ты забылъ это и *твое забвеніе родило въ тебѣ пламенную любовь, любовь опяняющую, божественную, которая тобою овладѣваетъ* ¹⁾. Итакъ, знай, что эти люди исполнили все и готовы перенести радостно всѣ искушенія, всѣ страданія, которыя имъ Богу будетъ угодно послать. Невѣдомые для міра они познали міръ, но они мертвы для міра и міръ мертвъ въ нихъ. *Всякое личное желаніе погасло въ ихъ сердцахъ* ²⁾; славить Бога во всѣхъ дѣлахъ и осуществлять въ полномъ смиреніи образъ Христа въ своей жизни—вотъ въ чемъ ихъ единственное честолюбіе. *Все, чѣмъ Богъ ихъ радуется, что имъ даетъ, или чего лишаетъ, ихъ совершенно не трогаетъ. Ко всему этому они относятся совершенно безучастно* ³⁾; они любятъ въ Богѣ всѣхъ людей равною любовью. Когда Богъ посылаетъ имъ сверхъестественное утѣшеніе, они боятся только того, какъ бы не лишиться данныхъ даровъ. *Они живутъ въ незнаніи и не просятъ о томъ, чтобы имъ было открыто что-либо. Всякій страхъ исчезъ изъ ихъ души* ⁴⁾. Они дошли до истиннаго состоянія че-

1) Ta question m'étonne en verite: ne sais tu donc pas que ta moelle et ton sang ont peri en toi et ont ete consommes?—„Je n'en sais rien“, repondit l'homme. C'est juste, reprit ta voix, tu l'as oublié, et c' est precisement cet oubli qui a fait naitre en toi l'amour ardent, exuberant, divin qui te possede Jundt, les Amis de Dieu. p. 165.

2) Ils sont morts au monde et le monde est mort en eux. Tout desir personnel est eteint dans leur coeur. Jundt, p. 165.

3) Tout ce que Dieu fait les rejouit: quoi qu'il leur donne, quoi qu'il leur enlève, ils demeurent dans un contentement inalterable et dans un desinteresement absolu. Ibid.

4) Ils vivent dans la non-connaissance et ne demandent pas à connaitre quoi que ce soit. Toute crainte a disparu de leur ame... Ils sont les vrais adorateurs du Pere en esprit et en verité. Ibid.

ловѣка; *они истинные почитатели Отца духовъ и истинною.* Потому Богъ любить ихъ такую любовію, что услышитъ молитву ихъ гораздо скорѣе, чѣмъ молитву всѣхъ христіанъ, собранныхъ вмѣстѣ. Какъ бы ни были они малочисленны, въ этихъ послѣднихъ Богъ утверждаетъ христіанство; если бы они оставили міръ, то Богъ немедленно погубилъ бы людей и даль-бы власть сатанѣ поработить живущихъ въ мірѣ въ свои сѣти ¹⁾. „Посмотря на эту дверь въ концѣ скалы, продолжаетъ голосъ, она ведетъ къ Началу. Эти люди не знаютъ, что они достигли почти своей высшей цѣли; они еще не устремили своего взора на Начало и задаются вопросомъ, какъ это сдѣлать; но отовсюду вырывается слабый лучъ божественнаго свѣта, который воспламеняетъ ихъ душу. Богъ по своей мудрости позволяетъ иногда человѣку устремить свой взоръ туда прежде достиженія девятой скалы. Онъ сдѣлалъ это для Павла, который долженъ былъ заплатить за это неизреченное восхищеніе великими страданіями до конца своихъ дней. Иные получаютъ эту чудесную благодать лишь только достигаютъ вершины этой горы, иные, пробывъ тамъ нѣсколько лѣтъ; иные, наконецъ, въ часъ смерти. Тотъ, кто, устремивъ свой взоръ на Начало, утратилъ свое имя, не носитъ болѣе ничего земнаго: *онъ сдѣлался богомъ по благодати, подобно тому, какъ Богъ Истинный—Богъ по природѣ* ²⁾. Итакъ знай, что Господь принялъ во вниманіе совершенное смиреніе твоего сердца и позволяетъ тебѣ устремить свой взоръ на Начало. Подчинись этому благодатному прославленію съ чувствомъ своего недостойнства; предоставь себя волѣ Божіей, ибо для того только, чтобы еще болѣе усовершенить тебя въ смиреніи Онъ дастъ такую великую благодать. Однако знай, что ты предъ своею смертію заплатишь великими страданіями за испытанную радость. Въ тотъ моментъ, когда дѣйствительно

¹⁾ Quelque peu nombreux qu'ils soient, c'est sur eux qu'il laisse reposer ta chretienité; s'ils quittaient ce monde, il ferait aussitôt périr les hommes et donnerait puissance a Satan de retiner filet à lui. Ibid, p. 166.

²⁾ L'homme qui a jeté un regard dans l'Origine a perdu son nom; il ne porte plus de nom terrestre: il est devenu Dieu par grace, comme Dieu est Dieu par nature. Ibid, p. 166.

человѣкъ подчинился волѣ Божіей, дверь Начала открылась предъ нимъ; его взоръ проникъ въ таинственныя глубины Божества ¹⁾. Въ это короткое время онъ испыталъ столь сильную радость, озаренъ былъ столь сильнымъ свѣтомъ, что былъ восхищенъ въ себѣ самомъ и утратилъ всякое званіе здѣсь на землѣ. То, что онъ увидѣлъ и услышалъ, превосходить всякую мысль и не поддается никакому описанію. Когда онъ пришелъ въ себя, то услышалъ голосъ, сказавшій ему: *знай, что ты былъ въ благодатной школѣ, идѣ Духъ святой возопиаетъ истину лично*. Этотъ святѣйшій учитель школы поразилъ твою душу и наполнилъ ее любовью столь опьяняющею, что она изъ твоей души перешла въ твою тѣлесную природу и *преобразила ее* ²⁾. Пробудившееся въ тебѣ желаніе вѣчно страдать муками ада, чтобы освободить души, стонущія въ чистилицѣхъ и перенести ужасную смерть для блага всѣхъ грѣшниковъ—даръ сверхъестественный, который полученъ тобою въ школѣ Духа святаго⁴. Дальнѣйшія частности этого откровенія маловажны, но заслуживаютъ вниманія нѣкоторые практическіе выводы, примѣняемые мистикомъ къ состоянію современнаго общества. Оказывается, что нравственно деморализованное общество должно ожидать себѣ скоро страшнаго суда Божія. Судъ этотъ недалекъ. „Никогда положеніе христіанскаго общества не было столь жалко, какъ теперь. Предупрежденія, которыя Господь посылалъ въ эти послѣднія времена въ видѣ моровыхъ язвъ и другихъ бѣдствій, не повели ни къ чему: но порочное состояніе возрастаетъ со дня на день“. Что же остается обществу дѣлать? Остается искать себѣ спасенія въ друзьяхъ Божіихъ, къ которымъ причисляетъ себя авторъ произведеннаго сочиненія. Никогда не было такъ необходимо каждому человѣку искать друга Божія, къ которому онъ имѣлъ

1) Au moment où l'homme se soumit entièrement à la volonté divine, la Porte de l'Origine s'ouvrit devant lui, son regard penetra dans les profondeurs mystérieuses en Dieu.

2) Sache que tu été à la noble école, où le Saint-Esprit professe en personne. Cet auguste maître d'école a saisi ton Âme dès son arrivée et l'a remplie d'un amour si exuberant qu'il a débordé de ton Âme dans ta nature corporelle et l'a transfigurée.

бы довѣріе, чтобы подчиниться вмѣсто Бога ¹⁾. И такіе руководители теперь существуютъ. Было бы желаніе ихъ отыскать. Какъ въ первые вѣка Богъ посылалъ своихъ двѣнадцать Апостоловъ во всѣ концы міра, такъ Онъ можетъ теперь вызвать новыхъ людей на помощь церкви ²⁾. Теперь особенно необходимо, чтобы человѣкъ, устремившій свой взоръ на Начало, далъ христіанскому міру наставленіе о жизни. Христіанскій міръ презираетъ такихъ людей, которыхъ Богъ допустилъ къ соверщанію Начала, но не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что если бы одинъ изъ этихъ людей получилъ власть управлять людьми по заповѣдямъ христіанскимъ, то эта задача была бы для него легка, ибо *Духъ святыи былъ бы его совѣтникомъ*. Знай, что всякая страна, ввѣренная руководству и управленію такого святаго учителя, была бы обезпечена отъ всякихъ физическихъ и духовныхъ бѣдствій, отъ всякихъ ранъ, которыми Господь скоро поразитъ міръ. Авторъ заканчиваетъ свое сочиненіе новыми грозными предсказаніями о тяжкихъ наказаніяхъ обществу, имѣвшихъ въ будущемъ обрушиться на него въ томъ случаѣ, если оно не исправится, не смотря на сдѣланныя предостереженія.

Таково содержаніе книги „о девяти скалахъ“, которая представляетъ тенденціозную поддѣлку подъ Апокалипсисъ Іоанна Богослова и можетъ быть названа въ извѣстной степени мистическимъ апокалипсисомъ XIV в. Книга эта ясно показываетъ, каковы были взгляды автора на современное состояніе католичества и въ какомъ смыслѣ онъ понималъ реформированіе его. Разоблачая недостатки католическаго міра, авторъ, при всемъ своемъ благоговѣніи къ авторитету Церкви, высшія идеальныя условія религіозно-нравственнаго совершенства видитъ не въ объективныхъ церковныхъ средствахъ, но въ новыхъ этико-мистическихъ условіяхъ, выдаваемыхъ за результаты высшаго знанія, полученнаго въ силу внутренняго божественнаго откровенія. Въ этомъ сочиненіи проводится таже ложная супранатуралистическая тенденція, какой

¹⁾ Ibid. 168.

²⁾ Ibid. 169.

придерживались вообще друзья Божія, или другіе мистики будто непосредственное внутреннее откровеніе можетъ замѣнять собою все, что заключается въ книгахъ, не исключая и книгъ Св. Писанія. Всякое знаніе представляется излишнимъ въ виду того, что на извѣстной степени развитія, такъ сказать, съ необходимою послѣдовательностію человѣкъ можетъ имѣть своимъ совѣтникомъ Духа Святаго, наставляющаго на всякую истину. Значеніе внѣшнихъ объективныхъ средствъ, которыми располагаетъ Церковь, видимо ослабляется. Нельзя признать маловажною выраженную Рудманомъ Мерсвиномъ мысль о томъ, что благочестивое желаніе, или настроеніе возникающее въ душѣ іудея или магометанина, свидѣтельствующее о способности ко вступленію въ царство Христово, равняется при невидимомъ духовномъ озареніи церковному крещенію и уже ведетъ ко спасенію и что такимъ образомъ достигли вѣчной жизни многіе честные іудеи или мусульмане ¹⁾. Здѣсь, въ силу мистическаго спиритуализма, замѣчается явное игнорированіе словъ Іисуса Христа: *еще кто не родится водою и Духомъ не можетъ внити въ царствіе Божіе*. (Іоан. 3, 5). Раздѣляя вѣрующихъ по совершенству на нѣсколько группъ, сообразно съ расположеніемъ ихъ въ откровеніи на девяти скалахъ, Рудманъ къ послѣднимъ группамъ относитъ тѣхъ, которые постепенно отрѣшаются отъ аскетизма и всякихъ внѣшнихъ средствъ. Даже таинство Евхаристіи становится видимо необязательнымъ для тѣхъ счастливецъ, которые возвышаются на послѣднія двѣ скалы. Идеальное совершенство вѣрующаго поставляется въ томъ, что-бы уничтожить свои естественныя силы, отречься отъ своей воли, умертвить въ себѣ всякое личное желаніе, по любви къ Богу отречься отъ всякаго личнаго интереса, даже отъ вѣчныхъ благъ, отказаться отъ мысли получить отъ Бога какое-бы то ни было утѣшеніе, отрѣшиться отъ всякаго страха, любить

¹⁾ Неандеръ справедливо замѣчаетъ въ этомъ мѣстѣ склонность Рудмана Мерсвина къ религиозному синкретизму, обезразличивающему всѣ вѣроисповѣданія. Neander, Allgemeine Geschichte der christlich. Religion und Kirche B. IX 6. 497 Gotha 1865.

Бога опьяняющею любовію, все забывающею. Но такое понятіе о совершенствѣ свойственно только крайнему мистицизму и никакъ не примиримо съ ученіемъ Слова Божія, которымъ требуется отъ вѣрующаго непрестанно возгрѣвать въ себѣ дары Божія (2 Тим. 1, 6), возрастать непрерывно въ любви (Филип. 1, 9), въ благодати и познаніи Христа (Ефес. IV, 13), открывать чистосердечно свои желанія предъ Богомъ въ молитвѣ, прошеніи и благодареніи (Филип. IV, 6), со страхомъ и трепетомъ совершать свое спасеніе (Филип. 11, 12), а при тяжкихъ подвигахъ и страданіяхъ (Лук. IX, 23) не упадать духомъ (Филип. 11, 18), имѣть въ виду, что временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ (Рим. VIII, 18), воодушевлять себя надеждою на полученіе вѣнца въ день Христовъ (1 Корин. X, 25. 2 Тим. IV, 8), на высотѣ совершенства бодрствовать съ оружіемъ правды въ рукѣ (2 Кор. VI, 7. 1 Кор. X, 12) Мате. XIII, 15, Ефес. VI, 12—17) и во всю жизнь творить святыя дѣла (Кол. III, 12. Фил. II, 15. 1 Петр. 11, 11. 12). Надежными руководителями общества въ дѣлѣ религиозно-нравственнаго совершенства въ мистическомъ смыслѣ представляются друзья Божія. Рудманъ Мерсвинъ смотритъ на нихъ высоко, какъ на новыхъ апостоловъ, которымъ можно безусловно довѣряться, вмѣсто Бога. Они выдаются за людей возрожденныхъ, чистыхъ и святыхъ, успѣвшихъ достигнуть послѣднихъ скалъ, возвысившихся до непосредственнаго созерцанія Высшаго Начала и удостоившихся воспріятія Духа святаго, открывающаго имъ всякую истину. Въ дѣйствительности-же это люди больные, обезличенные и духовные автоматы, которые уже по отреченію отъ міра и отъ своихъ естественныхъ силъ, по пассивному отношенію къ Божеству не могутъ быть способными къ плодотворной активной дѣятельности въ пользу ближнихъ. Величайшее самоиѣніе этихъ лицъ служитъ вѣрнѣйшимъ признакомъ того, что они никакъ не могутъ быть поставлены наряду съ истинными учениками Иисуса Христа, никогда не питавшими увѣренности въ достиженіи полного совершенства, при всѣхъ своихъ успѣхахъ въ добродѣтели (1 Кор. X, 26—27; Филип. III, 12). Насколько по своему

восторженному, но пассивному настроенію духа и по своей обманчивой самоувѣренности эти друзья Божіи мало были способны къ благотворной практической дѣятельности, это мы можемъ заключить по характеру самого автора мистическаго апокалипсиса, какъ онъ отразился въ этомъ сочиненіи. Изъ него видно, что въ періодъ своего сочинительства авторъ чрезмѣрнымъ аскетизмомъ такъ истощилъ себя, что не чувствовалъ въ себѣ жизненной силы, или энергіи, или что натуральная кровь какъ-бы изсякла въ немъ. Но въ то-же время онъ дошелъ до такого самообольщенія, что видимо готовъ былъ причислить себя къ числу тѣхъ немногихъ избранныхъ лицъ, которые уже достигли девятой скалы и которые своими заслугами должны были спасти міръ отъ гибели. Онъ воображаетъ себя органомъ Духа святаго, чрезъ котораго возвѣщаются міру новыя истины. По степени особаго приближенія себя къ Богу авторъ мистическаго апокалипсиса выдѣляетъ себя даже изъ среды своихъ сообщниковъ, или сожителей: ему дано право устремлять свой взоръ непосредственно въ глубину Божества, тогда какъ послѣдніе могли быть только по временамъ озаряемы свѣтлыми лучами, исходящими оттуда. Замѣчательно однако, что самъ Рудманъ Мерсвинъ не принялъ на себя роли пропагандиста мистицизма: онъ ограничился только возвышенными фантастическими грезами. Онъ даже призналъ нужнымъ свой апокалипсисъ скрывать въ шкафу до своей смерти. Трудно допустить, чтобы сдержанность обуславливалась смиреніемъ—нежеланіемъ выставить на показъ мнимыхъ благодатныхъ даровъ; но скорѣе можно видѣть въ этомъ малодушіе. Авторъ видимо понималъ, какъ можно судить по его собственнымъ выраженіямъ, что его апокалипсисъ не можетъ быть примиренъ съ Священнымъ Писаніемъ и ученіемъ Церкви; въ силу этого онъ не могъ не предвидѣть опасныхъ столкновеній съ католическою іерархіею. Рудманъ Мерсвинъ предпочиталъ пока скрыть свою книгу даже отъ тѣснаго круга друзей Божіихъ, и въ концѣ своей жизни сдѣлался строгимъ анахоретомъ, не прерывая однако сношеній съ Николаемъ Базельскимъ и другими друзь-

ями Божіими, не измѣняя также своей мистической доктрины ¹⁾).

Смѣлаѣ и рѣшительнѣе дѣйствовалъ Николай Базельскій: до конца жизни своей онъ стремился путемъ пропагандированія мистицизма увеличить число послѣдователей друзей Божіихъ, объединять ихъ и при общемъ ихъ участіи постепенно идти къ нравственному реформированію католическаго общества. Во всѣхъ сферахъ общества онъ имѣлъ значительный успѣхъ. Особенно удивительно, что даже въ сферѣ католической іерархіи находились лица, которыя съ полною готовностью подчинялись Николаю Базельскому, рабски слѣдуя въ своей жизни его совѣтамъ. Къ числу такихъ лицъ принадлежали не одни невѣжественные монахи, которые не могли сознательно отличить догмата отъ обряда, но и просвѣщенные богословы. Таковъ былъ доминиканецъ Таулеръ извѣстный Страсбургскій проповѣдникъ. Онъ уже получилъ громкую славу своими проповѣдями въ Германіи, когда подъ вліяніемъ сношенія съ Николаемъ Базельскимъ пришелъ къ убѣжденію, что стоитъ на ложномъ пути, потому что не возвысился до полного самоотреченія и всецѣлой преданности Богу въ мистическомъ смыслѣ. Долго Іоаннъ Таулеръ, боролся съ собою, пока не созналъ, что простой мірянинъ сталъ выше его по жизни, что этотъ мистикъ, нигдѣ не учившійся, а прошедшій только, какъ ему казалось, школу Духа святаго, шире и глубже понималъ истины вѣры и благочестія, чѣмъ онъ, образованный пресвитеръ, воспитанный въ Парижѣ на схоластической теологіи. Онъ долженъ былъ проникнуться пietetическимъ образомъ мыслей, что проповѣдь можетъ быть дѣйствительною только при личномъ сердечномъ благочестіи проповѣд-

¹⁾ Иначе освѣщается поведеніе Рульмана Мерсвина западными учеными и особенно Жюндтомъ. Ему кажется, вопреки указаннымъ вами фактамъ, что Рульманъ Мерсвинъ колебался придать извѣстность своему сочиненію по особой странности характера, *по смиренію*. Par une bizarrerie etrange de son caractere, il hesite a le communiquer a ses contemporains; il a oublie dans un sentiment d'excessive humilité que c'est pour venir en aide a son prochain qu'il vient de l'ecrir... Personne dans son entourage ne soupçonna jamais de son vivant qu'il avait pu écrire de pareils traités. Jundt, les Amis de Dieu, p. 172.

ника. Въ теченіе двухъ лѣтъ путемъ полного отшельничества, по требованію мірянина, этотъ образованный пресвитеръ готовится къ новому роду проповѣдничества. Онъ во всемъ слѣдуетъ Николаю Базельскому вмѣсто Бога (*an Gottes statt*) И тогда, по отзыву современнаго хроникера, успѣхъ его въ проповѣдничествѣ достигъ неизвѣримой высоты. Такая перемѣна съ Іоанномъ Таулеромъ совершилась на тридцатомъ году, въ 1340 г. Сношенія Николая Базельскаго съ Іоанномъ Таулеромъ продолжались до конца жизни послѣдняго ¹⁾. Николай Базельскій расположилъ также къ мистицизму епископа Іоанна Шафтольгейма, который обращался къ нему за совѣтами, какъ дѣйствовать при томъ трудномъ политическомъ и церковномъ положеніи, при какомъ находилась Германія въ XIV вѣкѣ и получилъ двусмысленное наставленіе „слѣдовать не внушеніямъ своей совѣсти слишкомъ строгой, а озаренію Духа святаго“ ²⁾. По переводѣ на болѣе прямой и понятный языкъ это означало, что епископъ не столько долженъ заботиться о выполненіи своихъ іерархическихъ обязанностей для поддержанія существующаго церковнаго порядка, сколько примѣняться въ своихъ дѣйствіяхъ къ мистической доктринѣ ³⁾. Николай Базельскій имѣлъ также большое вліяніе на священника Николая Лауфена, который съ особеннымъ энтузіазмомъ выражалъ свои чувства преданности мірянину. „Я испыталъ себя“, говоритъ этотъ священникъ въ одномъ изъ своихъ писемъ, „и могу васъ увѣрить, что никогда не имѣлъ столь пламеннаго желанія находиться вблизи васъ, какъ теперь. Если бы мнѣ было приказано перенести всѣ лишенія, питаться только хлѣбомъ и водою, то выполнилъ-бы все съ величайшею радостью, лишь-бы только жить съ вами... Не прези-

1) Schmidt, Nicolaus von Basel, s. 13—17.

2) Jundt, p. 190.

3) Справедливо Жюндтъ придаетъ большое значеніе этому обстоятельству съ цѣлью показать, что мистицизмъ приводилъ къ умаленію іерархическаго авторитета. Ce passage montre tout d'abord que le lecteur des *Augustinus* avait pleinement accepté pour sa personne le ton d'autorité divine, que l'Ami de Dieu avait pris vis-à-vis de lui dans sa lettre. Il en résulte encore que le haut dignitaire épiscopal n'avait pas seulement soumis sa vie spirituelle, mais encore sa conduite ecclésiastique aux conseils, inspirés de l'Ami de Dieu. Ibid. 192.

райте-же жалкаго грѣшника и позвольте мнѣ быть малѣйшимъ изъ вашихъ слугъ“¹⁾). Это самоуничиженіе священника передъ простымъ міряниномъ мистикомъ показываетъ, какую широкую власть имѣлъ послѣдній надъ первымъ. Мистикъ былъ для священника не обыкновеннымъ совѣтникомъ въ жизни, но непогрѣшимымъ оракуломъ, совершенно вытѣсняющимъ мысль о папѣ. Его наставленія до нѣкоторой степени замѣняли для него тотъ нравственный законъ, выраженіемъ котораго служить совѣсть. Самъ Николай Лауфенъ опредѣляетъ далѣе авторитетъ своего руководителя въ такихъ словахъ: „Все, что вы ни прикажете мнѣ, будетъ сдѣлано съ полнымъ спокойствіемъ... Вы можете заставить меня пасти въ полѣ стада скота, или наложить на меня иное послушаніе, какое вамъ заблагоразсудится. Я готовъ повиноваться вамъ, насколько мои слабыя силы позволяютъ это. Поистинѣ, когда я смотрю на то, какое состояніе переживаетъ міръ и испытываю слабость своей природы, я не осмѣливаюсь самъ по себѣ ни на что рѣшиться. Я не знаю, въ чемъ найти успокоеніе и нахожу его только въ полномъ отреченіи отъ себя самого для Бога и для васъ во всемъ. Мнѣ часто случается чувствовать себя лишеннымъ всякаго божественнаго утѣшенія, испытывать въ себѣ великую тоску: тогда мое единственное утѣшеніе состоитъ въ томъ, что-бы перечитывать ваши письма. Думать, что я предоставилъ себя вамъ вмѣсто Бога, и что васъ Богъ обязалъ заботиться обо мнѣ и удовлетворять нуждамъ моей души,— вотъ въ чемъ для меня высшій источникъ радости и утѣшенія, ибо *посль Бога вы составляете то лице, которому я больше всего доверяю здѣсь на землѣ*“²⁾). Во всѣхъ этихъ случаяхъ Николай Базельскій нисколько не стѣснялся присвоивать себѣ полное право руководителя въ религіозно-нравственной жизни,

1) Ibid. p. 265.

2) Penser que je me suis abandonné à vous en place de Dieu, savoir en toute certitude que vous ne pouvez ni ne voulez m'abandonner, que vous m'avez accepté en place de Dieu et que vous êtes obligé et tenu de par Dieu de prendre soin de moi et la pourvoir aux besoins de mon âme, c'est pour moi une grande source de joi et de consolation, car apres Dieu vous êtes la personne en qui j'ai le plus de confiance ici-bas. Jundt, ler Amis de Dieu p. 265—266.

выставляя на видъ для оправданія себя, что и грѣшныя люди могутъ служить орудіями для возвѣщенія воли Божіей. „Божественный Учитель истины, Духъ Св. хорошо говорилъ устами грѣшника Каиафы; Онъ можетъ также говорить и дѣйствовать черезъ меня, бѣднаго грѣшника“. Такъ онъ оправдывалъ свое отношеніе къ Іоанну Шафтольгейму ¹⁾.

Не ограничиваясь увеличеніемъ числа друзей Божіихъ, Николай Базельскій старался объ объединеніи ихъ. Съ этою цѣлью онъ искалъ для нихъ особыхъ убѣжищъ, въ которыхъ они могли-бы безпрепятственно сосредоточиться въ своей жизни. Первымъ такимъ убѣжищемъ избранъ былъ островъ на рѣкѣ Илѣ, вблизи Страсбурга, получившій вслѣдствіе своего положенія между зелеными кустарниками названіе „Зеленаго острова“. Здѣсь Николай Базельскій имѣлъ въ виду образовывать первую колонію мистиковъ, подъ руководствомъ Рульмана Мерсвина. Нужно было, однако, свой планъ прикрыть благовидными цѣлями, чтобы испросить необходимое согласіе на осуществленіе предпріятія со стороны правительства и іерархіи. Новому обществу предполагалось дать характеръ ордена, но таковаго, который бы по организаціи ближе стоялъ къ духовно-рыцарскимъ орденамъ, чѣмъ къ монашескимъ орденамъ въ собственномъ смыслѣ. Конечно, здѣсь могъ совмѣщаться духовный и мірской элементъ совмѣстно, безъ всякаго обязательства слѣдовать строго регулированному подвижничеству. Предполагалось создать домъ убѣжища, куда могли бы стекаться всѣ честные и благочестивые люди, міряне и духовные, рыцари и мѣщане, желавшіе удалиться отъ міра и посвятить себя Богу, не стѣсня себя постоянными монашескими обѣтами. Члены новаго общества могли жить своими собственными средствами просто и честно, довольствуясь двумя трапезами въ день и отличаясь безупречнымъ поведеніемъ. „Въ этомъ домѣ друзья Божіи надѣялись спастись отъ тѣхъ бѣдствій, которыя должны были по ихъ хліастивческимъ по-

¹⁾ Seigneur lecteur, Dieu l'Esprit saint a bien parlé par la bouche du pecheur Caiphe; il peut tout-aussi bien parler et agir par moi, pauvre pecheur, comme l'entend Jundt, p. 189.

нтямъ скоро обрушиться на нечестивый мѣръ. Онъ долженъ былъ служить гнѣздомъ, уготованнымъ Господомъ для того, чтобы сохранить отъ всякаго зла своихъ птенцовъ“¹⁾. Во главѣ этой общины поставлены были священники, которымъ вмѣнялось въ обязанность совершать мессу; впоследствии они были замѣнены монахами—Иоаннитами²⁾. Но различіе между пресвитерами и мірянами на дѣлѣ не проводилось съ строгою послѣдовательностію. Нельзя положительно утверждать за недостаткомъ всѣхъ документовъ, относящихся къ обществу друзей Божіихъ, чтобы міряне совершали здѣсь таинства, но другія богослужебныя дѣйствія они совершали, равно какъ въ правѣ церковнаго учительства не существовало различія между пресвитерами и мірянами. Отношеніе къ Богу каждаго члена, согласно съ общею мистическою доктриною, должно быть личное и непосредственное, а потому подчиненіе пресвитерамъ въ религіозной жизни не было обязательно. Сами пресвитеры, напротивъ, независимо отъ Рудмана Мервина, признавали надъ собою власть Николая Базельскаго, хотя было извѣстно, что онъ мірянинъ. Онъ всегда являлся для нихъ величайшимъ авторитетомъ, какъ „окареннѣйшій учитель“³⁾. И Николай Базельскій утверждалъ своихъ подчиненныхъ въ убѣжденіи, что авторитетъ іерархіи не имѣетъ силы. Въ 1356 году онъ писалъ этой группѣ мистиковъ: „нужно искать не совѣта людей, но только того внушенія, которое истекаетъ отъ Духа святаго и притомъ безразлично происходитъ-ли онъ отъ священниковъ, или отъ мірянъ“⁴⁾. Предполагалось впоследствии расширить и украсить домъ убѣжища новымъ болѣе величественнымъ храмомъ. Но Николай Базельскій былъ противъ этого: „я видѣлъ много го-

1) Jundt, p. 255—256.

2) Эта группа друзей Божіихъ въ современныхъ документахъ прямо означаетъ подъ именемъ Иоаннитовъ; хотя ее никакъ нельзя смѣшивать съ извѣстнымъ духовно-рыцарскимъ орденомъ іоаннитовъ, учрежденнымъ въ періодъ крестовыхъ походовъ, имѣвшимъ свою особую исторію.

3) Jundt, Die Gottesfreunde im vierzehnten Jahrhundert s. 16 fena 1851.

4) Nicht den Rath der Menschen solle man suchen, sondern nur den Rath der aus dem heiligen Geiste fiesst, und da sey es gleichgultig oder „durch paffen oder durch leygen“ komme. Ibid. s. 16.

родовъ, въ которыхъ монастыри пытались превзойти одинъ другаго великолѣпиемъ своихъ храмовъ: но подобныя постройки были предпринимаемы безъ внушенія Духа святаго, какъ и ваша. Въ теченіе тридцати лѣтъ я видѣлъ, какъ Богъ наказывалъ эти безразсудныя предпріятія. Землетрясеніе разрушало большіе соборы съ толстыми стѣнами и величественными сводами... Потому я совѣтую во времена столь бѣдственныхныя не строить каменныхъ зданій, но оставить свой храмъ въ прежнемъ видѣ, покрывъ его простыми досками. Боюсь, что горделивое тщеславіе продиктовало вамъ эту мысль. Теперь я радуюсь, что освободилъ васъ *отъ этого искушенія злыхъ духовъ* ¹⁾. Въ этомъ письмѣ нельзя не видѣть презрительнаго отношенія къ улучшенію внѣшняго общественаго богослуженія, мало гармонирующаго съ мистицизмомъ.

Самъ Николай Базельскій, поселивши колонію своихъ послѣдователей на Зеленомъ островѣ, почему-то не призналъ нужнымъ жить вмѣстѣ съ ними. Онъ, кажется, предпочиталъ окружать свою личность особенною таинственностію, чтобы внушать себѣ большее уваженіе. Жить въ какомъ-нибудь большомъ городѣ—въ родѣ Базеля или Страсбурга, въ которыхъ проявлялось мистическое движеніе съ особою силою, онъ находилъ для себя неудобнымъ. Спустя много времени, онъ съ пятью своими послѣдователями, которые, кажется, были посвящены въ высшія тайны, избралъ для себя особое убѣжище. Это самое естественное обстоятельство представлено въ письмахъ друзей Божіихъ въ особой легендарной формѣ. Долго они молили Бога открыть, гдѣ имъ можно было бы поселиться въ уединеніи. И вотъ, около 1374 года, ночью въ особомъ видѣніи было открыто, что черная собака укажетъ мѣсто, въ которомъ Богу угодно ихъ поселить. Сообразуясь съ этимъ видѣніемъ, друзья Божіи послѣдовали за собакою въ поле чрезъ тропинки и кустарники, чрезъ воду и могилы, достигли до одного города и остановились. Друзья Божіи были сильно перепуганы

¹⁾ Je crains bien, qu'une secrete pensée d'orgueil ne vous ait dicté votre plan: à present je me rejouis de vous voir delivré de cette suggestion de mauvais esprits, Jundt, p. 270.

такимъ неожиданнымъ концемъ своего предпріятія, потому что вовсе не были намѣрены поселяться въ городъ, не представлявшемъ благоприятныхъ условій для сосредоточенной жизни. Однако животное, послѣ нѣкотораго отдыха, повело ихъ далѣе, пока, наконецъ, они не поднялись на гору, въ область австрійскаго герцога на разстояніе двухъ миль отъ другихъ жилищъ. У подошвы этой горы протекалъ прекрасный ручеекъ. Собака стала рыться ногами въ землѣ, прыгала около друзей Божіихъ, пока, наконецъ, они не убѣдились, что найденное мѣсто и есть то, которое имъ опредѣлено для жительства самимъ Богомъ. Предполагаютъ, что такимъ убѣжищемъ послужилъ Герцсвальдъ, вблизи Люцерна ¹⁾.

Эта группа друзей Божіихъ, подъ непосредственнымъ руководствомъ Николая Базельскаго, устроила также на новомъ мѣстѣ домъ для общежитія и часовню. Она еще менѣе была готова подчиняться какому-нибудь опредѣленному уставу; даже уставъ ордена Іоаннитовъ, который формально былъ принятъ въ обществѣ Рульмана Мерсвина, казался стѣснительнымъ. Сожители Николая Базельскаго предпочитали жить безъ опредѣленнаго устава, такъ какъ, при своемъ мистическомъ совершенствѣ, они не могли придавать значеніе какимъ-нибудь опредѣленнымъ аскетическимъ правиламъ ²⁾. Конечно, они показывали видъ, что придерживаются монашескаго подвижничества, но въ дѣйствительности это подвиж-

¹⁾ Сверхъестественность этого факта подлежитъ сомнѣнію уже потому, что въ средніе вѣка было не мало другихъ аналогичныхъ сказаній о подобномъ отысканіи мѣста для поселенія. Такъ въ одной легендѣ говорится о томъ, какъ четыре парижскихъ доктора въ 1201 году, вслѣдствіе видѣнія принуждены были отыскивать себѣ новое мѣсто для своего уединенія и открыли для себя такое мѣсто въ одной скалистой пустынѣ, вблизи Лангреса, причѣмъ вдругъ заструившійся источникъ убѣдилъ, что именно найденное мѣсто опредѣлено Богомъ. Разсказъ о собакѣ также не имѣетъ ничего новаго. Въ сагахъ и легендахъ животныя часто представляются путеводителями, отыскивающими новыя мѣста для основанія городовъ, крѣпостей, храмовъ и часовенъ. Можно думать, что подъ вліяніемъ подобныхъ разсказовъ, друзья Божіи сами стали желать повторенія чего-нибудь подобнаго. Во снѣ воспроизводимо было то, чего желали наяву. Schmidt, Nicolaus von Basel, s. 33.

²⁾ Sie zogen es vor, ohne bestimmte Regel zu leben, da sie, in ihrer mystischen Vollkommenheit, keiner äussern Statuten bedurften. Ibid. s. 95.

ничество было слишкомъ далеко отъ постановленій Церкви. Это особенно проявлялось въ ихъ отношеніи къ поста́мъ: они постились, или не постились, сообразуясь не съ годичнымъ кругомъ постовъ, имѣвшихъ основаніе въ церковной практикѣ, но съ тѣмъ, какъ „*Богъ имъ внушалъ, не придерживаясь определенныхъ дней*“ ¹⁾. Правда, священники читали для нихъ мессу, но и здѣсь замѣчался нѣкоторый произволъ, такъ какъ для совершенія мессы избиралось то, или другое время, по общему усмотрѣнію. Видимо къ общественному богослуженію друзья Божіи относились формально; ихъ болѣе занимали прогулки въ лѣсу ради возбужденія созерцательнаго настроенія духа, бесѣды по поводу экстаическихъ восторговъ и видѣній, разсужденія по поводу бѣдственныхъ обстоятельствъ, переживаемыхъ современнымъ обществомъ, свѣдѣнія о которыхъ получались чрезъ особыхъ пословъ, разсылаемыхъ ими по разнымъ странамъ. Нерѣдко сожители Николая Базельскаго принимали путешествія съ цѣлью оказать вліяніе на религиозную жизнь католическаго общества и поддержать сношенія съ своими единомышленниками. Мы уже знаемъ, что Николай Базельскій постоянно поддерживалъ сношенія съ тою группою друзей Божіихъ, которая поселилась на Зеленомъ островѣ вмѣстѣ съ Рудманомъ Мерсвиномъ. Его заботы состояли въ томъ, чтобы утвердить друзей Божіихъ во внутреннемъ созерцательномъ настроеніи духа и отклонить ихъ отъ внѣшнихъ подвиговъ благочестія. Онъ увѣщавалъ священника Николая Лауфена, видимо колебавшагося отрѣшиться отъ своихъ прежнихъ подвиговъ благочестія, горѣвшаго слишкомъ пылкимъ желаніемъ скорѣе удостоиться особыхъ откровеній и упадавшаго духомъ отъ того, что желаніе его не исполнялось, готовится къ совершенству постепенно, слѣдуя особымъ правиламъ, изложеннымъ въ видѣ алфавита и смиренно предаться Богу въ глубинѣ сердца (*Gott in Grunde lassen*). Вдовѣ одного страсбургскаго гражданина, оплакивавшей потерю мужа и средствъ, Николай Базельскій послалъ въ утѣ-

¹⁾ Sie fasteten oder fasteten nicht, je nachdem er ihnen der Geist eingab, ohne sich an die festgesetzten Tage zu halten. Ibid.

шеніе серебряный ножъ, какъ символъ орудія, указывавшаго на необходимость перерѣзать излишество всякихъ земныхъ благъ и мірскихъ заботъ. Для ободренія всѣхъ мистиковъ, разсѣянныхъ въ Германіи, онъ составилъ особую книгу „о пяти мужахъ“ (Das Buch von den fünf Mannen), въ которой описалъ свои собственные таинственные опыты и опыты сподвижниковъ въ сердечномъ благочестіи, а также выставилъ на видъ то утѣшеніе отъ благодати, которое было ихъ удѣломъ ¹⁾).

Съ 1377 года начался для Николая Базельскаго новый періодъ дѣятельности весьма загадочной и таинственной. Возраставшій упадокъ католической церкви въ связи съ политическими замѣшательствами и физическими бѣдствіями возбуждалъ его мысли, но вмѣстѣ экзальтировалъ его воображеніе въ высшей степени. Въ 1361 году онъ жаловался на злоупотребленія папъ и католическаго духовенства и высказывался, что если положеніе дѣлъ въ католической церкви не измѣнится къ лучшему, то въ нѣсколько лѣтъ церковь дойдетъ до того, что даже мудрѣйшіе люди не будутъ знать, къ чему направиться, пока „Богъ не вразумитъ ихъ сверхъестественнымъ способомъ“. Къ такому печальному выводу приходилъ Николай Базельскій особенно подъ вліяніемъ крайней распущенности католическаго духовенства, вслѣдствіе пребыванія папъ въ Авиньонѣ. Но вотъ, само папство приходитъ къ сознанію главной причины деморализаціи духовенства и къ мысли о необходимости возвратиться въ Римъ. Болѣе благородный и проницательный изъ папъ Григорій XI осуществляетъ это. Тогда нѣкоторые изъ лицъ, враждебно настроенныхъ по отношенію къ папству, умиротворяются. Происходитъ перемѣна и въ настроеніи Николая Базельскаго. Онъ начинаетъ ожидать возстановленія церковнаго мира и порядка законнымъ путемъ, при участіи папы и, думая только объ ускореніи реформы, отправляется въ Римъ съ нѣкоторыми изъ своихъ сотоварищей съ тѣмъ, чтобы въ этомъ смыслѣ подѣйствовать на папу. Допущенный Григоріемъ XI къ аудіенціи,

¹⁾ Ibid. 38—39.

Николай Базельскій съ своими двумя спутниками вступаетъ съ папою въ такую бесѣду. „Святой отецъ! Много грѣховъ и пороковъ распространилось въ христіанскомъ мірѣ; люди всякаго сословія и возраста заражены ими. Эти грѣхи до конца прогнѣвляютъ Бога. Сдѣлайте, что необходимо, для искорененія ихъ“. Папа отвѣчалъ: „я не могу ничего сдѣлать“. Тогда друзья Божіи позволили себѣ напомнить папѣ, что онъ самъ во многомъ виновенъ, ибо своими пороками онъ подалъ поводъ къ соблазнамъ для другихъ. Въ доказательство справедливости своего обличенія они разоблачили предъ нимъ нѣкоторые его тайные пороки, сдѣлавшіеся извѣстными будто бы по особому откровенію. Потомъ они сказали: „знайте-же, св. отецъ, всю правду, если вы не освободитесь отъ своихъ пороковъ и не измѣните жизни, то умрете въ теченіе года“. Это обличеніе крайне возмутило и раздражило папу. Онъ сталъ грозить своимъ непрошеннымъ гостямъ наказаніемъ. Тогда друзья сказали: „св. отецъ, бросьте насъ въ тюрьму, сдѣлайте намъ все, что хотите, но знайте, что мы посланы Богомъ и можемъ подтвердить дѣйствительность этого полномочія особыми доказательствами“. На папу, если можно вѣрить свидѣтельству самыхъ друзей Божіихъ, эти слова подѣйствовали такъ, что онъ сначала предложилъ друзьямъ Божіимъ остаться при немъ, а потомъ, когда со стороны послѣднихъ выражено было на это согласіе, далъ имъ особое полномочіе, при содѣйствіи епископовъ, заботиться о нравственномъ возрожденіи народа, обѣщавъ имъ съ своей стороны приступить къ широкимъ церковнымъ реформамъ ¹⁾. Одобренные папою друзья Божіи письменно стали сноситься съ католическими епископами, возбуждая ихъ къ преобразовательной дѣятельности; своими рѣчами призывали народъ къ покаянію; священники поддерживали ихъ своими проповѣдями. „Тогда былъ великій вопль въ храмахъ“, по отзыву современнаго хроникера. „Весь народъ восклицалъ: „мы готовы сдѣлать все, что отъ насъ потребуется“. Но серьезныхъ послѣдствій въ религіозно-нравственномъ отно-

¹⁾ Jundt, les Amis de Dieu p. 277—304.

шеніи это временное воодушевленіе не имѣло. Католическое духовенство не проявило послѣдовательной настойчивости въ своемъ дѣлѣ. Папа Григорій XI, общавшій реформы, умеръ въ 1378 г., спустя годъ послѣ своихъ общаній. Вслѣдъ за его смертію наступилъ папскій расколъ: явилось двое папъ— Урбанъ VI и Климентъ VII. Друзья Божіи сами проявили какую-то апатію. Они открыто не высказывались за того, или другаго папу. Никто изъ видимыхъ представителей католичества не былъ надѣленъ особыми добрыми качествами,— благочестіемъ, нравственною чистотою и безкорыстіемъ, необходимыми для возрожденія Церкви. Они мало-по-малу теряютъ надежду получить отъ католической іерархіи лекарства для уврачеванія недуговъ міра; теперь они предоставляютъ одному Богу вывести Церковь на путь вѣры и благочестія, хотя бы для этого Ему было угодно прибѣгнуть къ самымъ тяжкимъ наказаніямъ. Но во всякомъ случаѣ они не лишаются надежды на то, что Богъ свою волю по отношенію къ міру откроетъ чрезъ нихъ, какъ чрезъ своихъ избранниковъ и что если суждено міру понести наказаніе, то при ихъ посредствѣ, эти наказанія будутъ Богомъ отсрочены. Считая себя избранными людьми вслѣдствіе буквального примѣненія къ себѣ словъ Іисуса Христа (Матѣ. XXIV, 22), друзья Божіи думаютъ силою своихъ пламенныхъ молитвъ умилостивить Бога и удостоиться особыхъ откровеній касательно будущности міра. Теперь дѣятельность друзей Божіихъ принимаетъ новый фантастическій колоритъ. Николай Базельскій съ нѣкоторыми изъ своихъ ближайшихъ послѣдователей ставитъ себя въ исключительныя условія для полученія особыхъ откровеній. Онъ выдѣляетъ изъ среды друзей Божіихъ семь лицъ, называя ихъ великими тайными друзьями Божіими (*grossen heimlichen Gottesfreundens*). Имъ говоритъ на основаніи видѣній о необходимости совмѣстно предаться пламеннымъ молитвамъ, чтобы чрезъ нихъ узнать волю Божію относительно дальнѣйшей участи міра. Для этого они удаляются въ отдаленную пустынную мѣстность. Эта мѣстность, равно какъ и имена ближайшихъ соучастниковъ Николая Базельскаго, тщательно скрыты. Только предположительно можно сказать, что описываемое

событіе происходило въ гористой альпійской мѣстности, при Вейбергѣ, гдѣ находилась въ скалѣ моленная часовня. Здѣсь друзья молились въ теченіе недѣли отъ 17 до 25 марта. Промежутки, свободные отъ молитвы, заняты были взаимною бесѣдою, примѣнительно къ тѣмъ предметамъ, какіе занимали ихъ воображеніе. Бесѣды эти сами по себѣ не приводили ни къ какимъ опредѣленнымъ рѣшеніямъ. Однако друзья успокаивали себя взаимнымъ увѣреніемъ, что Богъ скоро вознаградитъ ихъ своими откровеніями. И вотъ, по словамъ друзей Божіихъ, дѣйствительно случилось нѣчто необычайное. „Спустя два дня послѣ своего уединенія, когда мы сидѣли при источникѣ, размышляя о нашихъ дѣлахъ, мы услышали необычайный шумъ вѣтра и внезапно очутились въ самомъ густомъ и страшномъ мракѣ. То, что намъ представилось, мы признали за дѣйствіе злаго духа, отвлекавшаго насъ отъ общенія съ Богомъ. Но такъ какъ никто изъ насъ не призналъ себя достойнымъ произносить заклинанія, то мы смиренно предоставили Богу попустить это искушеніе, если оно Ему угодно. Цѣлый часъ продолжалась тьма, но потомъ показался чистый ясный свѣтъ, превосходящій силою и великолѣпіемъ свѣтъ солнца и изъ него раздался невидимый сладкій голосъ, обратившійся къ намъ съ такими словами: „миръ вамъ, любезные братья, не ужасайтесь, я ангелъ, посланный Богомъ, чтобы возвѣстять вамъ, что молитва ваша услышана и ради васъ еще на годъ будетъ отсрочена великая и ужасная гроза міру; но по окончаніи этого года, вы не должны болѣе просить о томъ-же, ибо Отецъ хочетъ исполнить свою волю въ возмездіе за неблагодарность людей къ Его Сыну. Онъ пошлетъ свои наказанія, которыя только и могутъ исправить міръ“.—Голосъ замолкъ и видѣніе прекратилось. Друзья Божіи, по окончаніи своихъ молитвъ, разошлись по своимъ мѣстамъ. Видѣніе это составило содержаніе особаго „Посланія къ христіанскому міру“ (ein Seindschreiben an die Christenheit), которое было написано Николаемъ Базельскимъ и разослано всюду ¹⁾).

Не смотря на предупрежденіе, полученное какъ-бы свыше,

¹⁾ Schmidt, Nicolaus von Basel s. 44—46. Jundt, les Amis de Dieu p. 308—309.

о необходимости прекратить ходатайство объ избавленіи міра отъ казней, друзья Божіи вновь принимаются за прежнее дѣло. Въ теченіе года они сохраняли увѣренность, что Богъ, согласно съ своимъ обѣщаніемъ, пока пощадитъ міръ, а по истеченіи этого года, они условились еще разъ собраться вмѣстѣ. По свидѣтельству Николая Базельскаго, они были побуждаемы къ этому одновременными видѣніями. Въ ночь, наканунѣ Рождества Христова, именно въ 1379 году онъ въ видѣніи получаетъ приказаніе отправиться въ то же мѣсто, гдѣ было первое совѣщаніе. Тамъ онъ долженъ былъ найти двѣнадцать друзей Божіихъ. Такого рода видѣніе повторялось и въ двѣ слѣдующія ночи. Подобнымъ же образомъ будто бы была открыта эта воля Божія и другимъ послѣдователямъ Николая Базельскаго, хотя они жили въ разныхъ мѣстахъ: въ Миланѣ, Генуѣ и въ Венгріи. Къ празднику Пасхи, 22 марта, тринадцать друзей Божіихъ, въ числѣ которыхъ находился и Николай Базельскій, собрались при часовнѣ, устроенной въ скалѣ. Нужно сказать, что Николай Базельскій придавалъ большое значеніе числу „тринадцать“. Въ 1377 году онъ писалъ начальнику своихъ послѣдователей Іоаннитовъ на Зеленомъ островѣ: „число Іоаннитовъ не должно быть болѣе тринадцати; большее число будетъ подрывать достоинство общества“. Изъ этого обстоятельства можно заключить, что въ средѣ друзей Божіихъ, число которыхъ въ описываемый періодъ насчитывалось нѣсколько сотенъ, существовало раздѣленіе на совершенныхъ и несовершенныхъ, и только первые были собственно посвящены въ высшія тайны. Николай Базельскій *парадировалъ* дѣятельность Іисуса Христа: себя признавалъ главою общества, а двѣнадцать избранныхъ членовъ приравнивалъ къ Апостоламъ.

Общество вновь ожидало чудесныхъ откровеній. Предполагалось, что они послѣдуютъ въ праздникъ Пасхи. Наканунѣ этого праздника въ великую пятницу друзья Божіи стали готовиться къ наступленію откровеній постомъ и молитвою. Потомъ всѣ они отправились въ извѣстное уже мѣсто въ лѣсъ, гдѣ за годъ прежде слышался ангельскій голосъ. Теперь они условились, что если послѣдуютъ искуше-

ніа отъ діавола, то чтобы одинъ изъ нихъ по жребію произносилъ необходимыя заклинанія. Бросили жребіи и жребій палъ на того, кто совершалъ богослуженіе въ часовнѣ. „И вотъ теперь они удостоиваются созерцанія дивныхъ вещей. Внезапно показался необыкновенно яркій свѣтъ. Затѣмъ, въ преднесеніи большихъ горящихъ свѣтильниковъ, явились предъ ними женщины, облеченныя въ золотыя одежды, скромно приблизились къ друзьямъ и привѣтствовали ихъ поцѣлуями. Друзья почувствовали, что это искушеніе отъ діавола. Произнесено заклинаніе и женщины исчезли въ вихрѣ вѣтра. Затѣмъ лѣсъ вновь заблесталъ свѣтомъ, но сладчайшимъ и сверхъестественнымъ; теперь явился ангелъ и возвѣстилъ, что во имя Царицы неба и земли друзьямъ Божиимъ будетъ дозволено дѣлать то, что сказано въ небесномъ посланіи, которое сейчасъ спустится къ нимъ и которое каждымъ изъ нихъ будетъ прочитано на томъ языкѣ, какой кому лучше извѣстенъ. Дѣйствительно, друзья Божіи увидѣли какъ предъ ними упало письмо съ неба. Каждый читалъ это письмо на томъ языкѣ, какой былъ болѣе извѣстенъ—его читали на латинскомъ, нѣмецкомъ и еврейскомъ языкѣ. Всѣ читавшіе давали обѣщаніе слѣдовать тому, что въ немъ было написано. Потомъ, когда друзья Божіи, по окончаніи праздника Пасхи, опять собрались въ лѣсъ, они, при вновь возсіявшемъ свѣтѣ, услышали невидимый голосъ, требовавшій отвѣта касательно предпринятаго рѣшенія. Друзья выразили свою полную готовность выполнить то, что заключалось въ таинственномъ посланіи. Посланіе это, не смотря на чудесное происхожденіе, не заключало въ себѣ какого-нибудь необыкновеннаго содержанія. Въ немъ повторялось уже раньше сообщаемое въ откровеніи свѣдѣніе о томъ, что по молитвамъ друзей Божіихъ дается человѣчеству новая трехлѣтняя отсрочка для опредѣленія окончательнаго суда надъ міромъ, но съ условіемъ, чтобы они, какъ избранные ходатаи за человѣчество, посвятили себя въ теченіе этого времени затворничеству. Затворничество это, впрочемъ, не исключало нѣкотораго общенія съ людьми. Большую часть недѣльнаго времени друзья Божіи должны были проводить въ молчанія и только по вторникамъ и четвергамъ послѣ обѣда

могли говорить съ тѣми лицами, которыя обращались къ нимъ за совѣтами и наставленіями въ религиозныхъ дѣлахъ. Въ то же время они должны были исповѣдываться во грѣхахъ и причащаться при посредствѣ особыхъ довѣренныхъ пресвитеровъ. По истеченіи трехлѣтняго срока, имъ обѣщано было отъ Бога новое откровеніе касательно ихъ дальнѣйшей жизни и дѣятельности ¹⁾. Это посланіе по своему содержанію было подобно тому, какое бѣснующіеся еще носили съ собою въ 1349 году и которое читано было толпѣ на площадяхъ при каждомъ публичномъ бичеваніи. Мистическое настроеніе, имѣвшее большую силу въ западно-европейскомъ средневѣковомъ обществѣ, располагало его вѣрить въ сверхъестественное происхожденіе подобныхъ документовъ, какъ вещественныхъ доказательствъ непосредственнаго откровенія божественной воли и потому не можетъ представляться страннымъ, что не было употребляемо никакихъ усилій къ тому, чтобы разоблачать явные вымыслы. Но кѣмъ-бы ни было сфабриковано это посланіе, оно возымѣло свое дѣйствіе. Николай Базельскій съ своими ближайшими друзьями призналъ нужнымъ послѣ этого наиболѣе уединиться съ исключительною цѣлію—посвятить себя на служеніе Богу, или, сообразно съ своею мистическою доктриною, отдать себя въ плѣнь Бору (*sich gefangen zu geben*). Онъ склонялся къ тому-же Іоаннитовъ. Но изъ нихъ безусловно послѣдовалъ увѣщанію Николая Базельскаго Рупманъ Мерсвинъ, который и умеръ въ затворничествѣ семидесяти четырехъ лѣтъ въ 1382 году. По смерти его, найдены были въ запечатанномъ пакетѣ сочиненія, которыя до того времени тщательно были скрываются отъ стороннихъ глазъ. Съ этого времени сношенія между двумя группами друзей Божіихъ прерываются. Всѣ усилія разыскать мѣсто убѣжища Николая Базельскаго оказались безуспѣшными.

По инымъ дополнительнымъ свѣдѣніямъ, Николай Базельскій измѣнилъ затворничеству и снова принялся за распространеніе мистицизма, подъ предлогомъ содѣйствія нравственному возрожденію народа. Но теперь онъ видимо рѣшитель-

¹⁾ Schmidt, Nicolaus von Basel, s. 46. Jundt, p. 315—318.

нѣе сталъ дѣлать выводы изъ своей мистической доктрины о необязательности церковнаго авторитета для озаренныхъ Духомъ святымъ въ стремленіи къ достиженію религіозно-нравственнаго совершенства, о маловажности внѣшнихъ церковныхъ средствъ и постановленій, а также о преимуществѣ озаренныхъ, находящихся въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ предъ церковною іерархіею. Потому неудивительно, если Николай Базельскій былъ признанъ за опаснаго еретика и причисленъ съ своими послѣдователями къ мистической сектѣ Беггардовъ, хотя ученіе послѣднихъ представляетъ самое полное систематическое отрицаніе положительнаго вѣроученія и церковнаго устройства во всѣхъ отношеніяхъ. Николай Базельскій и его товарищи были схвачены въ Вѣнѣ и преданы суду инквизиціи. Привязанные послѣдователями секты Беггардовъ друзья Божіи были осуждены на сожженіе. Старому Николаю обѣщано было снисхожденіе, если онъ отречется отъ своихъ товарищей, но онъ указалъ на смерть, которая одна можетъ только отдѣлить его отъ товарищей съ тѣмъ, чтобы опять соединиться съ ними въ будущей жизни ¹⁾. Одинъ изъ послѣдователей Николая Базельскаго, Мартинъ Майнскій, схваченъ былъ въ Кельнѣ, когда дѣйствовалъ на народъ посредствомъ нѣмецкихъ проповѣдей, попалъ въ руки инквизиторовъ и по осужденію въ ереси, брошенъ въ Рейнъ около 1393 года. Возведенныя противъ него обвиненія имѣютъ тѣсную связь съ доктриною друзей Божіихъ и важны въ томъ отношеніи, что даютъ новый фактическій матеріалъ для восполненія характеристики мистическаго направленія ихъ. Мартина Майнскаго обвиняли, что онъ признавалъ излишнимъ седьмое прошеніе молитвы Господней „не введи насъ во искушеніе“ ²⁾. Это убѣж-

¹⁾ Simulabat homo ille primo poenitentiam, et paratum sese ad errores eju-randos ostendebat; quum vero bini ejus discipuli caperentur, iidemque magistri exemplum imitari nonent, sed in sententiis firmiter perseverarent, ipse ad dimissas jam sententias redibat, seque mori malle cum necessariis suis profitebatur, quam extinctis illis vivere. Schmidt, s. 75. Anon. 30.

²⁾ In ewangeliiis et in oratione dominica non debet stare sic: et ne nos inducas in temptationem, quia negatio non ex Christi doctrina sed ex alia quacumque negligentia. Ibid, s. 68. Sententia gegen Martin von Mainz. 16.

даетъ насъ, что въ силу мистическаго авторитета, друзья Божіи признавали излишнимъ сопротивляться искушеніямъ и готовы были принимать ихъ за дары благодати. Далѣе противъ него выставлены были положенія, что пресвитеръ, впавшій въ грѣхъ, не можетъ совершать таинства ¹⁾, что дѣйствительность таинственной жертвы зависитъ отъ чистоты лицъ, приносящихъ ее. Это ученіе показываетъ, что друзья Божіи, подобно древнимъ донатистамъ, ставили дѣйствительность таинствъ въ зависимость отъ нравственнаго достоинства лицъ, совершающихъ ихъ, что было раздѣляемо и нѣкоторыми схоластиками. Особеннаго вниманія заслуживаетъ, что Бенедиктинскому монаху Мартину Майнскому ставилось въ вину подчиненіе Николаю Базельскому какъ мірянину и уклоненіе отъ постановленій Церкви, отразившееся, между прочимъ, въ совершеніи богослуженія въ часы, избранные по личному усмотрѣнію, что, какъ извѣстно, дѣйствительно практиковалось нѣкоторыми друзьями Божіими ²⁾. Не безъ основанія инквизиція видѣла особенную опасность для Церкви въ самовольномъ предвосхищеніи со стороны Николая Базельскаго учительства въ дѣлахъ вѣры и управленія мірянами, которое было однимъ изъ практическихъ условій, ведущихъ къ уничтоженію различія между мірянами и іерархіею ³⁾. Конечно, нѣкоторые пункты ученія, раздѣляемаго друзьями Божіими, могли быть поняты неточно, или истолкованы превратно, вслѣдствіе чего формулированы были такіа обвиненія, которыя мало имѣли основанія въ дѣйствительности. Такъ Мартина Майнскаго обвиняли, будто онъ утверждалъ, что менѣе опасно допустить убійство, или вступить въ преступное сношеніе съ женщиною, чѣмъ отказать въ повиновеніи мірянину Николаю ⁴⁾. Неспра-

¹⁾ Si nullus in caritate in hoc mundo esset, tunc nullus presbiter sacramenta conficere posset. Ibid. Senten s. 7.

²⁾ Frequenter sine necessitate horas canonicas etiam illis diebus quibus valebas et sicut fecisti, missas celebrare, te dicis sine peccato obmisisse. Sentenz 13.

³⁾ Quidam Laycus, nomine Nicolaus de Basilea, clarius et perfectius ewangelium quam aliquando apostoli et beatus Paulus hoc intellexerit. Sentenz. 5.

⁴⁾ Quod ex iussione ejusdem Nicolai nullo modo, etiam interfeciendo hominem vel cognosendo mulierem, posses peccare. Sentenz. 9.

ведливо приписывать друзьямъ Божиимъ грубый матеріалистическій антиномизмъ, но несомнѣнно, что отреченіе отъ личной воли ради преданности Богу ставилось у нихъ выше всего и нѣкоторые крайніе выводы были возможны. При теоретическихъ же заблужденіяхъ возможны были соотвѣтствующіе недостатки въ жизни. Такъ грубый антиномизмъ могъ иногда казаться, съ ихъ точки зрѣнія, болѣе извинительнымъ, чѣмъ эгоизмъ. Эта мысль нерѣдко облекалась въ ложную парадоксальную форму. Одинъ мистикъ изъ среды друзей Божіихъ выражался, что для него было бы утѣшительнѣе видѣть со стороны своего брата допущеніе прелюбодѣянія, чѣмъ слѣдованіе своей волѣ, отрѣшенной отъ воли Божіей ¹⁾. Но при подобныхъ, хотя и частныхъ выводахъ всегда ли было возможно охранять себя отъ соблазновъ въ жизни?

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Er wäre ihm tröstlicher und lieber, dass einer seiner Brüder mit einem Weibe verfiel, als dass er Eigenschaft in Besonderheit das hiesst, einen eigenen Gott nicht ganz gelassenen Willen, haben sollte. Schmidt, Nicolaus von Basel s. 50.

КРЕЩЕНІЕ ОСТЯКОВЪ И ВОГУЛОВЪ ПРИ ПЕТРЪ ВЕЛИКОМЪ.

(Продолженіе *)).

III.

„Сколько бы не было въ Сибири проповѣдниковъ, писалъ въ Синодъ ок. 1722 г. тобольскій митр. Антоній, всѣмъ было-бы здѣ мѣсто: жатва многа зѣло“.

Послѣдніе два русскихъ патріарха Іоакимъ и особенно Адріанъ мало занимались дѣлами церкви и ровно ничего не дѣлали для распространенія христіанской религіи между язычниками, магометанами и буддистами, населявшими обширную окраину московскаго государства—Сибирь. Между тѣмъ церковныя реформы, такъ сказать, уже стучались въ дверь; необходимость ихъ ясно сознавалась лучшими духовными и свѣтскими чинами. Уже въ Сибири въ разныхъ мѣстахъ между язычниками ходили учителя магометанскіе и буддійскіе и возвращали ихъ въ свою вѣру. Тамъ не было только проповѣдниковъ христіанской религіи; только представители русской православной церкви—патріархи относились къ дѣлу христіанской миссіи въ Сибири съ непонятнымъ и непростительнымъ безучастіемъ! Такимъ бездѣйствіемъ высшая русская духовная власть, какъ бы сама передавала свое право на заботы о церкви и о христіанской миссіи между иновѣрными подданными мос-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 3.

ковскаго государства въ руки власти свѣтской. Подобнымъ положеніемъ дѣла естественно долженъ былъ воспользоваться дѣятельный и энергичный московскій царь. Петръ I-й только что возвратился изъ заграничнаго путешествія и не смотря на то, что его голова была занята серьезнѣйшими и разнообразными государственными дѣлами внутренней и внѣшней политики, онъ въ тоже время думалъ и о дѣлахъ религиозныхъ, о проповѣди христіанскаго евангелія своимъ иновѣрнымъ подданнымъ. Уже въ іюнь 1700 г. онъ даетъ указъ относительно празднои въ то время кафедры Сибирской Митрополіи, въ которомъ читаемъ: „назначить пастыря не только добраго и благо непорочнаго житія, но и ученаго, который могъ бы Божіей помощью исподволь въ Китаѣ и въ Сибири пребывающихъ въ слѣпотѣ идолослуженія и прочихъ законнѣлыхъ въ невѣріи людей приводить въ познаніе и служеніе и поклоненіе истиннаго живаго Бога, и привелъ бы съ собою добрыхъ и ученыхъ непрестарѣлыхъ иноковъ двухъ или трехъ человекъ, которые могли бы научиться китайскому и монгольскому языку“... Петръ хорошо понималъ, что проповѣдь христіанскаго ученія разнымъ язычникамъ только тогда будетъ успѣшна, если предлагать её на ихъ родномъ языкѣ и хорошо также зналъ, къ кому обратиться для выполненія намѣченной имъ задачи, именно, къ малороссійскому духовенству, которое получало образованіе въ Кіевской Академіи. Тогдашній Кіевскій митрополитъ получилъ предписаніе найти достойнаго человека для занятія кафедры Сибирской Митрополіи „въ малороссійской своей области городахъ и монастыряхъ изъ архимандритовъ и игуменовъ или иныхъ знаменитыхъ иноковъ“... ¹⁾).

Насколько Петръ ревностно относился къ дѣлу христіанской миссіи въ Сибири, можно видѣть, между прочимъ, изъ слѣдующихъ фактовъ. Упомянутый указъ данъ былъ имъ то время, когда онъ начиналъ борьбу съ могущественною Швеціей, не имѣя ни регулярнаго войска, за исключеніемъ нѣкоторыхъ полковъ, ни хорошаго вооруженія. А потому начало войны было очень неудачное: осенью этого года русскія войска были разгромлены

¹⁾ П. С. З. Р. И. т. IV № 1800, стр. 60.

подъ Нарвою Карломъ XII. Казалось бы послѣ этого, что Петръ долженъ былъ забыть о христіанскомъ просвѣщеніи сибирскихъ инородцевъ, отложить это дѣло до болѣе благопріятнаго времени, а всѣ свои силы, всё вниманіе сосредоточить на борьбѣ съ внѣшнимъ врагомъ: вѣдь пораженіе подъ Нарвою при иномъ ходѣ сѣверной войны могло окончиться пораженіемъ цѣлаго дѣла, замышляемаго русскимъ монархомъ. Что же мы видимъ на дѣлѣ? Создавая новое войско и новое вооруженіе, Петръ не перестаетъ думать и объ отдаленныхъ своихъ иновѣрныхъ подданныхъ, о проповѣди имъ евангелія. Уже чрезъ три мѣсяца послѣ нарвскаго пораженія онъ даетъ имянной указъ, которымъ дворянину Андрею Городецкому велѣно быть въ Софійскомъ домѣ у архіерея приказнымъ человѣкомъ *для утвержденія и расширенія словесъ Божіихъ*; на софійскомъ дворѣ или гдѣ прилично построить училище поповскихъ, дьяконовскихъ и церковниковъ дѣтей, ребятаокъ учить грамотѣ, а потомъ славянской грамматикѣ и прочимъ на славянскомъ языкѣ книгамъ, и катехизисъ православный. напеч. въ Москвѣ 1696 г., могли совершенно знать и *удостоясь въ чинъ священства народъ учить и многочисленныхъ въ Сибири иноземцевъ, не выдающихъ Создателя Господа Бога, приводить въ познаніе истинной вѣры могли и по тому ко святому крещенію искать расширенія до самаго Государства Китайскаго*“¹⁾.

Но вотъ еще интересное распоряженіе Петра. Въ самомъ началѣ 1702 г. онъ послалъ указъ березовскому воеводѣ, которымъ повелѣвалось послѣднему прислать къ будущей зимѣ 1703 г. въ Москву трехъ или четырехъ человѣкъ шамановъ, „которые бы совершенно шаманить умѣли... везти ихъ бережно и велѣть имъ взять съ собою, что къ тому шаманству надобно и ихъ не стращать, а сказать, что имъ будетъ наше великаго государя жалованье“. Конечно Петръ выписывалъ шамановъ вовсе не для того только, чтобы посмотреть на ихъ комедіанство; нѣтъ, онъ несомнѣнно имѣлъ въ виду серьезныя цѣли. Шаманы, какъ мы выше говорили, пользовались огромнымъ вліяніемъ среди вѣрующихъ язычниковъ и, если бы уда-

¹⁾ Чт. Общ. Ист. и Древн. 1863 г. кн. IV см. „Челобитная Филофея“ стр. 25.

лось обратить ихъ въ христіанство, научить божественнымъ истинамъ, то они на родинѣ своей могли бы оказать великую услугу дѣлу христіанскаго просвѣщенія березовскихъ остяковъ. Къ сожалѣнію мы не знаемъ—чѣмъ кончился этотъ замыселъ государя. Березовскій воевода отписывалъ: въ нынѣшнемъ 1703 г. января 2 ясачный сборщикъ привезъ въ Березовъ двухъ самоѣдскихъ шамановъ и они въ сѣзжей избѣ были допрошены—вакое за ними есть шаманство. И тѣ шаманы въ бубенъ били и кричали, „а иного де шаманства за ними нѣтъ никакого и я къ Москвѣ послать ихъ не смѣлъ, чтобъ въ проѣздѣ отъ Березова до Москвы тѣхъ шамановъ въ кормѣхъ и подводахъ вашей великаго государя казнѣ лишней истраты не было... а въ другихъ волостяхъ шамановъ не сыскано“. Само собою понятно, что березовскій воевода покривилъ душою. Не говоря уже о томъ, что шамановъ въ березовскомъ уѣздѣ легко можно было найти: они жили при каждомъ капищѣ или кумирнѣ, а эти послѣднія хорошо были извѣстны ясачнымъ сборщикамъ. А привезенные въ Березовъ два шамана не потому не отправлены въ Москву, что не выказали своихъ фокусовъ предъ воеводой, а просто они подкупили его, чтобы освободиться отъ такой далекой поѣздки. Изъ Москвы отвѣчали березовскому воеводѣ, что онъ сдѣлалъ не хорошо, не прислалъ шамановъ въ Москву, и, если впередъ не пришлетъ ради какихъ своихъ отговорокъ, то на немъ будетъ доправлена пеня. Писалъ тому же воеводѣ по указу государя и воевода тобольскій: „чтобъ въ Березовѣ, Бѣлогорѣ и въ Самояди и иныхъ волостяхъ велѣлъ сыскать шамановъ, которые о всякихъ дѣлахъ съ своими болванами говорятъ и ихъ спрашиваютъ и въ томъ шаманствѣ тѣмъ болваны и въ Бѣлогорѣ мѣдный гусь отповѣдь чинять“—велѣлъ такихъ сыскать и прислать въ Тобольскъ безъ всякихъ отговорокъ ¹⁾. Но не смотря на эти повторительные указы, кажется, березовскій воевода не исполнилъ даннаго порученія; по крайней мѣрѣ мы не знаемъ о приѣздѣ въ то время шамановъ въ Москву.

Все это мы говоримъ къ тому, чтобы показать, насколько

¹⁾ Памятники Сиб. Ист. XVIII в. кн. 1, № 62.

сильно занимала Петра мысль о крещеніи сибирскихъ инородцевъ, а дальнѣйшее еще болѣе покажетъ ревность его въ этомъ великомъ дѣлѣ. Между тѣмъ въ это самое время состоялся выборъ лица для занятія кафедры Сибирской митрополи: онъ палъ на человѣка вполнѣ достойнаго Филоея Лещинскаго, настоятеля Брянскаго свѣнскаго монастыря. Лещинскій, по происхожденію малороссъ, родился въ 1650 г., а образованіе получилъ въ Кіевской Академіи. Свое служеніе церкви онъ началъ въ санѣ священника, но скоро овдовѣлъ и принялъ монашество въ Кіево-Печерской лаврѣ. Здѣсь онъ въ качествѣ эконома завѣдывалъ обширнымъ хозяйствомъ Лавры и значить могъ хорошо познакомиться съ хозяйственными дѣлами. Затѣмъ Филоею дослужился до сана архимандрита и сдѣланъ настоятелемъ Брянскаго монастыря. Въ этой должности онъ испробовалъ свои административныя способности. Вообще этотъ человѣкъ былъ достаточно подготовленъ къ занятію кафедры Сибирской митрополи, въ которой царилъ необыкновенный беспорядокъ, а хозяйство тобольскаго архіерейскаго дома, благодаря болѣзни предшественника Филоея—митрополита Игнатія, пришло въ крайнее разстройство.

Въ началѣ января 1702 г. Филоею прибылъ въ Москву, хиротонисанъ въ митрополита Сибирскаго и послѣ хиротоніи немедленно съ нѣсколькими помощниками отправился въ Тобольскъ.

Живя постоянно въ Малороссіи, Филоею трудно было узнать—что такое Сибирь, какъ живетъ тамъ русское христіанское населеніе. Прибывъ же къ своей паствѣ, онъ не могъ не поразиться крайнею нравственною и религіозною ея распущенностью: ему здѣсь пришлось встрѣтиться съ такими явленіями въ нравственной и религіозной жизни русскаго населенія, которыхъ онъ вѣроятно никогда не наблюдалъ. „Отцы со дочерями, а братья съ сестрами, пишеть онъ въ своемъ донесеніи, живутъ блудно и того есть много. Невольно ли архіерею истязовать тѣхъ людей, которые неистово живутъ, спрашиваетъ Филоею, и противно нашей православной христіанской вѣрѣ: церкви Божіей никогда не знаютъ, духовныхъ отцовъ не имѣютъ

и Божественныхъ таинъ не причащаются“¹⁾. Это сообщеніе Филоея показываетъ, что русское сибирское населеніе находилось въ такомъ же нравственномъ состояніи, въ какомъ оно было и при первомъ тобольскомъ архіепископѣ Кипріанѣ, который столь темными красками описывалъ его въ своей грамотѣ къ патріарху Филарету. Но при Кипріанѣ не было еще на Руси раскола, а Филоей встрѣтился въ Сибирѣ съ расколомъ въ развитомъ его состояніи, дошедшемъ до крайнихъ предѣловъ безобразія. Въ сибирскую окраину ссылались главари раскола, его первые піонеры, люди фанатичные, которые смѣялись и издѣвались и надъ обрядами православной церкви и надъ самымъ православнымъ духовенствомъ, все это въ большинствѣ случаевъ проходило имъ въ Сибири совершенно безнаказно. До какой дерзости доходили тамъ раскольники, объ этомъ можно судить по слѣдующимъ фактамъ. Въ концѣ XVII в. одна женщина, принявъ въ церкви Святыя Тайны, выплюнула и публично топтала ихъ ногами; этотъ примѣръ въ Сибири не единственный. Три старика раскольника публично обругали въ первый день пасхи митрополита Павла за то, что онъ совершалъ литургію по новымъ книгамъ; въ 1682 г. раскольники почти весь городъ Тюмень превратили въ пепель, а въ 1687 г. въ первый день пасхи, въ самую заутреню, раскольники подожгли церковь села Каменки и такимъ образомъ погубили до 400 чел. православныхъ. Самосожженія раскольниковъ въ концѣ XVII и начала XVIII вв. были въ самомъ разгарѣ: они сожигали себя съ семействами сотнями и даже тысячами за разъ. Объ этихъ поступкахъ отщепенцевъ православной церкви митрополитъ Филоей легко могъ узнать въ Tobольскѣ, да и самъ могъ наблюдать во время управленія сибирской митрополіей. Ничего подобнаго онъ не видѣлъ въ Малороссіи, и какъ человѣкъ глубоко религіозный и усердный ревнитель православія, не могъ равнодушно отнестись къ расколу. Вотъ почему нечего удивляться, если Филоей предлагалъ Петру самыя крутыя мѣры противъ раскольниковъ. Одинъ пунктъ его „доносительныхъ статей“ царю гласилъ: „Церковныхъ раскольщи-

¹⁾ Арх. М. Ю. Сиб. Прик., кн. № 1402, л. 123.

ковъ, отступившихъ отъ святой церкви и въ упрямствѣ наоборотно стоявшихъ, истребляти, а прочихъ церковныхъ раскольниковъ, гдѣ явятся, всякими наставленьями приводить до соединенія св. Церкви, а не покоряющихся, дома ихъ разграблять на Великаго Государя, а ихъ смерти предавати“. Относительно сибирскихъ раскольниковъ даже Петръ измѣнилъ свои убѣжденія; онъ отличался вѣротерпимостью и религіозныя преслѣдованія были не въ его духѣ. „Господь далъ царямъ, говорилъ онъ, власть надъ народами, но надъ совѣстію людей властенъ одинъ Христосъ“. И въ своихъ указахъ относительно раскольниковъ онъ совѣтывалъ духовнымъ властямъ: „съ противниками церкви съ кротостію и разумомъ поступать по апостолу, а не жестокими словами и не отчужденіемъ“. Но расколъ въ Сибири заявилъ себя воинствующимъ и пропагандирующимъ, съ необыкновенною дерзостію относящимся къ господствующей церкви. А извѣстно, что Петръ строго запрещалъ въ Россіи пропаганду, какъ раскольникамъ, такъ протестантамъ и католикамъ и ослушниковъ не щадилъ. Вотъ почему онъ вполне согласился на тѣ мѣры противъ раскола въ Сибири, которыя предлагалъ Филоеѣй. Указъ 1704 г. гласилъ: „раскольниковъ отсылать къ митрополиту, а ему ихъ разговаривать всякими мѣрами накрѣпко, чтобъ они отъ такого дѣла перестали и буде тѣ раскольники придуть въ повиновеніе сибирской церкви и ихъ для исправленія посылать въ монастырь подъ началъ; а которые раскольники на покаяніе не придуть и тѣхъ съ митрополѣя двора отсылать къ розыску въ приказную палату къ боярину и воеводамъ... а по розыску велѣтъ ихъ казнить смертію, жечь ¹⁾. Разспросилъ Филоеѣй и про инородческій міръ и что же онъ могъ узнать? Язычники погрязли въ своемъ отвратительномъ идолопоклонствѣ и еще приносили человѣческія жертвы идоламъ. Магометане пропагандируютъ свое ученіе въ чужомъ государствѣ и это проходитъ имъ безнаказанно. Они свили себѣ прочное гнѣздо въ самомъ Тобольскѣ. Тамъ между русскими жило много татаръ и бухарцевъ, послѣдователей ислама, людей богатыхъ, захватившихъ въ свои руки почти

¹⁾ А. М. Ю. Сиб. Пр. къ № 1402 и 125.

всю торговлю въ Тобольскѣ; ихъ мечети стояли около русскихъ православныхъ церквей и производили соблазнъ: магометанскіе муэдзины, иногда, во время богослуженія въ христіанскихъ храмахъ кричали съ своихъ минаретовъ, призывая правовѣрныхъ на молитву и тѣмъ нарушали чинъ православнаго богослуженія; во время крестныхъ ходовъ мимо мусульманскихъ дворовъ татары стояли въ шапкахъ и издѣвались надъ обрядомъ православной церкви; во время великаго поста они позволяли себѣ всякое веселье на соблазнъ христіанамъ. Еще архіепископъ Суміонъ, возмущенный этими безобразіями тобольскихъ магометанъ, просилъ правительство переселить послѣднихъ изъ центра Тобольска въ другія улицы, но правительство отнеслось къ этому представленію слишкомъ равнодушно и не сдѣлало соотвѣтствующаго распоряженія.

Словомъ митрополиту Филоею было чѣмъ поражаться. Ему предстояло много дѣла въ новой должности и, нужно сказать правду, онъ не сидѣлъ сложа руки, а съ перваго же года своего служенія въ Сибири началъ энергичную дѣятельность. Уже чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ приѣзда въ Тобольскъ Филоею отправилъ Петру „доносительныя статьи“. Они охватывали самыя разнообразныя дѣла, входящія въ кругъ вѣдѣнія сибирскаго митрополита: въ нихъ Филоею трактуется о поведеніи раскольниковъ и магометанъ, о хозяйственныхъ дѣлахъ Софійскаго дома, о недостаточномъ матеріальномъ обезпеченіи нѣкоторыхъ причтовъ, о невмѣшательствѣ воеводъ въ духовные суды, о тобольскихъ школахъ, о крещеніи инородцевъ и пр. Мы не намѣрены обозрѣвать всю дѣятельность Филоею, какъ сибирскаго митрополита, а будемъ говорить только о миссіонерской его дѣятельности,—о томъ, что непосредственно относится къ нашей темѣ.

Филоею сознавалъ, что для распространенія и утвержденія христіанства между иновѣрцами обширной Сибири нужно много дѣятелей не только энергичныхъ, но и образованныхъ, особенно для борьбы съ исламомъ и буддизмомъ. Но гдѣ ихъ взять? Сибирское духовенство было невѣжественно; не говоря уже о дьяконахъ или дьячкахъ, даже священники были едва грамотные, большинство ихъ не получило никакого школьнаго обра-

зованія и умѣло только читать и писать. Монастыри сибирскіе были наполнены людьми преимущественно простаго званія и совершенно безграмотными. И вотъ новый сибирскій митрополитъ рѣшилъ поднять уровень образованія сибирскаго духовенства основаніемъ особой школы въ Tobольскѣ. Въ послѣднемъ уже существовала общая школа, устроенная Городецкимъ и называющаяся „латинской“, а Филоею задумалъ основать еще школу славянскую, которая бы имѣла главною цѣлью подготовленіе молодыхъ людей для достойнаго занятія должностей священнослужителей и церковнослужителей, и которая давала бы для Сибири хорошихъ проповѣдниковъ Слова Божія. „Для вспоможенія Церкви Святой и разширенія Православной Христіанской вѣры, писалъ Петру митрополитъ, школамъ быть въ Tobольску, и учить граматикѣ словенской и латинской, а учителями промыслять одному и учениковъ понудить, которые до того понадобятся отъ всякаго чина дѣти, а для скудныхъ дѣтей на покупку къ тѣмъ наукамъ потребныхъ книгъ, чтобъ учинить вспоможеніе изъ государевой казны“... Но школа не скоро еще дастъ дѣателей, а Филоею хотѣлось немедленно заняться проповѣдью христіанской религіи между сибирскими инородцами, да и для школы необходимы преподаватели, поэтому онъ просилъ царя: монахамъ кіевскимъ разрѣшить пріѣздъ въ Сибирь и отъѣздъ вольный; ибо безъ проповѣдниковъ Слова Божія и учителей школьныхъ быть невозможно,—прислать въ Tobольскъ дьякона Кіево-Печерской обители Пахомія Арамашенко, который „зѣло угоденъ до проповѣди Слова Божія“, замѣчаетъ Филоею. Просилъ также разрѣшенія завести при Софійскомъ домѣ печатню и дать для ея устройства средства изъ казны. Въ тѣхъ же доносительныхъ статьяхъ мы находимъ особый пунктъ относительно крещенія инозѣрныхъ. „Буде иноземцы, говорится тамъ, похотятъ креститься въ Православную Христіанскую вѣру своею волею, и чтобъ тѣмъ иноземцомъ ко крещенію приходитъ свободно, безъ ясачныхъ убытковъ, и никому не возбраняти“.

Петръ Великій въ высшей степени внимательно отнесся къ донесенію митрополита Филоея: „доносительныя статьи“ послѣдняго получены въ Москвѣ 31 дек., а уже 20 января царь

слушалъ ихъ и постановилъ соответственные рѣшенія. Относительно школы при Софійскомъ домѣ Петръ далъ свое согласіе и повелѣлъ недостаточнымъ ученикамъ давать изъ государственной казны на одежду по двѣ деньги на день, а пропитаніе ихъ на счетъ софійскихъ доходовъ. И въ то же время Петръ писалъ: „Преосвященному митрополиту паче простираться въ ученіе Славяно-Россійской граматикѣ и чтобъ вся, яже попу, или діакону надобно знать, изучились и православной вѣры, катехизисъ достаточно знали, и по согласію содержащей въ ней артикуль умѣли, и людей мірскихъ учили“. Монахамъ кievскимъ разрѣшенъ вольный прїѣздъ въ Сибирь и отъѣздъ. Относительно крещенія иноземцевъ Петръ постановилъ такое рѣшеніе, „которые иноземцы похотятъ волею своею креститься въ православную христіанскую вѣру и ихъ крестить, а неволею никакихъ иноземцевъ не крестить, и ясакъ съ нихъ не складывать, только ихъ спрашивать, какой ради причины приходятъ ко святому крещенію и вѣрѣ православной, велѣтъ учинить имъ исповѣдь; которые татары, или иные иноземцы, пойманы въ смертныхъ винахъ, и похотятъ креститься на томъ, чтобъ быть имъ живымъ, и такихъ буде съ вѣрою совершенною приступаютъ, окрестя и давъ имъ время довольное на покаянiе, потомъ учинить по Уложенію и Градскимъ Законамъ, да всякія беззаконія истребятся; а которые языка, ниже вѣры свѣдомы, и тѣхъ скоро не крестить, да не будетъ вѣрѣ православной отъ нихъ наруганій, дѣлать въ томъ со многими опасенствомъ и разсмотрѣніемъ, испытуя вины, чего ради который иноземецъ крещенія пожелаетъ, внимали бѣ словеса Спасителейъ, реченныя: „аще кто вѣруетъ и креститься, спасенъ будетъ“.

Только въ дѣлахъ, сопряженныхъ съ матеріальными расходами для казны и въ то же время дѣлахъ терпимыхъ, царь или не вполне удовлетворилъ просьбы Филоея, или совсѣмъ отказалъ. Такъ, напр., не разрѣшилъ устроить типографію при Софійскомъ домѣ, отказалъ въ жалованьи софійскимъ соборникамъ и т. п. Въ слѣдующемъ году Филоей билъ челомъ государю, чтобы школы латинскія, которыя на воеводскомъ дворѣ, быть на архіепископскомъ и вѣдать ихъ архіерею. Дьякъ Петра Андрей Виніусъ относительно этой просьбы сдѣлалъ такого

рода помѣтку. „По указу государя велѣно быть двумъ школамъ въ Тобольскѣ. Первой у митрополита и учить поповскихъ, дьяконскихъ и прочихъ чиновъ духовныхъ до церкви надлежащихъ; а вѣдать ихъ митрополиту. Во второй школѣ учить дворянскихъ, служилыхъ, торговыхъ и промышленныхъ людей—дѣтей граматикѣ, ариметикѣ, тиктурѣ и прочимъ тѣмъ подобнымъ. А школу и учителей вѣдать боярамъ и воеводамъ для того, что тѣ науки духовнаго чина людямъ не надлежатъ“. Однако Петръ посмотрѣлъ на дѣло иначе и указомъ 1704 г. повелѣлъ и латинскую школу подчинить вѣдѣнію митрополита ¹⁾.

Вообще Петръ относился съ величайшимъ довѣріемъ къ новому сибирскому митрополиту, а тамъ, гдѣ дѣло касалось распространенія христіанства въ Сибири, онъ оказывалъ ему всякую помощь.

Первые шаги Филоея на пути миссіонерства были неудачны. Въ 1704 г. царское посольство отправлялось къ одному изъ значительныхъ монгольскихъ хановъ Кутухтѣ, исповѣдующему буддизмъ. Филоей рѣшился воспользоваться этимъ обстоятельствомъ и просилъ Петра, чтобъ онъ позволилъ двумъ его монахамъ сопровождать это посольство и даже остаться у Кутухты для изученія монгольскаго языка и христіанской проповѣди. Царь далъ свое согласіе и въ тоже время повелѣлъ сибирскимъ воеводамъ давать монахамъ подводы и кормъ и дѣлать всякое вспоможеніе. Хотя мы и не знаемъ чѣмъ кончилось это дѣло Филоея, но несомнѣнно, оно не имѣло никакого успѣха: монахи возвратились назадъ и ни съ чѣмъ. Однако Филоей былъ настойчивъ и рѣшился повторить тотъ же опытъ. Въ 1706 г., въ бытность свою въ Москвѣ, онъ просилъ Петра: „чтобъ снова послать до Кутухты людей мудрыхъ, которыхъ нарочно везу съ собою на то дѣло, дабы тѣ люди пожили у Кутухты и изучились мунгальскаго языка для лучшей проповѣди христіанской вѣры“. Этого мало: Филоей даже просилъ у царя разрѣшенія самому повидаться съ Кутухтою въ то время, когда онъ будетъ обозрѣвать свою сибирскую митрополию: „бо недалече отъ твоихъ крайнихъ городовъ, пишетъ Филоей, онъ Кутухта кочуетъ“ ²⁾. Какъ на эту новую просьбу ревнителя

¹⁾ Арх. М. Ю. Пр. кн. № 1402.

²⁾ А. М. Ю. Сиб. Пр. кн. № 1451 л. 539.

христіанства посмотрѣлъ Петръ намъ неизвѣстно, но, по всей вѣроятности, Филоеѣй получилъ отказъ въ виду неудачи перваго посольства къ Кутухтѣ. Нѣсколько удачнѣе была миссія, посланная въ 1705 г. въ Камчатку: архимандриту Мартеніану (изъ кievскихъ монаховъ) удалось крестить нѣкоторыхъ камчадаловъ, но вслѣдствіе частыхъ возмущеній этихъ инородцевъ, вызываемыхъ насиліями русскихъ казаковъ, этотъ первый проповѣдникъ христіанства въ Камчаткѣ принужденъ былъ скоро оставить тотъ край. Кажется въ томъ же году митрополитъ Филоеѣй впервые завелъ сношенія и съ остяками, именно съ ляпинскимъ княземъ Шешукой и съ княземъ обдорскимъ Тучабадой. Неизвѣстно какимъ образомъ велось эти сношенія, только упомянутые князья „дали руки креститься“. Можетъ быть этотъ первый успѣхъ и заставилъ Филоеѣя обратить преимущественное вниманіе на угорскія племена и ревностно заняться распространеніемъ среди нихъ христіанства.

Въ 1706 г. сибирскій митрополитъ прибылъ въ Москву и подалъ Петру челобитную. „Державнѣйшій государь, писалъ въ ней Филоеѣй, въ нынѣшнемъ 1706 г., по твоему великаго государя указу, пріѣхалъ я богомолецъ твой изъ Сибири къ Москвѣ ради церковныхъ дѣлъ, а какія дѣла и тѣмъ подъ сею челобитной росписъ“.

1. Филоеѣй просилъ объ учрежденіи епископіи въ Иркутскѣ и о посвященіи въ епископы архимандрита Туруханскаго монастыря Вармаама Косовскаго (изъ кievскихъ монаховъ).

2. Чтобъ въ Иркутскѣ, Енисейскѣ, Якутскѣ и въ другихъ сибирскихъ городахъ, гдѣ пригодно, построить училища и собрать отъ всякаго чина „робятокъ“ и учить ихъ граматикѣ, дабы послѣ они и сами умѣли не только христіанъ учить, но и невѣрныхъ призывать къ христіанской вѣрѣ, дать о томъ грамоту къ воеводамъ, а учителямъ жалованье и на учебныя книги деньги выдавать изъ государевой казны.

3. О новомъ посольствѣ къ Кутухтѣ.

4. Чтобъ и мнѣ самому поѣхать въ нижніе города для церковнаго исправленія и чтобъ воеводы давали подводы.

5. Чтобъ указалъ государь по прежнему своему указу съ идоловъ брать подати для того, что они остяки, не хотя съ идоловъ давать подати, сами хотѣли ихъ жечь.

6. Чтобъ указалъ государь свободно, безъ всякаго страха невѣрнымъ обращаться къ христіанской вѣрѣ и „робятокъ у нихъ взять десятокъ и другой въ Березовѣ и учить ихъ божественнаго писанія“.

7. Чтобъ указалъ государь послать свою грамоту къ остяцкимъ князьямъ Шешукѣ и Тучабалдѣ. Дали они руки креститься, но только безъ государева указа не смѣютъ, а если будетъ такой указъ и тѣ князья крестятся,---да чтобъ какою милостію или честію ихъ потѣшить и чтобъ имъ по прежнему своими улусами владѣть.

13) О возобновленіи монастыря въ Березовѣ, основаннаго при митрополитѣ Игнатіи и упраздненнаго въ 1699 г. ¹⁾.

Изъ этой челобитной сибирскаго митрополита мы выписали только тѣ пункты, которые такъ или иначе касаются распространенія и утвержденія христіанской вѣры въ Сибири. Не на всѣ предложенія Филоея могъ согласиться Петръ. Устройство училищъ въ Иркутскѣ, Енисейскѣ, Якутскѣ и другихъ сибирскихъ городахъ потребовало бы значительныхъ матеріальныхъ средствъ и это въ то время, когда московское государство вело тяжелую сѣверную войну, поглощавшую почти всѣ государственные доходы. Если на Руси, въ старыхъ городахъ съ многочисленнымъ населеніемъ не было еще школъ, то можно ли было думать объ основаніи ихъ во многихъ сибирскихъ городахъ, гдѣ населеніе считалось только сотнями? Не могъ Петръ согласиться и на обложеніе податями остяцкихъ идоловъ—это было бы въ высшей степени курьезно! Правда, онъ выдумывалъ разные налоги, какъ на бороду, усы, дубовые гробы и т. п., но предложеніе Филоея о налогахъ на идоловъ, вѣроятно, привело въ изумленіе и самого Петра. Митрополитъ при этомъ предложеніи основывался на какомъ-то прежнемъ указѣ государя, но мы знаемъ, что такого указа не было. Впрочемъ, несомнѣнно, слухъ о подобномъ указѣ былъ въ это время распространенъ въ Сибири, произвелъ необыкновенный переполохъ среди идолопоклонниковъ и дошелъ до сибирскаго митрополита. Но остяки и вогулы легко могли повѣрить этому слуху, такъ какъ у нихъ сохранилось преданіе, что знаменитый завоеватель сибирскаго царства Ермилъ или Ермакъ Тимофеевичъ обложилъ податями

¹⁾ Ibid. кн. № 1451 лл. 537—544.

ихъ идоловъ; преданіе это было еще на столько живо, что, когда разнесся вышеупомянутый слухъ, то инородцы уже рѣшились было пожечь своихъ идоловъ, лишь бы только не платить за нихъ податей. Другія же просьбы Филоея были удовлетворены и по поводу его челобитной уже въ ноябрѣ 1706 г. состоялся царскій указъ тобольскимъ воеводамъ. Имъ позволялось Филоею возобновить въ Березовѣ Воскресенскій монастырь, а игумену и братству этого монастыря назначалось казенное денежное и хлѣбное жалованье. Tobольскому воеводѣ предписывалось написать отъ себя въ Березовъ къ воеводѣ, чтобы послѣдній призвалъ япинскаго и обдорскаго князей и допросилъ ихъ — желаютъ ли они принять православную христіанскую вѣру. Если скажутъ, что желаютъ креститься, то обнадежить ихъ царскою милостію и жалованіемъ и объявить имъ, что они будутъ владѣть своими улусами и людьми по прежнему. А для крещенія указъ предписывалъ березовскому воеводѣ прислать остяцкихъ князей къ митрополиту, на Софійскій дворъ. „А буде преосвященный митрополитъ, читаемъ въ томъ же указѣ, самъ похочетъ ѣхать въ низовые города для церковнаго исправленія и ему вездѣ давать подводы зимою и лѣтомъ ¹⁾).

IV.

По возвращеніи изъ Москвы митрополитъ Филоею съ прежнему энергіей занимался дѣлами своей митрополіи. Прежде всего онъ занялся устройствомъ новой епархіи въ Сибири — иркутской: архимандритъ Туранскаго Троицкаго монастыря, Варлаамъ, въ 1707 г. былъ имъ посвященъ въ первые епископы этой епархіи. Обширный сибирскій край уже давно нуждался въ новой епископіи.

Въ то же время Филоею отправилъ нѣкоторыхъ монаховъ къ березовскимъ и сургутскимъ осякамъ для проповѣди имъ христіанства. Первымъ христіанскимъ миссіонерамъ въ тѣхъ краяхъ не посчастливилось: возбуждаемые шаманами осяки съ ожесточеніемъ встрѣчали и провожали посланниковъ митрополита. Тѣмъ не менѣе имъ удалось убѣдить и крестить нѣскольکو десятковъ язычниковъ, но видя малоуспѣшность своей проповѣди, они скоро оставили тотъ край и возвратилась въ Tobольскъ.

¹⁾ Ibid. кн. № 1451, л. 545.

Филоеѣ рѣшился самъ отправиться туда же съ проповѣдью евангелія и ждалъ только для осуществленія этого далекаго путешествія благоприятнаго времени. Между тѣмъ силы его ослабѣли: энергичная дѣятельность, борьба съ свѣтскими властями, постоянно вмѣшивавшимися въ духовныя дѣла, страшныя беспорядки въ сибирской митрополіи, естественно раздражавшіе пресвященнаго и наконецъ суровый, непривычный климатъ подломили здоровье Филоеѣ настолько, что онъ принужденъ былъ оставить митрополичью кафедру и удалиться на покой въ Тюменскій монастырь, принявъ схиму съ новымъ именемъ Θεодора. „Казалось тогда, говоритъ біографъ Филоеѣ Абрамовъ, что всѣ намѣренія и планы его вполнѣ распространить христіанскую вѣру въ Сибири заключились съ нимъ въ тѣсную келью, и, повидимому совершенно отказавшись отъ міра, больной отшельникъ хотѣлъ остатокъ дней своихъ провести въ глубокомъ уединеніи; но Господь устроилъ иначе“¹⁾. Только Абрамовъ не вѣрно замѣтилъ, что схимонахъ Θεодоръ намѣревался остатокъ дней своихъ прожить въ Тюменскомъ монастырѣ. Нѣтъ, его мечтою было, если только позволитъ здоровье, снова возвратиться въ Кіево-Печерскую Лавру и тамъ окончить жизнь свою. Такъ свидѣтельствуєтъ современникъ Филоеѣ Новицкій, и ему нѣтъ основанія не вѣрить: „И уже бѣста позѣ намѣренны теци къ тишайшему безмолвію, замѣчаетъ при этомъ онъ, обаче Вышняго правленіемъ обратитася къ громогласному благовѣствованію спасенія роду человѣческому“.

Въ 1710 г. отъ 7 іюня бывшему сибирскому митрополиту прислана слѣдующая рѣшительная грамота о крещеніи сибирскихъ инородцевъ. „Отъ великаго государя царя и великаго князя Петра А. в. В. и М. и Б. Россіи самодержца, богомольцу нашему, бывшему митрополиту сибирскому и тобольскому. Сего іюня 6 дня вѣдомо намъ, великому Государю, учинилось, что которые новокрещенные тобольскіе и березовскіе и сургутскіе остяки жили въ Березовѣ и въ Коцкомъ монастырѣ, нынѣ тѣ непрестанно бывають въ юртахъ, въ которыхъ идола остяцкіе. И какъ сей нашъ великаго государя указъ получишь, то выбравъ по своему разсмотрѣнію изъ монаховъ или изъ священ-

¹⁾ Жур. М. Н. Пр. 1846 г. ч. 52, стр. 82.

никовъ, человѣка добраго и велѣть ему... ѣхать внизъ великой рѣчки Оби до Березова и далее, и *иди нидутъ по юртамъ остяцкимъ изъ прелестные мнимые боги шайтаны, тѣхъ огнемъ палитъ и рубитъ* и капища ихъ *разоритъ*, а вмѣсто тѣхъ капищъ часовню строить и святыя иконы поставляти, и ихъ остяковъ приводить ко крещенію и къ познанію единого въ Троицы истиннаго Бога. И которые остяки малые и великіе вѣруютъ и крестятся, тѣмъ остякамъ нашего великаго государя милость: ясачные доимки всѣ оставлять указами и впредь не спрашивать и въ доимочныхъ книгахъ тое ихъ доимки вынести, чтобъ тѣмъ доимки не помянулись. *А если возможно, то того ради исправленія и самому тебѣ богомолю нашему ѣхать въ вышеписанныя мѣста и приводить тѣхъ идолопоклонниковъ къ истинной, ко христіанской вѣрѣ.* А ко крещенію ихъ кафтаны бѣлые и рубашки изъ нашей казны и хлѣбъ, по разсмотрѣнію, такожде давать указали. *А естли кто остяки учинятъ противность сему нашему указу и тѣмъ будетъ казнь смертная.* А о вспоможеніи тебѣ въ томъ въ Тобольскѣ къ воеводѣ нашему Ивану Бибикову писано, что къ той посылкѣ, или къ вашему, богомольца нашего, походу понадобится, велѣно ему отправить противу твоего отъ него требованія въ скорости¹⁾.

Къ такому рѣшенію привела Петра ревность относительно крещенія сибирскихъ идолопоклонниковъ. Онъ, конечно, зналъ какъ сами русскіе были крещены при Владимірѣ Святомъ, и тотъ же способъ хотѣлъ примѣнить и къ крещенію остяковъ, вогуловъ и другихъ сибирскихъ идолопоклонниковъ: подъ страхомъ смертной казни послѣдніе должны отдавать своихъ идоловъ на сожженіе и идти къ св. крещенію. Для насъ этотъ указъ является дикимъ, варварскимъ; дѣйствительности его даже не хочется вѣрить, особенно, когда знаешь предшествующіе о томъ же предметѣ указы Петра, въ которыхъ онъ совѣтуетъ Филоеею — крестить только тѣхъ иновѣрцевъ, которые сами и притомъ искренно пожелаютъ св. крещенія. Относительно насилія царя въ такомъ святомъ дѣлѣ можно сдѣлать ему много упрековъ. Но Петръ уже привыкъ къ насилію и самъ открыто сознавался, что вся его преобразовательная дѣятельность въ русскомъ государствѣ совершается

1) Пам. Сиб. Ист. кн. 1, № 99.

насилъственно. Въ этомъ отношеніи онъ руководился особыми практическими взглядами и не стѣснялся высказывать ихъ. „Если въ Голландіи, говорилъ Петръ, въ этомъ старомъ за-обыкломъ государствѣ чинится принужденіе, то тѣмъ болѣе оно позволительно у насъ, какъ людей новыхъ во всемъ“. „Нашъ народъ, читаемъ въ одномъ указѣ того же царя, какъ дѣти, которыя никогда за азбуку не примутся, если не будутъ привелены отъ мастера, которымъ сперва досадно кажется, но когда выучатся, потомъ благодарять, что ясно изъ всѣхъ нынѣшнихъ дѣлъ: не все-ль неволею сдѣлано и уже за многое благодареніе слышится, отъ чего уже и плодъ произошелъ“. Если Петръ на русскихъ, стоявшихъ на высшей степени культуры, смотрѣлъ какъ на дѣтей, которыхъ нужно приневоливать, то тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ держаться такихъ взглядовъ на полудикихъ идолопоклонниковъ, приносившихъ еще по своей вѣрѣ человѣческія жертвы богамъ. Онъ надѣялся и отъ нихъ слышать благодареніе за крещеніе, хотя и принужденное. Вотъ почему нечего удивляться, что и Петръ Великій могъ издать вышеприведенный указъ. Впрочемъ, можетъ быть и то, что смертная казнь, назначенная противникамъ указа, есть только угроза, которою онъ хотѣлъ утрашить идолопоклонниковъ. По крайней мѣрѣ на дѣлѣ, какъ увидимъ ниже, не только смертной казни не подвергались не желавшіе креститься, но и никакому наказанію. Даже не подвергались наказанію тѣ идолопоклонники, которые съ оружіемъ въ рукахъ нападали на христіанскую миссію, какъ оставались совершенно безнаказанными и возмутители остяковъ и вогуловъ противъ христіанскихъ проповѣдниковъ.

Получивши указъ Петра, схимонахъ Θεодоръ не могъ тотчасъ приступить къ его исполненію: онъ былъ боленъ, да притомъ еще продолжалъ завѣдывать дѣлами сибирской митрополіи, такъ какъ новый митрополитъ еще не былъ присланъ въ Сибирь. Но лѣтомъ 1711 г. прибылъ въ Тобольскъ его преемникъ Іоаннъ Максимовичъ, тоже воспитанникъ Кіевской Академіи, и схимонахъ Θεодоръ, освободившись отъ всякихъ дѣлъ сибирской митрополіи и къ тому времени оправившись отъ болѣзни, сталъ готовиться къ далекому и трудному путешествію, въ землю остяковъ и вогуловъ.

Но тутъ естественно можетъ явиться у каждаго читателя вопросъ, какъ велико было число этихъ инородцевъ въ началѣ XVIII столѣтія? Для рѣшенія этого вопроса мы должны обратиться къ „ясачнымъ книгамъ“ того времени, въ которыхъ найдемъ свѣдѣнія объ инородческихъ волостяхъ и о числѣ ясачныхъ инородцевъ въ каждой волости во всѣхъ сибирскихъ уѣздахъ, гдѣ только жили остяки и вогулы. Прежде всего сообщимъ таковыя свѣдѣнія объ остякахъ.

А. Березовскій уѣздъ, волости: 1) Казымская, а въ ней ясачныхъ людей 216 ч., 2) Обдорская 388 ч., 3) Куновотская 316 ч., 4) Сосвинская 429 ч., 5) Ляпинская 264 ч., 6) Подгородняя 99 ч., итого 1712 ч. ¹⁾.

Б. Сургутскій уѣздъ, волости: 1) Юганская съ Подгородней 143 ч., 2) Салимская 36 ч., 3) Селярская 9 ч., 4) Бѣлогорская 5 ч., 5) Аслымская 3 ч., 6) Лунпукольскіе 186 ч., 7) Васьюганская 91 ч., 8) Ларьяцкая 17 ч., 9) Тымская 113 ч., 10) Караконская 22 ч., 11) Сымская 2 ч., 12) Бардаковы 59 ч., 13) Ваховскіе 49 ч., итого 735 ч. ²⁾.

В. Нарымскій уѣздъ, волости: 1) Нижняя Подгородняя 36 ч., 2) Верхняя Подгородняя 31 ч., 3) 1-я Парабельская 20 ч., 4) 2-я Парабельская 11 ч., 5) 3-я Парабельская 19 ч., 6) 4-я Парабельская 9 ч., 7) Ларпицкая 16 ч., 8) Пиковская 7 ч., 9) Тогурская 14 ч., итого 163 ч. ³⁾.

Г. Кетскій уѣздъ, волости: 1) Кыргіева 13 ч., 2) Нянжина 16 ч., 3) Кашина 18 ч., 4) Питкина 7 ч., 5) Иштанова 9 ч., 6) Лелкина 14 ч., итого 77 ч. ⁴⁾.

Д. Енисейскій уѣздъ, волости: 1) Нацкая 16 ч., 2) Пунпукольская 22 ч., 3) Пицкая 11 ч., итого 49 ч. ⁵⁾.

Е. Мангазейскій уѣздъ (Туруханскъ) Имбацкоезимовье 110 ч. ⁶⁾.

Ж. Тобольскій уѣздъ, волости: 1) Бѣлогорская 2 ч., 2) Назымская 109 ч., 3) городокъ Демьянъ 89 ч., 4) городокъ Нарымъ 110 ч., 5) Торкана 84 ч., 6) Цимги 16 ч., 7) Верхне-

1) Ар. М. Ю. Сиб. Пр. кн. № 1302, л. 99.

2) Ibid. кн. № 1361, л. 81.

3) Ibid. кн. № 1367, л. 50.

4) Ibid. кн. № 1367, л. 254.

5) Ibid. кн. № 1259, л. 145.

6) А. М. Ю. Сиб. Пр. кн. № 1422, л. 19.

Демьянская 10 ч., 8) Колпуковская 4 ч., 9) Темличѣва 76 ч., 10) Салымская 6 ч. ¹⁾), итого 506 ч. ²⁾).

А всего ясачныхъ остояковъ въ уѣздахъ—Березовскомъ, Сургутскомъ, Нарымскомъ, Енисейскомъ, Мангазейскомъ и Тобольскомъ въ началѣ XVIII вѣка было 3352 человекъ.

Сибирскіе вогулы жили въ уѣздахъ--Пелымскомъ, Тобольскомъ и Верхотурскомъ.

А. Пелымскій уѣздъ, волости: 1) Низтавдинская 23 ч., 2) Ворынская 13 ч., 3) Тахтанская 38 ч., 4) Сосвинская 28 ч., 5) Вагинская 23 ч., 6) Верхпелымская 38 ч., 7) Лиственичная 25 ч., 8) Табаринская 46 ч., 9) Леушинская 13 ч., 10) Кондинская 213 ч., итого 460 ч. ³⁾).

Б. Тобольскій уѣздъ, волости: 1) Юкондинская 79 ч., 2) М. Конда 105 ч., 3) Б. Конда 132 ч., 4) Леушинская 16 ч., 5) Табаринская 31 ч., 6) Кошичская 140 ч. ⁴⁾), итого 502 ч. ⁵⁾).

В. Верхотурскій уѣздъ, волости: 1) Подгородняя 6 ч., 2) Подгородняя 2-я 22 ч., 3) Косвинская 1 ч., 4) Сосвинская 78 ч., 5) Туринская 46 ч., 6) Верхтуринская 32 ч., 7) Чюсовская 72 ч., 8) Мулгайская 5 ч., итого 262 ч. ⁶⁾).

Всего ясачныхъ вогуловъ въ трехъ уѣздахъ въ началѣ XVIII вѣка было 1224 человекъ.

Нужно имѣть въ виду, что подъ ясачными людьми разумѣются тѣ инородцы, которые платили въ казну ясакъ—мужчины отъ 15 до 50 лѣтъ; отъ него избавлялись женщины и дѣти, старыя и увѣчныя, холопы и наконецъ тѣ изъ инородцевъ, которые несли подводную повинность. Всего же остоякаго и вогульскаго населенія въ Сибири въ началѣ XVIII вѣка было приблизительно до 40 тысячъ.

П. Буцинскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Эти двѣ волости находились въ Сургут. уѣздѣ, но были приписаны къ Тобольску.

²⁾ Ibid. кн. № 1376.

³⁾ А. М. Ю. Сиб. Пр. кн. № 1252 л. 73.

⁴⁾ Относительно трехъ послѣднихъ волостей слѣдуетъ замѣтить, что онѣ находились въ Пелымскомъ уѣздѣ, но приписаны были къ Тобольску; населеніе ихъ принадлежало къ вогульскому племени, а если въ документахъ оно называется татарскимъ, то потому только, что эти вогулы еще во времена Кучюма приняли магометанство, усвоили языкъ, нравы и обычаи татаръ.

⁵⁾ А. М. Ю. Сиб. Пр. кн. № 1376.

⁶⁾ Ibid. кн. № 1313 л. 1208.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

РѢЧЬ

**Благочестивѣйшему Государю Императору
Александру Александровичу,**

ПРОИЗНЕСЕННАЯ

Пресвященнымъ Амвросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ,

при посѣщеніи ЕГО ВЕЛИЧЕСТВОМЪ Спасова Скита

11-го мая 1893 года.

Благочестивѣйшій Государь!

Всюду извѣстна пламенная любовь къ Тебѣ народа Твоего; но этотъ пламень вспыхиваетъ съ особенною силою при воспоминаніи о чудесномъ спасеніи Тебя и Твоего Августѣйшаго Семейства на семь мѣстѣ отъ смертной опасности. Здѣсь Господь указалъ всему міру на Твое особое призваніе къ охраненію въ наши трудныя времена безопасности Твоего народа и блага святой Православной Церкви. И Ты любишь приносить здѣсь благодарное поклоненіе Благопромыслителю Богу.

Мы же съ радостію видимъ исполненіе на Тебѣ пророчественнаго слова Царя Давида: „Царь уповаетъ на Господа, и по благодати Всевышняго не поколеблется“. (Пс. 20, 8). Окрестъ Тебя смущаются цари и правители, мнутся племена и народы, волнуется міръ, но не дрогнетъ рука Твоя, твердо держащая кормило великаго ко-

рабля Твоего царства. Подъ крѣпкою державою Твоею *Господь крѣпость даетъ людямъ своимъ, Господь благословляетъ люди своя миромъ.* (Пс. 28. 11). По благодати Всевышняго десять лѣтъ священная корона съ возрастающимъ блескомъ сіяетъ на главѣ Твоей, и мы, какъ древній Израиль, *радуясь о Царь своимъ,* молимъ Господа со всею горячностію любящихъ сердець: *дни на дни Цареви приложити и лѣта Его въ родъ и родъ.* (Пс. 179, 8. 60, 7).

Къ вопросу о падшихъ въ римской и сѣверо-африканской церквахъ въ 3 вѣкѣ.¹⁾

20 января 250 года ²⁾ императоръ Декій издалъ эдиктъ, въ силу котораго всѣ христіане должны были обратиться въ язычество чрезъ принесеніе жертвы идоламъ. Если гоненіе, воздвигнутое Декіемъ на христіанъ, не отличалось продолжительностію (оно длилось одинъ годъ—до конца 251 г.), то зато оно было изъ самыхъ жестокихъ. При этомъ гоненіи отступали даже отъ тѣхъ правилъ, которыя обыкновенно соблюдались гонителями со времени Траяна въ ужасныхъ преслѣдованіяхъ: сами сановники римскіе стали разыскивать христіанъ ³⁾; въ судахъ часто не соблюдалось никакого порядка; народный крикъ замѣнялъ формальное слѣдствіе. Такъ какъ главною цѣлью преслѣдованія было не смерть христіанъ, а принужденіе къ обращенію въ язычество, то въ этихъ видахъ ихъ подвергали всякаго рода безчеловѣчнымъ пыткамъ: отбирали имѣнія, заключали въ темницы, лишали пищи, сажали на раскаленные сѣдалища, драли желѣзными когтями, травили дикими звѣрями. Гоненіе это обыкновенно направлялось прежде всего противъ духовенства, епископовъ и преимущественно противъ тѣхъ изъ

¹⁾ При составленіи настоящей статьи мы главнымъ образомъ руководились: 1) твореніями св. Кипріана и особенно письмами его, которыя помѣщены преимущественно въ III и IV томахъ *Patrol. cursus Compl.*; 2) церковною исторіей (гл. IV—VII) Евсевія и др.

²⁾ Это видно изъ того, что жертвою Декіева гоненія между прочимъ былъ Фабіанъ, еп. римскій, котораго замучили 22 января.

³⁾ *Histor. Eccl. L. IV, 41.*

нихъ, которые пользовались особеннымъ уваженіемъ и вліяніемъ среди христіанъ. Въ особенности же гоненіе при Декии отличалось отъ прежнихъ гоненій тѣмъ, что оно было повсемѣстнымъ, простиралось рѣшительно на всѣхъ христіанъ, такъ что каждому изъ нихъ предстояло неизбѣжное испытаніе вѣры: надобно было либо засвидѣтельствовать свою вѣру предъ гонителями, либо отречься отъ нея; середины не полагалось ни для кого. По крайней мѣрѣ такъ было въ Африкѣ. Тамъ назначенъ былъ даже извѣстный день, когда каждый христіанинъ долженъ былъ дать рѣшительный отвѣтъ: остается ли онъ при своей вѣрѣ, или отказывается отъ нея; и кто не давалъ никакого отвѣта, тотъ считался наравнѣ съ явно исповѣдывавшими себя христіанами, подлежащимъ осужденію ¹⁾. При всѣхъ жестокостяхъ поднятаго преслѣдованія стойкость многихъ христіанъ была несокрушимою; „нѣкоторые изъ нихъ увѣнчались мученичествомъ, другіе готовились умереть за вѣру, и вообще многіе показывали мужество и ревность, достойныя истинныхъ христіанъ“ ²⁾ „Блаженна церковь наша, восклицаетъ Кипріанъ, удостоенная милосердія Божія, прославленная чистою кровію мучениковъ. Прежде была она бѣла дѣлами чадъ своихъ, нынѣ же обогрилась кровію мучениковъ; лиліи и розы сплетаются въ вѣнцы ея“ ³⁾. Но были и такіе христіане, которые не могли выдержать жестокихъ мученій, во исполненіе императорскаго эдикта, приносили жертвы (*sacrificati*) или кадили ладанъ идоламъ (*thurificati*), одни предавались бѣгству, чтобы избѣжать гоненія (*fugioti*), другіе, заплативъ деньги магистратурѣ, получали записки, въ которыхъ означалось, что они принесли жертвы и отреклись отъ Христа, хотя не было этого на самомъ дѣлѣ (*libellatici*). Нѣкоторые даже добровольно безъ всякаго требованія приносили жертвы, другіе отрекались отъ Христа съ такою поспѣшностію, что даже возбуждали презрѣніе у самыхъ противниковъ. Иныхъ судили, съ наступленіемъ ночи отпускали домой и не принуждали къ жертвоприношенію, но они сами

1) Liber de lapsis c. 13.

2) Epist. 8.

3) Liber de lapsis cp. Epist. 43 et 31.

просили дозволенія принести жертвы вечеромъ, не отлагая до другого дня. Много было, наконецъ, и такихъ, которые, принеши жертвы, склоняли къ тому же своихъ друзей и знакомыхъ ¹⁾. Такъ какъ жестокое гоненіе Декія было повсемѣстнымъ, то и падшихъ можно было встрѣтить повсюду. Исключеніе представляла только Неокесарійская церковь и то потому, что епископъ ея, св. Григорій чудотворецъ, посовѣтовалъ своему народу бѣгствомъ спастись отъ преслѣдованія и не подвергать себя паденію при мученіяхъ. Случалось паденіе и среди духовенства, противъ котораго въ особенности было направлено гоненіе.

Что же было причиною появленія падшихъ? Ближайшею причиною такого печальнаго явленія въ церковной жизни была, конечно, чрезвычайная жестокость гоненія. Но не здѣсь слѣдуетъ искать настоящей причины явленія падшихъ; жестокія гоненія воздвигались на христіанъ и прежде и послѣ этого гоненія и однако тогда не было падшихъ, по крайней мѣрѣ, если и были, то далеко не въ такомъ количествѣ, какъ это было при Декіи. Такая причина возникновенія падшихъ заключается въ довольно продолжительномъ, почти сороколѣтнемъ (со времени царствованія Александра Севера до воцаренія Декія) внѣшнемъ спокойствіи, которымъ наслаждалась церковь при покровительствѣ христіанству со стороны такихъ императоровъ, какъ Александръ Северъ и Филиппъ Аравитянинъ. Если, какъ говоритъ Лактанцій ²⁾, во время добрыхъ императоровъ римскихъ „церковь не претерпѣвшая гоненія распространялась на Востокъ и на Западъ, и успѣхи ея были столь велики, что не стало въ мірѣ такого отдѣльнаго мѣста, куда бы не проникала вѣра“, то вмѣстѣ съ этимъ внутреннее состояніе ея въ это время было таково, что во многомъ требовало исправленія. Кипріянь на западѣ и Оригенъ на востокѣ одинаково говорятъ, что не всѣ христіане умѣли воспользоваться непрерывнымъ миромъ, какъ должно; внѣшняя безопасность многимъ послужила во вредъ. Благочиніе церковное начало ослабѣвать,

¹⁾ Liber de lapsis s. 8. 9. Epist. 52.

²⁾ De morte Persecut., s. IV.

потому что христіане стали легкомысленно позволять себѣ отступленія отъ прежнихъ строгихъ христіанскихъ обычаевъ и правилъ; вмѣстѣ съ тѣмъ начала упадать и нравственность. Между членами церкви поселился духъ заботы о мірскомъ; не только народъ и низшіе клирики, но и многіе епископы занимались крайне постыдными дѣлами: „оставивъ кафедру и удалившись отъ стыда, они блуждали по городамъ, вели прибыльную торговлю, захватывали наслѣдства и различными оборотами увеличивали ростъ своихъ денегъ“¹⁾. Обыкновенныхъ человѣческихъ средствъ далеко недостаточно было для исправленія темныхъ сторонъ внутренняго состоянія церкви того времени. Надобно было потрясти тогдашній христіанскій міръ въ самомъ его основаніи, чтобы пробудить христіанъ отъ нравственнаго усыпленія и очистить церковь Божію отъ языческихъ плевелъ. Такое именно значеніе въ намѣреніяхъ Божіихъ усваеетъ Декіеву гоненію самъ Кипріанъ²⁾. Послѣдующее гоненіе при Галлѣ, которое встрѣчено было христіанами гораздо съ большимъ мужествомъ и твердостью, чѣмъ настоящее, когда падшіе загладили свою вину исповѣдничествомъ и мученичествомъ,—показываетъ, что такое страшное и чрезвычайное средство вполнѣ достигло своей цѣли. При примѣненіи этого средства на дѣлѣ, дѣйствительно, оказалось немало въ церкви языческихъ элементовъ, которые и не замедлили выдѣлиться изъ здороваго организма церкви въ лицѣ падшихъ. Съ ослабленіемъ церковнаго благочинія и съ упадкомъ нравственности естественно долженъ былъ ослабѣть и первоначальный христіанскій геройскій духъ. Вотъ почему, какъ только христіане призваны были для принесенія жертвъ, многіе изъ нихъ въ каждомъ городѣ бросались на площадь, одни изъ страха конфискаціи имуществъ, другіе изъ желанія удержать за собою общественныя должности, нѣкоторые изъ опасенія пытокъ, иные по просьбамъ друзей и родственниковъ.

Многіе изъ падшихъ, вскорѣ же послѣ своего паденія, стали сознавать ненормальность своего положенія, и потому еще во

1) Liber de lapsis, c. 5—11.

2) Ibidem.

время гоненія начали искать общенія съ церковію, отъ которой отпали. Отсюда еще до окончанія гоненія поднялись серьезные разсужденія по вопросу о падшихъ: можно ли принимать падшихъ въ общеніе съ церковію, если можно, то на какихъ условіяхъ? Вопросъ этотъ занималъ болѣе или менѣе всю церковь. Наша задача разсмотрѣть вопросъ о падшихъ только въ двухъ важнѣйшихъ церквахъ запада, римской и сѣверо-африканской. Начнемъ съ послѣдней.

Какъ только эдиктъ Декія противъ христіанъ сдѣлался извѣстнымъ въ Карфагенѣ, мятежная чернь прежде всѣхъ и прежде всякаго формальнаго приговора съ неистовымъ крикомъ потребовала на растерзаніе лвамъ Кипріана, какъ епископа, и при томъ епископа весьма извѣстнаго по своимъ достоинствамъ и вліянію на христіанъ ¹⁾. Хотя такого ревнителя вѣры и святителя, какимъ былъ св. Капріанъ, не могли утратить ни мученія, ни даже самая смерть за вѣру, тѣмъ не менѣе онъ рѣшился избѣгнуть на этотъ разъ мученической смерти и удалился изъ Карфагена въ нѣкоторое неизвѣстное для гонителей мѣсто. Онъ видѣлъ, что своимъ личнымъ присутствіемъ въ Карфагенѣ можетъ только усилить возстаніе язычниковъ противъ своей паствы ²⁾. Не могъ не руководиться въ данномъ случаѣ святитель и тѣмъ простымъ соображеніемъ, что онъ своей гонимой церкви гораздо больше можетъ принести пользы своими увѣщаніями и постановленіями изъ сокровеннаго для язычниковъ убѣжища, чѣмъ примѣромъ своей мученической доблести. Притомъ Кипріанъ былъ убѣжденъ, что если вѣрный Христу самъ не отдастся въ руки гонителямъ, то это нисколько не значитъ отречься отъ вѣры; Самъ Господь словомъ и примѣромъ заповѣдалъ удалиться во время гоненія. Лучшимъ же оправданіемъ поступка Кипріана служитъ послѣдующая его пастырская ревность о благѣ церкви, его мученичество и примѣръ другихъ епископовъ, скрывавшихся бѣгствомъ во время Декіева же гоненія, на примѣръ, св. Григорія Неокесарійскаго, Діонисія Александрійскаго, а впоследствии и

¹⁾ Epist. 14 и 55.

²⁾ Epist. 14.

Аванасія Александрійскаго ¹⁾. Итакъ, заботясь о спокойствіи своихъ пасомыхъ, Кипріанъ удалился изъ Кареагена въ концѣ января, или въ началѣ февраля 250 года ²⁾. При удаленіи имъ поручено было заботиться о церкви лучшимъ изъ клириковъ, которые и въ отсутствіе епископа оставались столько покорными ему, какъ и въ личномъ его присутствіи. Они доставляли ему свѣдѣнія о состояніи его церкви и получали отъ него совѣты, наставленія, утѣшенія и правила, такъ что чрезъ нихъ св. Кипріанъ, какъ онъ самъ выражается въ своей аполіогіи римскому клиру (который въ своемъ письмѣ къ кареагенскому клиру высказываетъ удивленіе по поводу его удаленія изъ Кареагена) ³⁾, „отсутствуя тѣломъ, дѣйствовалъ какъ бы присутствующій“ ⁴⁾. Возстаніе гонителей противъ христіанъ, какъ ожидалъ Кипріанъ, съ его удаленіемъ дѣйствительно ослабѣло. Отъ января до апрѣля гоненіе въ Кареагенѣ не имѣло слишкомъ жестокаго характера. Исповѣдниковъ, лишенныхъ имущества или заключенныхъ въ темницу въ началѣ гоненія, было много ⁵⁾; но никого изъ нихъ, какъ св. Кипріана, судьи не осуждали на смерть. Маппаликъ, котораго обыкновенно считаютъ первымъ Кареагенскимъ мученикомъ въ Декіево гоненіе, пострадалъ только 17 апрѣля, какъ значится въ мартирологіяхъ римской церкви ⁶⁾. Даже пресвитеры и діаконы пользовались

¹⁾ При объясненіи указаннаго поступка Кипріана слѣдуетъ обратить вниманіе и на то обстоятельство, что лично для него самого уклоненіе отъ мученичества было едва ли легче самаго мученичества; отъ послѣдняго онъ могъ ожидать славнаго вѣнца и вѣчнаго покоя, въ сравненіи съ которыми мимолетныя страданія и смерть—ничто для добраго христіанина, между тѣмъ какъ заключеніе ничего болѣе не могло сулить ему въ будущемъ, какъ только рядъ тягостныхъ заботъ, скорбей, лишеній и трудовъ. Съ другой стороны, не могъ не предвидѣть онъ и разнаго рода нареканій на свой поступокъ; а какъ тяжело переносить подобныя нареканія такимъ людямъ, какъ св. Кипріанъ, для которыхъ честь дороже самой жизни!

²⁾ Это слѣдуетъ изъ того, что вѣсть о мученической кончинѣ Фабіана, послѣдовавшая 22 января, получена Кипріаномъ уже въ то время, когда онъ удался изъ Кареагена

³⁾ Epist. 2.

⁴⁾ Epist. 25 et 22.

⁵⁾ Epist. 14.

⁶⁾ Lumper Historia Theologica-critica pars XI, p. 279.

въ Карфагенѣ такую свободу, что могли посѣщать заключенныхъ въ темницѣ и приносить имъ св. Евхаристію. Сравнительно не жестокой характеръ гоненія въ это время отчасти объясняется тѣмъ, что тогда все вниманіе правительства было обращено на то, чтобы отыскать епископа и наказать его смертію. Неоднократно оно поручало довѣреннымъ лицамъ искать епископа въ городѣ ¹⁾. Когда же порученія правительства не увѣнчались никакимъ успѣхомъ, тогда всю свою злобу оно излило на христіанъ въ Карфагенѣ. Не смотря однако же на относительно не жестокой характеръ гоненія въ первое его время, на ряду съ исповѣдниками, не соглашавшимися на принесеніе жертвы идоламъ, оказалось, какъ мы сказали выше, великое множество и такихъ, которые при первыхъ угрозахъ гонителей измѣняли своей вѣрѣ, отрицались даже прежде допроса и спѣшили какъ можно скорѣе заявить свое отреченіе. Очевидно уже въ это время долженъ былъ возникнуть вопросъ объ отношеніи церкви къ падшимъ, желавшимъ снова возвратиться въ ея лоно ²⁾. Въ рѣшеніи этого вопроса не замедлили вступить въ столкновеніе съ Кипріаномъ нѣкоторые изъ карфагенскихъ пресвитеровъ. Кипріанъ, не доводя строгости до крайности, не презиралъ слабыхъ, не называлъ ихъ даже отступниками, и для обозначенія ихъ употреблялъ смягченное слово „падшіе“, но требовалъ, чтобы при принятіи ихъ въ общеніе соблюдались правила церковной дисциплины и права епископскія. Пресвитеры слишкомъ посѣбно стали принимать падшихъ въ общеніе и при томъ прежде чѣмъ епископъ рѣшитъ, какъ должно съ ними поступать. Поэтому, чтобы объяснить столкновеніе, происшедшее между нѣкоторыми пресвитерами и Кипріаномъ по вопросу о падшихъ, необходимо обратить вниманіе, съ одной стороны, на возрѣнія Кипріана относительно церковной дисциплины и правъ епископа, которыя надлежало соблюдать при принятіи падшихъ въ общеніе, съ другой стороны—на отношеніе этихъ пресвитеровъ къ своему епископу.

По свидѣтельству Іеронима ³⁾, Кипріанъ читалъ ежедневно

¹⁾ Epist. 5.

²⁾ Epist. 9.

³⁾ De viris illustr. cap. 53.

Тертуллиана и, спрашивая у своего секретаря его произведенія, обыкновенно говорилъ: „Поддай моего учителя“. Сочиненія Кипріана носятъ слѣды вліянія знаменитаго кареагенскаго пресвитера. Неудивительно поэтому, если во взглядѣ Кипріана на церковную дисциплину можно усматривать вліяніе монтанистическихъ идей ¹⁾, которымъ сообщилъ Тертуллианъ самую стройную логическую систему. Нельзя, напр., не видѣть нѣкоторыхъ слѣдовъ монтанистическаго вліянія въ слѣдующихъ выраженіяхъ Кипріана: „Никто пусть не обманываетъ себя, никто пусть не обольщаетъ себя. Одинъ только Господь можетъ помиловать. Только Онъ одинъ, понесшій наши грѣхи за насъ, болѣзновавшій и преданный Богомъ за грѣхи наши, можетъ даровать прощеніе грѣховъ“. Или: „Если какой безвразсудный въ неблаговременной поспѣшности думаетъ, что онъ можетъ всѣмъ даровать отпушеніе грѣховъ, то онъ не только не по-

¹⁾ Подъ именемъ монтанизма въ церковной исторіи извѣстенъ расколъ, возникшій въ Малой Азій, въ половинѣ втораго столѣтія, во времена гоненія Марка Аврелія. Основателемъ этого раскола былъ нѣкто Монтанъ, который, въ сообществѣ съ двумя экзальтированными женщинами—Прикилою и Максимилою, проповѣдовалъ строгій аскетизмъ и суровую церковную дисциплину. Изъ Малой Азій расколъ скоро распространился и въ другихъ областяхъ христіанской церкви. Монтанъ и его помощницы, называя себя органами Св. Духа, усвоили себѣ чрезвычайныя благодатныя дары, впадали въ экстагическія и сомнабулическія состоянія, пророчествовали, видѣли таинственныя сновидѣнія и чрезвычайныя откровенія, которыми обаятельно дѣйствовали на легковѣрныхъ. Называя себя и своихъ послѣдователей духовными христіанами, въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ христіанъ, монтанисты проповѣдовали приближеніе или наступленіе видимаго тысячелѣтняго царствованія Іисуса Христа на землѣ. Въ практической же жизни они отличались крайнимъ ригоризмомъ. По ихъ ученію, аскетическія упражненія, умерщвленіе плоти и исканіе высшихъ подвиговъ святости—вотъ единственная задача жизни; грѣхи смертныя, допущенные людьми послѣ крещенія, не могутъ быть изглаждаемы покаяніемъ и самые грѣшники должны быть извергаемы изъ общества христіанъ; бракъ допускается въ церкви только по исключительному снисхожденію Божію къ человѣческимъ немощамъ и безусловно воспрещается вторичный бракъ не только священникамъ, но и мірянамъ; всякія радости и удовольствія жизни недостойны истинныхъ христіанъ; женщины не должны носить нарядовъ, а молодыя женщины должны закрывать свои лица покрывалами; самыя искусства не могутъ быть терпимы въ церкви и т. п. и т. п. По своему суровому аскетизму и крайне ригористическому направленію, монтанистическій расколъ не могъ продолжаться въ церкви долго; впрочемъ послѣдователи этого раскола продолжали существовать въ церкви даже до VII христіанскаго столѣтія. *Ред.*

могаетъ, но и вредить падшимъ" ¹⁾). Слѣдую своему учителю, Кипріанъ запретилъ женщинамъ всякое великолѣпіе одеждъ, такъ какъ онѣ этимъ искажаютъ де Богомъ дарованный имъ видъ; вооружался противъ зрѣлищъ, и когда одинъ христіанинъ, бывший нѣкогда актеромъ, пожелалъ обучать молодыхъ людей декламациі и мимикѣ, онъ предпочелъ лучше содержать его на счетъ церкви, чѣмъ дозволить ему жить такимъ занятіемъ. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы онъ раздѣлялъ всѣ взгляды монтанизма даже къ дисциплинѣ. Уступая Тертуллиану въ силѣ ума и оригинальности, Кипріанъ неизмѣримо превосходилъ своего учителя талантами практической жизни ²⁾, благодаря которымъ онъ былъ свободенъ отъ преувеличеній и неправильностей, нечуждыхъ Тертуллиану. Такъ, онъ далекъ былъ отъ той мысли, чтобы исключать изъ церкви навсегда тѣхъ, которые совершили смертные грѣхи, лишивъ ихъ всякой возможности вступить когда-либо въ живой и неразрывный союзъ съ нею. Не раздѣлялъ онъ и того монтанистическаго воззрѣнія ³⁾, что бѣгство отъ гоненій за вѣру есть самый тяжкій грѣхъ, даже болѣе тяжкій, чѣмъ клятвенное отреченіе отъ Христа среди пытокъ. Насколько Кипріанъ воспитался подъ вліяніемъ монтанистическаго духа, онъ настаивалъ на необходимости продолжительнаго тяжкаго покаянія падшихъ, какъ необходимаго условія принятія ихъ въ церковь ⁴⁾. Покаянную дисциплину онъ находилъ полезною и въ интересахъ нравственнаго исправленія падшихъ и какъ средство удовлетворенія правосудія Божія. Въ данномъ отношеніи онъ руководился тѣмъ монтанистическимъ воззрѣніемъ на язычество, по которому оно представлялось христіанину царствомъ діавола. Отсюда понятно какъ отвращеніе отъ всего языческаго и желаніе какимъ-либо образомъ не оскверниться чрезъ соприкосновеніе съ скверной идолослуженія, такъ и строгое отношеніе къ тѣмъ, которые

¹⁾ Liber de lapsis.

²⁾ Его краснорѣчіе служить яснымъ выраженіемъ этихъ его талантовъ.

³⁾ Tertull., De fuga in persecut. с. 4.

⁴⁾ Припятіе падшихъ подъ такимъ условіемъ представлялось Кипріану, какъ средній членъ между монтанистическою крайностію и излишнею поспѣшностію и угодливістію къ падшимъ пресвитеровъ и исповѣдниковъ.

осквернили себя языческимъ жертвоприношеніемъ. Итакъ правила церковной дисциплины будутъ соблюдены по Кипріану, въ отношеніи къ падшимъ, въ томъ только случаѣ, если ихъ будутъ принимать въ церковь не иначе, какъ послѣ продолжительнаго тяжелаго покаянія.

Что касается епископскихъ правъ, которыя, по Кипріану, должны соблюдаться при принятіи падшихъ въ общеніе, то нужно сказать, что онъ былъ о нихъ весьма высокаго мнѣнія. Епископъ, по мнѣнію Кипріана, пользуется божественнымъ авторитетомъ, потому что поставляется отъ Бога ¹⁾. Епископъ есть преемникъ апостоловъ и права его равны правамъ ихъ ²⁾. Онъ поставленъ управлять церковію на мѣсто Іисуса Христа. Спротивленіе епископу должно поэтому сопровождаться вредными послѣдствіями и въ состояніи управляемой имъ церкви. „Епископъ въ церкви, говоритъ Кипріанъ, и церковь въ епископѣ, и кто не съ епископомъ, тотъ не въ церкви“ ³⁾. Всѣ ереси и расколы возникаютъ въ церкви не отъ чего другаго, какъ отъ того, что нѣкоторые не слушаются епископа и не хотятъ признавать его временнымъ судьей въ царствѣ Христовомъ ⁴⁾. Поставленный во главѣ управленія церковію епископъ естественно подлежитъ большой отвѣтственности: „въ своемъ образѣ правленія онъ долженъ отдать отчетъ Господу“ ⁵⁾. Для этого каждый епископъ долженъ быть абсолютно свободенъ и имѣть независимую власть ⁶⁾, какъ вообще въ дѣлѣ управленія церковію, такъ въ частности въ рѣшеніи важныхъ вопросовъ церковной дисциплины, каковъ напр., вопросъ о принятіи падшихъ въ церковь. Принятіе ихъ въ общеніе должно быть совершаемо епископомъ, который, по истеченіи опредѣ-

1) Epist. 59.

2) Epist. 54 и др.

3) Epist. 69. Epist. 27.

4) Epist. 69.

5) Epist. 55, 56. Epist. 72.

6) Руководствуясь въ своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ идеей о свободѣ и правахъ епископовъ, онъ ясно выражаетъ ее и въ своихъ письмахъ. Напримѣръ, онъ пишетъ папѣ Стефану: „Мы никому не дѣлаемъ насилія и никому не даемъ закона, такъ какъ всякій предстоятель имѣетъ въ отношеніи къ церковному управленію собственное свободное мнѣніе“.

леннаго времени покаянія и по исповѣданіи, разрѣшаетъ падшихъ, возлагая на нихъ руки. Всюду онъ проповѣдуетъ, что право разрѣшенія падшихъ вручено Богомъ только епископу, который въ случаѣ нужды можетъ передать его и пресвитерамъ ¹⁾). Нѣкоторые изъ пресвитеровъ стояли къ своему епископу Кипріану въ крайне враждебномъ отношеніи. Душою враждебной къ Кипріану партіи пресвитеровъ служили тѣ пять пресвитеровъ, которые оказались недовольными народнымъ избраніемъ Кипріана на епископскую кафедру ²⁾). Дѣло въ томъ, что вопреки апостольскому правилу, запрещающему поставлять въ епископы изъ новообращенныхъ ³⁾, каковымъ и былъ Кипріанъ, народъ единодушно и предпочтительно предъ старѣйшими пресвитерами избралъ Кипріана, по смерти епи-

¹⁾ Нельзя согласиться съ протестантскими писателями (Phascius C. Cyprianus, Bischof von Carthago. Von Rettherg. 1831. S. 41), которые утверждаютъ, что будто бы взглядъ Кипріана на власть епископа выработался изъ желанія возвысить епископскій санъ надъ равнымъ почти ему пресвитерскимъ саномъ и чрезъ то обезпечить за собою однимъ, какъ за епископомъ, деспотически-монархическое, тираническое господство надъ умами людей. Возвышеніе епископства, какъ власти полезной для искорененія неурядицъ внутренняго состоянія церкви, было правильнымъ стремленіемъ вѣка. Такъ какъ Кипріанъ не встрѣчалъ единодушной поддержки предпринятыхъ имъ мѣръ для введенія порядка въ церкви, то для общаго блага необходимо было, чтобы онъ пользовался своею властію въ той степени, какъ епископъ первыхъ временъ. Увлеченіе Кипріана, съ которымъ онъ описываетъ достоинство епископскаго сана, есть результатъ его живаго, пылаго африканскаго темперамента, а вовсе не низкаго честолюбія. Кипріанъ былъ слишкомъ далекъ отъ мысли установить автократію; что онъ по совѣсти могъ уступить пресвитерамъ, то уступилъ имъ. Во всѣхъ важныхъ дѣлахъ онъ совѣтничался не только съ своимъ духовенствомъ, но и народомъ и ничего не предпринималъ безъ ихъ согласія (Epist. 28, 38 и др.). По своей высшей степени священства Кипріанъ былъ первый между пресвитерами, которые, какъ имѣющіе также священство, хотя и въ низшей степени съ епископомъ, участвовали въ опредѣленіяхъ церкви. Не разъ называя своихъ пресвитеровъ и діаконовъ „братьями“, Кипріанъ не думалъ, что чрезъ это умаляется его епископское достоинство и что пресвитеры и діаконы могутъ возвыситься до епископства. Однакоже лишь только Кипріанъ замѣчалъ— (а ничто не могло ускользнуть отъ его глазъ), что права епископской власти не уважаются, или даже явно пренебрегаются, онъ не могъ равнодушно смотрѣть на это, и тотчасъ начиналъ дѣйствовать противъ своихъ враговъ, самъ ли непосредственно, или чрезъ другихъ, словомъ или дѣломъ, желая тѣмъ латъ почувствовать имъ свою власть.

²⁾ Epist., 40.

³⁾ Прав. апост. 80 ср. 1 Тимоѳ. 3, 6.

скопа Доната, на епископскій престолъ. Народъ видѣлъ, что необыкновенные успѣхи Кипріана въ духовной жизни не подчинены обыкновенному порядку времени, и потому не считъ нужнымъ и его самого подчинять принятому порядку церковныхъ степеней ¹⁾. Епископы, собравшіеся въ Карфагенѣ для рукоположенія преемника Донату, вопліѣ раздѣляли избраніе народа. Это было въ концѣ 248 года. Однако нашлось пять пресвитеровъ, которые, по завистливому нежеланію видѣть такого молодаго человѣка епископомъ, не одобрили народнаго выбора; но на ихъ неодобреніе не обратили вниманія. Отсюда эти 5 пресвитеровъ дѣлаются постоянными злѣйшими врагами Кипріана, порицавшими всѣ его распоряженія. Напрасно Кипріанъ къ удивленію многихъ оказывалъ имъ наравнѣ съ лучшими лицами дружеское расположеніе и внимательность. „Они по прежнему, писалъ онъ самъ, нападаютъ на насъ и возобновляютъ нечестивые замыслы обыкновеннымъ коварствомъ“ ²⁾. Дальнѣйшая дѣятельность Кипріана, какъ епископа, по части исправленія внутренняго состоянія церкви, которымъ тогда не могла, вслѣдствіе указанной причины, похвалиться вообще вся церковь, и карфагенская—въ особенности ³⁾, еще болѣе возбуждала къ нему недоброжелательство пресвитеровъ, недовольныхъ его избраніемъ. Направленная къ возстановленію церковнаго благочинія и нравственности въ народѣ, исправительная дѣятельность его, которая, на ряду съ мягкими, не была чужда и довольно строгихъ мѣръ, не могла не коснуться и клира, мало чѣмъ возвышавшагося надъ массою по своему нравственному уровню. Такъ для предупрежденія всякаго рода безпорядковъ въ клирѣ, Кипріанъ положилъ принимать въ клирѣ, даже на низшія степени его, не иначе, какъ по строгому испытаніи

¹⁾ Діаконъ Понтій, древній биографъ епископа карфагенскаго (*De vita et passione s. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthaginensis et Martyris per Pontium Diaconum. Patrol. curs. compl. T. III. p. 1482—1498*) пишетъ: „кто бы не считъ такого человѣка достойнымъ всякихъ почестей“.

²⁾ *Epist. 40.*

³⁾ Это объясняется тѣмъ, что сѣверо-африканская церковь, по свидѣтельству Сульвиція Севера, болѣе другихъ наслаждалась внѣшнимъ спокойствіемъ; даже и тогда, какъ Максиміанъ преслѣдовалъ духовенство въ другихъ городахъ, африканскіе христіане не были обезпокоены гоненіемъ.

способностей и поведенія лицъ, приготовляющихся къ священному служенію; самое испытаніе ставленниковъ производилъ въ присутствіи пресвитеровъ ¹⁾). Неудивительно поэтому, если давніе враги Кипріяна стали поперекъ дороги въ его распоряженіи относительно падшихъ, желавшихъ возвратиться въ церковь. Вопреки требованіямъ Кипріяна принимать падшихъ въ церковь послѣ тяжкаго покаянія и притомъ съ разрѣшенія его одного, какъ епископа, они давали падшимъ миръ самовластно и безъ всякаго съ ихъ стороны покаянія. Чтобы сообщить своевольному поступку нѣкоторую благовидность и законность, они указывали на то, что самъ Кипріянь не соблюдалъ строгихъ правилъ церковной дисциплины, скрывшись отъ преслѣдованія побуждаемый къ тому будто бы трусостію и малодушіемъ, о чемъ писали они къ римскому клиру ²⁾).

Изъ сказаннаго выясняется столкновеніе, происшедшее въ первое же время Декіева гоненія между Кипріяномъ и нѣкоторыми изъ пресвитеровъ карфагенской церкви по вопросу объ отношеніи церкви къ падшимъ. Кипріянь предъявилъ довольно строгія требованія къ падшимъ, желающимъ возвратиться въ церковь. Прежніе враги его, стремившіеся на каждомъ шагѣ вредить своему епископу, нашли въ этихъ его требованіяхъ новый и удобный поводъ высказать свое скрытое недоброжелательство къ нему; они начали дѣйствовать въ отношеніи къ падшимъ какъ разъ въ противоположномъ смыслѣ его требованіямъ. Произошло такимъ образомъ столкновеніе.

Но вопросъ о падшихъ не былъ окончательно разрѣшенъ правилами, указанными Кипріяномъ. Въ виду нѣкоторыхъ обстоятельствъ, о которыхъ рѣчь будетъ впереди, строгость его къ падшимъ мало-по-малу должна была ослабѣть, хотя на первыхъ порахъ не видно этого ослабленія.

Съ апрѣля 250 года гоненіе на христіанъ въ Карфагенѣ, какъ мы замѣтили, значительно усилилось. Для принужденія ихъ къ отреченію отъ вѣры выдуманы были жестокія пытки и мученія. Темницы еще болѣе прежняго стали наполняться

¹⁾ Epist. 24.

²⁾ Epist. 8.

исповѣдниками и начались смертныя казни. На ряду съ исповѣдниками, вышедшими побѣдителями послѣ нѣсколькихъ жестокихъ истязаній и мучениками, претерпѣвшими смерть за имя Христова ¹⁾, явились по прежнему, но гораздо въ большемъ количествѣ, малодушные и слабые христіане, которые при первыхъ угрозахъ со стороны гонителей измѣнили своей вѣрѣ. Чтобы скорѣе войти въ общеніе, падшіе обратились съ просьбою къ мученикамъ о разрѣшеніи извѣстныхъ эпитимійныхъ наказаній. Обычай смягчать и сокращать, по усмотрѣнію епископа, налагаемая церковію наказанія для тѣхъ изъ падшихъ, которые представляли пастырямъ церкви ходатайственные за себя записки исповѣдниковъ ²⁾, существовалъ въ церкви съ древняго времени. Такія записки въ правѣ были давать не всѣ исповѣдники, а только тѣ, которые подвергались осужденію на смерть, или, по крайней мѣрѣ, перенесли какія-нибудь мученія. Поэтому пока въ Декіево гоненіе не было пытокъ и мученій, не было и ходатайственныхъ писемъ, никто изъ падшихъ не имѣлъ повода воспользоваться указаннымъ древнимъ обычаемъ для скорѣйшаго примиренія съ церковію. Но какъ скоро явились мученики, появились и ихъ ходатайственные грамоты за падшихъ. Обычай церкви скорѣе допускать къ общенію съ церковію тѣхъ изъ падшихъ, которые имѣли отъ исповѣдниковъ ходатайственные листы, при должномъ оказываніи чести какъ достоинству епископа, такъ и церковнымъ дисциплинарнымъ законамъ—въ существѣ своемъ очень почтенный обычай. Ибо онъ основывается на естественномъ чувствѣ уваженія къ исповѣдникамъ. Испытавъ всякаго рода пытки и мученія, исповѣдники болѣе, чѣмъ кто другой имѣли право требовать строгаго взысканія съ падшихъ. Если же эти исповѣдники сами теперь ходатайствуютъ за слабѣйшихъ братьевъ, то этотъ образъ дѣйствія ихъ ничего другаго не вызываетъ, кромѣ любви и состраданія. Такимъ образомъ исповѣдники давали падшимъ свои ходатайственные записки. безъ нарушенія правъ епископа и правилъ церковной дисциплины ³⁾. Кипрі-

1) Epist. 8 c. 1.

2) Tertull. ad. marty. c. 1.

3) Исповѣдники въ письмѣ къ Кипріану просили его рассмотреть ихъ хода-

анъ всячески старался избѣгать столкновенія съ тѣмъ, что дѣйствительно можетъ принадлежать праву исповѣдниковъ, тѣмъ болѣе, что эти записи давались немногимъ; такъ мученикъ Моппаликъ, движимый сыновнею любовью, далъ отъ себя грамоту только своей матери, оказавшейся въ числѣ падшихъ ¹⁾. Не такъ стали поступать послѣ. Явились злоупотребленія, многіе исповѣдники, по излишней ли снисходительности къ падшимъ, или недостаточности пониманія ими дѣла, перестали обращать вниманіе на свойство ихъ покаянія и преступленій и давать имъ ходатайственныя письма, безъ всякаго разбора и осторожности. Нѣкто Лукіанъ, человекъ мало искусившійся въ писаніи, гордясь репутаціей, которую онъ приобрѣлъ, какъ исповѣдникъ,—сталъ проповѣдовать, что скончавшійся мученикъ, по имени Павелъ, умирая завѣщалъ ему лично власть „давать отъ его имени миръ всѣмъ, кто только будетъ просить объ этомъ мирѣ“. На основаніи этого завѣщанія онъ за своею подписью раздавалъ во множествѣ общительныя записи. Много также было выдано подобныхъ записокъ отъ имени замученнаго до смерти юноши Аврелія, который не умѣлъ писать ²⁾. Каждый день безъ всякаго различія и изслѣдованія выпускались тысячи записокъ ³⁾, и притомъ въ такой формѣ, что онѣ годились не только для поименованныхъ въ нихъ лицъ, но для безчисленнаго множества другихъ; обыкновенно въ нихъ не означалось опредѣленно, за кого именно ходатайствуютъ исповѣдники, а говорилось только: „да имѣетъ онъ общеніе, вмѣстѣ съ своими“, такъ что получившій такую записку могъ кого хотѣлъ, причислить къ своимъ ⁴⁾. Злоупотребленія доходили до того, что общительныя записки обратились въ предметъ торговли. Разнощики съ крикомъ увѣряли, что у нихъ получается

тайства и согласно съ ними дать миръ падшимъ, ближайшимъ ихъ родственникамъ, по предварительному изслѣдованію законности ихъ желаній въ присутствіи клира, по окончаніи гоненія, когда напередъ получить миръ по милости Божіей, мать Церковь и самъ епископъ возвратится къ своей паствѣ (Epist. 9). Діаконы, посѣщая мучениковъ въ темницахъ, отбирали отъ нихъ свѣдѣнія, кому желаютъ они оказать свои милости (Epist. 15).

1) Epist. 22.

2) Epist. 19, 21, 22.

3) Epist. 14.

4) Epist. 10.

непосредственное возстановленіе въ полномъ общеніи съ церковію ¹⁾). Такимъ образомъ, право исповѣдниковъ—давать падшимъ ходатайственныя письма изъ права любви и кротости перешло въ актъ эгоизма и высокоумія. Безъ сомнѣнія не мало этому содѣйствовали и пресвитеры, старые враги Кипріана, которые рѣшились древній и достохвальный обычай церкви употребить во зло для достиженія своей цѣли. По крайней мѣрѣ извѣстно, что они, или другіе по ихъ наущенію, насильно даже заставляли исповѣдниковъ безъ разбору давать общительныя грамоты: „Слышу, мужественные и любезные братья, писалъ Кипріанъ, что нѣкоторые люди осаждаютъ васъ и употребляютъ насиліе противъ вашей совѣстливости“ ²⁾). Между тѣмъ сами вмѣсто того, чтобы раскрыть предъ неразсудительными исповѣдниками вредныя слѣдствія, могущія произойти отъ выдаваемыхъ ими записокъ, стали допускать всѣхъ падшихъ, которые представляли письма отъ исповѣдниковъ, къ общенію съ церковію и къ св. Евхаристіи, безъ предварительнаго покаянія, безъ публичнаго исповѣданія своего грѣха, прежде возложенія на нихъ рукъ епископа ³⁾, побуждая къ тому же всякими хитрыми уловками, или даже принужденіемъ и другихъ пресвитеровъ. Мало этого. Пресвитеры, враги Кипріана, еще желали вовлечь исповѣдниковъ въ оппозицію противъ епископа. Для этого возымѣли намѣреніе воспользоваться эгоизмомъ и тщеславіемъ неразумныхъ исповѣдниковъ. Пресвитеры старались представить дѣло такъ, какъ будто Кипріанъ, присваивая себѣ право пересматривать и утверждать ихъ ходатайственныя записки, унижаетъ и даже не признаетъ ихъ мученическаго авторитета. Отсюда они стали внушать исповѣдникамъ, чтобы они не сносились съ епископомъ и не держались правилъ церковной дисциплины, какъ будто бы ихъ собственнаго авторитета было достаточно для такого дѣла, какъ примиреніе падшихъ съ церковію ⁴⁾). Происки враговъ Кипріана дѣйствительно имѣли нѣкоторый успѣхъ: въ исповѣдникахъ они посѣяли непріятное чувство противъ своего епископа.

¹⁾ Epist. 9.

²⁾ Epist. 10.

³⁾ Epist. 10.

⁴⁾ Epist. 11.

Когда Кипріанъ узналъ, что его враги задумали воспользоваться беспорядками, произведенными исповѣдниками въ церкви, во вредъ ему и дать этимъ беспорядкамъ такое направленіе и значеніе, при которыхъ въ корни подрывалась дисциплина церкви и открыто нарушалось право епископа, то онъ вдругъ отправилъ въ Карфагенъ три письма: къ клиру, исповѣдникамъ и народу ¹⁾. Такъ какъ пресвитеры были главными нарушителями древняго церковнаго благочинія, то въ письмѣ къ клиру Кипріанъ рѣшительно не щадитъ ихъ. Здѣсь дѣйствуетъ не только личное раздраженіе противъ лицъ, которыя сами враждебно относятся къ своему епископу, стараются произвести возмущеніе противъ него въ исповѣдникахъ, но и справедливое негодованіе за ихъ безсовѣстность и безчестность за то, что они, забывъ санъ, законъ и евангеліе, не только не исполняютъ своихъ обязанностей, но и съ челоуѣкоугодническою снисходительностію и поспѣшностію присоединяютъ падшихъ къ церкви и притомъ въ то время, когда гоненіе еще свирѣпствуетъ и слѣдовательно можетъ ослабѣть твердость въ вѣрѣ христіанъ, еще не подвергшихся гоненію. Письмо заканчивается угрозою недостойнымъ пресвитерамъ запрещеніемъ священнослуженія въ случаѣ, если они вопреки его волѣ будутъ поступать по прежнему, и объявленіемъ намѣренія разслѣдовать ихъ дѣло на соборѣ по возвращеніи въ Карфагенъ. Насколько Кипріанъ строгъ въ отношеніи къ пресвитерамъ, настолько онъ осмотрителенъ, снисходителенъ къ исповѣдникамъ. Въ письмѣ къ нимъ онъ усиливается отклонить ихъ отъ враждебной партіи пресвитеровъ. Исповѣдники не больше, какъ обманываемы были пресвитерами. Вся вина возлагается на пресвитеровъ, которые должны были просвѣтить исповѣдниковъ въ томъ, чего требуетъ отъ нихъ законъ, должны были поддерживать ихъ своимъ совѣтомъ, между тѣмъ оказалось не то; поэтому онъ препоручаетъ исповѣдникамъ вразумлять своихъ пастырей, если пастыри не умѣютъ имъ дѣлать вразумленія. Затѣмъ онъ, сдѣлавши легкій выговоръ исповѣдникамъ за ихъ неосмотрительность и неосторожность, проситъ, чтобы они въ грамотахъ, которыя будутъ выдавать падшимъ, не разрѣшали мира, а только высказывали

¹⁾ Epist. 9, 10, 11.

желаніе, чтобы онъ былъ данъ, и чтобы выдача этихъ рукописавій мира основывалась на точномъ знаніи какъ состоянія и поведенія падшихъ, обращающихся за этими рукописаніями, такъ и того, кому именно и по какому разсужденію они выдаются. Послѣднею же рѣшающею инстанціею долженъ быть епископъ, которому исповѣдническія грамоты должны быть представлены для разсмотрѣнія. Наконецъ, въ письмѣ къ народу, высказавъ самое глубокое состраданіе къ падшимъ, убѣждаетъ послѣднихъ не спѣшить въ дѣлѣ примиренія съ церковію, изъ опасенія навлечь на себя тягчайшій гнѣвъ Божій, и взаимно располагать другъ друга къ покаянію и покорности, когда исповѣдники и недостойные пресвитеры, вмѣсто того, чтобы вразумлять, обольщаютъ ихъ сладостнымъ миромъ. „Я знаю, писалъ Кипріанъ, покорность и богобоязненность народа своего и, всею душою сострадаю его несчастію, обещаю ему помощь и врачевство, только чтобы никто не требовалъ поспѣшности въ такомъ дѣлѣ, для котораго нужна особенная осмотрительность“. Такъ какъ вопросъ о падшихъ былъ не мѣстнымъ только вопросомъ Кароагенской церкви, но вопросомъ общецерковнымъ, то Кипріанъ счелъ нужнымъ рѣшить его не иначе, какъ соборнымъ разсужденіемъ, и потому убѣждалъ всѣхъ вообще, и клиръ, и исповѣдниковъ, и народъ ожидать собора, который обѣщалъ созвать по окончаніи гоненія и по возвращеніи своемъ въ Кароагенъ.

Очевидно такимъ образомъ, что ни злоупотребленія исповѣдниковъ своими грамотами, ни козни по этому случаю пресвитеровъ противъ своего епископа не могли ослабить строгости Кипріана въ отношеніи къ падшимъ. Однако случилось обстоятельство, которое заставило его нѣсколько смягчить строгость. Обстоятельство это — наступающая пора лѣтнихъ африканскихъ жаровъ, когда въ Кароагенѣ обыкновенно свирѣпствовали эпидемическія болѣзни. Не безопасно было поэтому для падшихъ ожидать рѣшенія своего дѣла до окончанія гоненія, и нѣкоторые изъ нихъ стали съ настойчивостію требовать себѣ немедленнаго разрѣшенія грѣховъ, обѣщаннаго имъ исповѣдниками. Извѣщенный послушными своему епископу пресвитерами объ усиливающимся по сему случаю безпокойствѣ среди падшихъ, Кипріанъ призналъ необходимымъ ослабить нѣсколько прежнее

свое опредѣленіе относительно ихъ, вслѣдствіе чего они могли значительно успокоиться. Ослабленіе это состояло въ томъ, что онъ дозволилъ полагать различіе между подвергшимися смертной болѣзни, и тѣми, которые могутъ ожидать рѣшенія вопроса о падшихъ по взаимному соглашенію между епископами. На первыхъ, говорилъ Кипріянь, если они раскаялись и исповѣдывали свои грѣхи и имѣютъ общительныя грамоты, слѣдуетъ возлагать руки и допускать ихъ къ причастію Св. Таинъ. Принятіемъ же остальныхъ въ общество вѣрующихъ слѣдуетъ повременить до общаго мира церкви; этихъ нужно утѣшать надеждой на милость Божію и внушать имъ терпѣніе и покорность въ прохожденіи церковнаго покаянія ¹⁾. Падшіе, дѣйствительно, успокоились.

Но враги Кипріяна не дремали. Объясняя увѣщаніе Кипріяна—ожидать соборнаго рѣшенія вопроса о падшихъ въ смыслѣ рѣшительнаго отказа законнымъ требованіямъ исповѣдниковъ и падшихъ, они не переставали раздувать неудовольствіе въ первыхъ на мнимое неуваженіе къ нимъ, въ послѣднихъ на строгость. Объ этомъ Кипріянь, конечно, былъ своевременно увѣдомленъ. Чтобы охранить церковное благочиніе ему надобно было показать предъ всѣми, что его распоряженія касательно падшихъ не произвольны, и основываются не на личныхъ какихъ нибудь помятійхъ и стремленіяхъ, а на церковныхъ канонахъ. Для этого, а можетъ и для того, чтобы заранѣе приготовить почву къ единогласному рѣшенію вопроса о падшихъ на соборѣ, онъ за лучшее призналъ отдать означенныя свои требованія на судъ другихъ церквей, сосѣднихъ провинціальныхъ ²⁾ и въ особенности римской ³⁾, и вошелъ съ ними въ

¹⁾ Epist. 13.

²⁾ Африканская церковь состояла изъ трехъ областей, извѣстныхъ по гражданскому раздѣленію, именно: изъ собственно Африки, Нумидіи и Мавританіи. Каждая изъ этихъ областей, имѣя по нѣскольку епископовъ, состояла подъ надзоромъ старѣйшаго изъ нихъ, который назывался примасомъ; но во главѣ управленія всей африканской церкви стоялъ епископъ Карфагенскій. Если Кипріянь, примасъ Карфагенскій, по вопросу о падшихъ ищетъ согласія областныхъ подвластныхъ епископовъ, то это объясняется его высокимъ взглядомъ на авторитетъ и свободу епископской власти.

³⁾ Съ римскимъ клиромъ списывается онъ въ силу обыкновенія древней цер-

переписку. Такъ, Кипріанъ писалъ по этому дѣлу къ Калдонію, одному изъ провинціальныхъ епископовъ. Калдоній съ сотоварищами своими по священству, подобно Кипріану, былъ сострадательнъ къ готовящимся оставить этотъ міръ и каившимся, но для прочихъ онъ ожидалъ опредѣленія на соборѣ епископовъ ¹⁾. Подобнымъ образомъ и другіе африканскіе епископы въ своихъ отвѣтахъ вполнѣ одобряли требованія Кипріана и совѣтовали ему не отступать отъ своихъ распоряженій ²⁾. Въ то же время Кипріанъ писалъ о распоряженіяхъ своихъ касательно падшихъ и къ римскому клиру. Прежде чѣмъ дошло это письмо Кипріана, изъ Рима получены были два письма, хотя и не на его имя, и именно первое на имя карфагенскаго клира, а другое на имя карфагенскихъ исповѣдниковъ ³⁾. Это, конечно, потому, что въ Римѣ довѣряли ложнымъ слухамъ о карфагенскомъ епископѣ и не знали, какъ дѣятельно онъ заботился о своей паствѣ и вдали отъ нея ⁴⁾. Въ письмахъ этихъ содержатся также сильныя убѣжденія, въ духѣ распоряженій Кипріана, къ сохраненію благочинія церковнаго. Вскорѣ потомъ прибыло письмо отъ римскаго клира и на имя самого Кипріана ⁵⁾, изъ этого письма видно, что римская церковь со-

ви, о которой говоритъ Тертуліанъ, сноситься въ затруднительныхъ случаяхъ, какъ напримѣръ при разрѣшеніи вопросовъ вѣры, съ тою церковію, отъ которой получено христіанство. Для проконсульской Африки такою церковію была римская. У этой церкви онъ могъ найти особенно надежную опору и защиту для своихъ распоряженій въ отношеніи къ падшимъ, такъ какъ авторитетъ ея былъ великъ.

¹⁾ Epist. 18 et 19.

²⁾ Epist. 17.

³⁾ Epist. 2.

⁴⁾ Дѣло въ томъ, что враги Кипріана оклеветали его предъ римскимъ духовенствомъ въ трусости и слабости. Римское духовенство, повѣривъ этимъ клеветамъ, хотя не дерзало прямо нападать на карфагенскаго епископа, но писало проищески, что епископъ, „будучи знаменитымъ мужемъ, по необходимости принужденъ былъ не подвергать опасности высокой особы своей. Что же касается до насъ, добавляли они, то мы недовольно знамениты, не считаемъ себя въ правѣ избѣгать опасностей“. Вѣроятно также съ цѣлью дать почувствовать Кипріану, тѣ же римскіе пресвитеры извѣстали его о мученической кончинѣ своего епископа Фабіана. Вслѣдствіе эта размова прошла, когда Кипріанъ оправдалъ себя предъ римскимъ клиромъ.

⁵⁾ Epist. 31.

вершенно убѣдилась въ дѣятельной заботливости карагенскаго епископа о своей церкви и держится тѣхъ же самыхъ правилъ о падшихъ, какими и онъ совѣтывалъ руководиться своему клиру.

Извѣстно, что посѣянное пресвитерами неудовольствіе къ Кипріану среди падшихъ и исповѣдниковъ по поводу его увѣщанія ожидать рѣшенія вопроса о падшихъ на соборѣ епископовъ, не замедлило принести свой плодъ. Исповѣдники, видя въ этомъ увѣщаніи Кипріана совершенный отказъ удовлетворить ихъ законнымъ требованіямъ и даже посягательство на давно признанныя за ними права, въ лицѣ Лукіана, написали своему епископу письмо, въ которомъ они съ дерзостію просто увѣдомляли его о дарованіи ими мира тѣмъ изъ падшихъ, которые со времени паденія вели себя безукоризненно и представили грамоты, и тѣмъ, по дѣлу которыхъ епископъ хотѣлъ созвать соборъ: при этомъ они выражали желаніе, чтобы онъ извѣстилъ объ этомъ и прочихъ епископовъ¹⁾. Вслѣдъ за этимъ падшіе, въ глазахъ которыхъ голосъ исповѣдниковъ, доказавшихъ свою готовность пожертвовать жизнію за вѣру Христову, казался гораздо авторитетнѣе строгихъ требованій епископа, спасающагося отъ преслѣдованія бѣгствомъ, въ нѣсколькихъ городахъ произвели возмущеніе противъ пресвитеровъ, державшихся Кипріана, требуя у нихъ немедленно себѣ мира, дарованнаго уже, какъ увѣрили, исповѣдниками²⁾. Тоже случилось и въ самомъ Карагенѣ. Не отвѣчая поэтому случаю, на письмо, писанное ему Лукіаномъ отъ имени всѣхъ исповѣдниковъ, Кипріанъ ограничился только тѣмъ, что написалъ своему клиру, убѣждая его твердо держаться прежнихъ его постановленій, вполне одобренныхъ африканскими епископами, да просилъ довести до всеобщаго свѣдѣнія препровождаемыя при этомъ письма этихъ епископовъ. Результатомъ этого было то, что болѣе благонамѣренные изъ падшихъ, увидѣвъ, что требованія ихъ епископа вполне раздѣляются и другими епископами, совершенно смирились предъ Кипріаномъ и обѣщали ему полное послушаніе, говоря, что они сознаютъ свое преступленіе, испол-

1) Epist. 16.

2) Epist. 22.

няютъ определенное имъ покаяніе, не желаютъ неблаговременнаго примиренія съ церковію, но ожидаютъ возвращенія своего епископа, въ присутствіи котораго самое примиреніе будетъ для нихъ пріятнѣе ¹⁾. Еще большій успѣхъ имѣли письма римской церкви. Если лучшіе изъ падшихъ, по прочтеніи писемъ областныхъ епископовъ, совершенно покорились Кипріану, то далеко не такими оказались другіе падшіе, которые ничѣмъ не убѣждались въ преступности своего возмущенія. Они отъ имени церкви написали епископу письмо, въ которомъ съ надменностію говорили, что миръ помимо его дарованъ имъ уже на небѣ. Виновниками этого ихъ своеволія были все тѣже враги Кипріана. Одинъ изъ нихъ, по имени Гай, пресвитеръ въ Диддѣ, съ своимъ діакономъ не переставалъ находиться въ общеніи съ падшими и принималъ отъ нихъ за это дары ²⁾. По этому случаю Кипріанъ послалъ въ Карфагенъ два письма падшимъ и клиру ³⁾. Въ отвѣтномъ письмѣ къ падшимъ онъ старался вразумить ихъ и заставить здраво понять свое положеніе. Здѣсь онъ доказываетъ, что церковь основана на епископствѣ съ тѣмъ, чтобы падшіе поняли, что только одни епископы имѣютъ право опредѣлять условія принятія ихъ въ церковь и что, усвоивъ себѣ имя церкви, они тѣмъ самымъ обнаруживаютъ крайнюю дерзость и безразсудство. На увѣдомленіе Карфагенскаго клира о поступкѣ Гая отвѣчалъ распоряженіемъ устранить диденскаго пресвитера отъ участія въ богослуженіи и запрещеніемъ имѣть общеніе со всякимъ пресвитеромъ, который, прежде соборнаго опредѣленія, допуститъ падшихъ къ общенію съ церковію. Вразумленіе, которое сдѣлалъ Кипріанъ падшимъ и отлученіе отъ церкви, которымъ угрожалъ онъ всѣмъ пресвитерамъ, кто только вздумаетъ вступить въ общеніе съ падшими, въ значительной мѣрѣ могли заставить послѣднихъ отказаться отъ мысли примириться съ церковію до окончанія гоненія. Но что особенно въ состояніи было принудить падшихъ, даже самыхъ непокорныхъ, окончательно оставить эту мысль, такъ это именно пи-

1) Epist. 27.

2) Epist. 28.

3) Epist. 27, 28.

сьмо римской церкви, которая пользовалась высокимъ авторитетомъ въ глазахъ африканскихъ христіанъ и которая высказалась далеко не въ пользу падшихъ. И дѣйствительно, какъ только письма, принесенныя изъ Рима, распространились по всѣмъ церквамъ Африки, въ послѣднихъ настало спокойствіе, хотя это спокойствіе скорѣе походило на затишье наканунѣ наступающей грозы.

Въ той мѣрѣ какъ Кипріану удавалось все болѣе и болѣе отстаивать правила церковной дисциплины и права своей епископской власти въ рѣшеніи вопроса о падшихъ, въ той же мѣрѣ враждебная оппозиція становилась все значительнѣе и энергичнѣе, такъ что произвела наконецъ съ Кипріаномъ разрывъ. Послѣ того какъ всѣ попытки враговъ Кипріана своимъ личнымъ авторитетомъ, помимо епископа, принять падшихъ въ общеніе съ церковью, разбились о несокрушимую твердость Кипріана, они рѣшились учредить свою собственную церковь, отдѣлившись отъ церкви Кипріана, какъ еретической. Для этого они искали только удобнаго случая; скоро представился и этотъ случай.

Предъ своимъ концомъ гоненіе вспыхнуло съ особенною силою и жестокостію, вслѣдствіе чего даже нѣкоторые изъ карфагенскаго клира, до сихъ поръ, не смотря на всѣ опасности остававшіеся непорочными и надежными, вынуждены были приносить жертвы идоламъ и такимъ образомъ отпасть отъ церкви ¹⁾. Кромѣ этого многіе клирики въ самомъ началѣ усилившагося гоненія убѣжали изъ Карфагена и не думали возвращаться къ своимъ мѣстамъ ²⁾. Настала нужда въ замѣщеніи праздныхъ вакансій надежными лицами. Но заняться этимъ дѣломъ Кипріанъ могъ, конечно, не раньше, какъ по возвращеніи своемъ въ Карфагенъ и по взаимномъ совѣщаніи съ клиромъ и народомъ. До того же времени ему хотѣлось собрать свѣдѣнія о мірянахъ, способныхъ и достойныхъ быть клириками, для этого необходимо было знать поведеніе ихъ во время гоненія. Съ этою, между прочимъ, цѣлью Кипріанъ въ

¹⁾ Epist. s. et 36.

²⁾ Epist, 28.

началъ 251 года прислалъ въ Карфагенъ четырехъ повѣренныхъ, которые должны были со всею тщательностію развѣдывать лѣта, состояніе и поведеніе лицъ, способныхъ поступить въ число клириковъ. Повѣренными этими избраны были два епископа сосѣднихъ епархій, Колдоній и Геркуланъ, карфагенскій пресвитеръ и исповѣдникъ Робаціанъ и еще Нумидикъ ¹⁾. Очевидно такое распоряженіе Кипріана было непріятно тѣмъ изъ мірянъ, которые, при своемъ не безукоризненномъ поведеніи во время гоненія, питали тайную надежду поступить на должность служителей церкви. Такимъ оказался на первый разъ одинъ изъ мірянъ, по имени Фелициссимъ, человекъ богатый и вліятельный между христіанами по своему общественному положенію, но вмѣстѣ съ тѣмъ крайне порочный и преступный. Понятно, что при такой жизни предварительное развѣдываніе намѣстниковъ епископа о поведеніи христіанъ во время гоненія для честолюбиваго Фелициссима могло казаться очень невыгоднымъ. Раздраженіемъ Фелициссима противъ епископа воспользовались враги Кипріана для достиженія своей цѣли. Это были пять пресвитеровъ, извѣстныхъ по давней нерасположенности къ нему. Во главѣ же враждебной партіи и всего дѣла, вызваннаго Фелициссимомъ, стоялъ церковный демагогъ, пресвитеръ Новатъ. Принадлежалъ онъ или нѣтъ къ числу указанныхъ пяти пресвитеровъ—трудно сказать; но онъ сталъ извѣстенъ по своему неповиновенію и безпорядкамъ не только въ карфагенской, но и римской церкви. Кипріанъ даетъ намъ рѣзкое описаніе нравственной распущенности этого человека ²⁾. Для такого человека оппозиція собственно противъ епископа его была желательна. Какъ свидѣтельствуесть дальнѣйшая исторія, онъ былъ не разборчивъ въ средствахъ, для достиженія всѣхъ цѣлей. Новатъ былъ знакомъ съ Фелициссимомъ. Сочув-

¹⁾ Epist. 33, 34, 35.

²⁾ Онъ говоритъ, что Новатъ grabbed вловъ и утаивалъ церковныя деньги, обходился съ своею беременною женою до того грубо, что она выкинула мертваго ребенка, допустилъ своего отца умереть съ голоду на улицѣ и не хотѣлъ совершить надъ нимъ погребенія и что, наконецъ, за эти и другія преступления уже былъ близокъ къ преданію суду, но наступившее гоненіе прервало процессъ (Epist. 49).

ствуя Фелициссиму въ ненависти къ Кипріану, Новагъ, вмѣстѣ съ другими извѣстными пресвитерами, присталъ къ нему и побудилъ его произвести открытое возстаніе противъ своего епископа. По его наущенію Фелициссимъ началъ выставять предъ народомъ самое требованіе Кипріана отъ падшихъ соразмѣрнаго винѣ покаянія какъ несправедливое, осуждая его за излишнюю строгость къ падшимъ ¹⁾). При этомъ онъ объявилъ, что тотъ, кто будетъ въ общеніи съ намѣстниками Кипріана, тѣмъ самымъ не будетъ въ общеніи съ нимъ, Фелициссимомъ. Отлученіе это падало, слѣдовательно, на него самого, такъ какъ онъ отдѣлялся тѣмъ отъ законнаго епископа и остальной церкви. Не задолго предъ этимъ притихшее зло снова поднялось. Совѣсть падшихъ была опять возмущена, имъ общался возделанный миръ безъ всякаго покаянія, и многіе изъ нихъ стали отказываться отъ несенія церковной эпитиміи ²⁾). Нашлись между падшими и такіе, которые сдѣлались явными сторонниками возмутителя, и онъ, принимая ихъ въ свое общеніе съ безразсудной дерзостію, объявилъ себя предводителемъ этой легкомысленной обманутой толпы. Дерзость Новага дошла, наконецъ, до того, что онъ при посредствѣ своихъ сторонниковъ, не будучи епископомъ, самъ, или чрезъ какого-нибудь епископа рукоположилъ Фелициссима въ санъ діакона ³⁾). Такъ возникъ расколъ Фелициссима. Враги Кипріана торжествовали, потому что въ этомъ видѣли осуществленіе своего намѣренія—учредить церковь независимо отъ церкви Кипріана, которую признали еретическою. Но не долго продолжалось ихъ торжество. Согласно постановленію своего епископа повѣренные заявили, что отдѣляются отъ общенія съ Фелициссимомъ и его упорными приверженцами, какъ раскольниками ⁴⁾). А чтобы предохранить отъ поступленія въ расколъ тѣхъ, которые еще не успѣли попасть въ его сѣти, Кипріанъ въ письмѣ сильно и трогательно увѣщевалъ свою паству не довѣрять лъстивымъ и

¹⁾ Epist. 38.

²⁾ Epist. 40.

³⁾ Epist. 49.

⁴⁾ Epist. 39.

пагубнымъ словамъ возмутителей ¹⁾. Голосъ отеческой любви этихъ увѣщаній епископа къ тѣмъ, которые могли его понять, и грозное постановленіе объ отлученіи раскольниковъ, безъ сомнѣнія, не мало содѣйствовали ослабленію раскола. Конецъ же возмущенію Фелициссима положенъ былъ уже на соборѣ, бывшемъ по возвращеніи Кипріяна въ Карфагенъ.

Вмѣстѣ съ жизнію императора Декія окончилось и гоненіе, и Кипріянь вскорѣ послѣ пасхи ²⁾ 251 года возвратился къ своей паствѣ, пробывши въ самоизгнаніи болѣе 14 мѣсяцевъ ³⁾. Въ первое время по своемъ возвращеніи Кипріянь написалъ не задолго до открытія собора книгу о падшихъ съ тѣмъ, чтобы предложить её вниманію собора и чтобы приготовить падшихъ къ принятію соборныхъ опредѣленій, которыя, безъ сомнѣнія, самъ же заблаговременно и предначерталъ. Въ концѣ мая открылся и соборъ для разсмотрѣнія дѣла падшихъ. Предсѣдателемъ собора, конечно, былъ самъ Кипріянь, который, въ качествѣ вступительной рѣчи, читалъ на немъ свою книгу о падшихъ. Кромѣ епископовъ, пресвитеровъ и діаконъ, на немъ много было исповѣдниковъ. На этомъ соборѣ были составлены правила касательно принятія падшихъ въ церковь, признанныя всею церковію. При составленіи этихъ правилъ отцы собора держались средняго пути между двумя крайностями: монотанистически-ритористическою строгостію и поспѣшною, легкомысленною снисходительностію, на каковой настаивали недостойные пресвитеры, и за ними исповѣдники ⁴⁾. Къ этому среднему пути въ рѣшеніи вопроса о падшихъ они пришли по тщательномъ разсмотрѣніи всѣхъ мѣстъ св. Писанія, относящихся къ данному предмету. О немъ говоритъ самъ Кипріянь въ слѣдующихъ словахъ: „мы опредѣлили не лишать падшихъ надеж-

¹⁾ Epist. 40

²⁾ Кипріянь желалъ возвратиться еще до пасхи, но усилившееся подъ конецъ гоненіе и раскольническое волненіе заставили его на время отложить осуществленіе своего желанія (Epist. 40).

³⁾ Въ 40 письмѣ Кипріянь называетъ свое удаленіе двухлѣтнимъ, но двухлѣтнимъ называется здѣсь время отъ января 250 года до пасхи 251 г.

⁴⁾ Этому пути въ рѣшеніи вопроса о падшихъ еще раньше держался, какъ видѣли мы, и Кипріянь.

ды на общеніе и миръ съ церковію, чтобъ не повергнуть ихъ въ отчаяніе и, затворивши для нихъ двери церкви, не заставить ихъ жить по язычески. Но съ другой стороны, чтобъ не сдѣлаться нарушителями церковной дисциплины, положили на нихъ продолжительную эпитимию¹⁾. Впрочемъ, полное продолжительное покаяніе наложено было только на приносившихъ жертвы идоламъ, да и то въ случаѣ опасной болѣзни положено было и ихъ принимать въ общеніе, хотя бы не кончился опредѣленный срокъ покаянія²⁾. Что касается другихъ падшихъ, то по различію родовъ ихъ назначены были и различныя степени покаянія. Такъ, меньшая степень покаянія сравнительно съ первыми опредѣлена была тѣмъ, которые, изнемогая подъ пытками, принуждены были пасть³⁾. Не избѣжали церковнаго покаянія и такъ называемыя либеллятики, такъ какъ, не осквернивъ жертвою своихъ рукъ, они осквернили совѣсть; имъ обѣщано было даровать разрѣшеніе вскорѣ послѣ собора. Еще болѣе достойны были прощенія тѣ, которые только въ мысляхъ рѣшились привести идольскую жертву, на дѣлѣ же не совершили этого преступленія, между тѣмъ исповѣдали грѣховное свое рѣшеніе⁴⁾. Совратившій вмѣстѣ съ собою и свое семейство и друзей подлежалъ большому покаянію, чѣмъ тотъ, кто палъ одинъ⁵⁾. Очевидно при опредѣленіи степеней покаянія падшихъ на соборѣ подвергали самому тщательному обсужденію обстоятельства, причины, расположенія, силу принужденія къ паденію и т. д.

Несомнѣнно, что въ опредѣленіи соборомъ означенныхъ степеней покаянія падшихъ первенствующій голосъ принадлежалъ Кипріану. Между тѣмъ нельзя не видѣть въ опредѣленіи этихъ степеней нѣкоторой новой уступки тѣмъ строгимъ требованіямъ въ отношеніи къ падшимъ, которыхъ держался Кипріанъ прежде. Чѣмъ объяснить настоящую уступку со стороны Кипріана? Самъ онъ объясняетъ это переменною обстоятельствомъ. „Иное

¹⁾ Epist. 52 Patrol. curs. compl. T. III. p. 767.

²⁾ Epist. ibid.

³⁾ Liber de lapsis.

⁴⁾ Epist. 4.

⁵⁾ Liber de lapsis.

дѣло, говорить Кипріанъ, было во время гоненія, и иное съ прекращеніемъ его. Тогда нужно было побуждать падшихъ, чтобы они вступали на путь покаянія не только со слезами и моленіемъ, но и стремились къ исповѣднической чести, такъ какъ представлялся еще случай снова начать борьбу и въ ней заслужить себѣ спасеніе. Иное дѣло теперъ; съ наступленіемъ мира, когда по соглашеніи съ братьями, въ виду сбереженія братіи и уврачеванія ранъ, мы рѣшили уступить требованіямъ времени и думаемъ, что необходимо помнить о спасеніи многихъ“.

Подобно мірянамъ и клирики, падшіе во время гоненія, подверглись, по соборному постановленію, публичному болѣе или менѣе продолжительному покаянію и при томъ лишаемы были церковныхъ степеней. Такъ соборъ низложилъ двухъ падшихъ епископовъ Ювина и Максима. Тѣ изъ падшихъ, которые и послѣ соборнаго опредѣленія не соглашались нести покаяніе, присуждены были соборомъ къ совершенному отлученію отъ церковнаго общенія ¹⁾. Поэтому Фелициссимъ, пять извѣстныхъ пресвитеровъ съ Новатомъ и другіе ихъ сообщники, которые, будучи закоренѣлыми врагами своего епископа, даже и на соборѣ не отказались отъ своихъ раскольническихъ воззрѣній, подверглись отлученію отъ церкви ²⁾. Акты Кароагенскаго собора Кипріаномъ отправлены были епископу римскому.

Итакъ, соборъ согласился съ требованіями Кипріана относительно падшихъ, совершенно оправдалъ его и осудилъ расколь Фелициссима, вслѣдствіе чего послѣдній потерялъ для падшихъ всю свою обаятельную силу, продолжая влачить жалкое существованіе въ видѣ небольшой и незамѣтной партіи. Новатъ, какъ человѣкъ оппозиціоннаго духа, послѣ того, какъ увидѣлъ свое дѣло въ Кароагенѣ проиграннымъ, отправился въ Римъ, и тамъ съ измѣною Фелициссиму, присоединившись къ оппозиціи Новаціана противъ епископа, сдѣлался виднымъ дѣятелемъ въ исторіи Новаціанскаго раскола ³⁾. Настало спокойствіе въ кароагенской церкви. По временамъ только нарушалось это спокойствіе новаціанскимъ движеніемъ, которое

¹⁾ Epist. 55.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Epist. 49.

достигало и Африки, и съ которымъ успѣшно боролся Карѳагенскій епископъ какъ въ своей, такъ и въ римской церкви. Такъ прошелъ годъ со времени возвращенія Кипріана въ Карѳагенъ. Внутренній миръ церкви утверждался все больше и больше. Соборныя правила касательно падшихъ соблюдались съ точностію.

Казалось расколу Фелициссима не оживать. Однако нашелся человекъ, который влилъ нѣкоторыя струи жизни въ его замирающій организмъ. Расколъ поднялся, хотя и не надолго. Давніе враги Кипріана снова возымѣли желаніе учредить свою собственную церковь. Для этого они рѣшились на послѣдній шагъ: объявили Кипріана недостойнымъ епископомъ, рукоположивши на его мѣсто лжеепископа. Человекомъ, оживившимъ на нѣкоторое время расколъ, былъ еретикъ Привать, бывший нѣкогда епископомъ Нумидіи, но неизвѣстно за какое лжеученіе, еще при епископѣ Донатѣ, лишенный сана соборомъ 90 епископовъ. Въ 252 году послѣ пасхи 15 мая въ Карѳагенѣ, по обычаю, состоялся соборъ ¹⁾. Когда соборъ мирно занимался своими дѣлами, на него явился Привать съ требованіемъ заново рассмотреть его дѣло; но отцы собора хорошо знали этого человека, и потому рѣшительно отказались исполнить его требованіе. Недовольный такимъ отказомъ, Привать, по окончаніи собора, присталъ къ партіи Фелициссима, и посвятилъ въ Карѳагенскаго епископа Фортуната, одного изъ пяти пресвитеровъ, осужденныхъ предъ этимъ на карѳагенскомъ соборѣ ²⁾. Затѣмъ Фортунатъ, какъ бы дѣйствительный епископъ, послалъ въ Римъ депутатовъ и во главѣ ихъ Фелициссима, съ извѣстіемъ о своемъ рукоположеніи и съ обвиненіями на законнаго епископа Карѳагенскаго ³⁾. Въ Римѣ въ то время былъ епископомъ Корнелій. Корнелій, которому Фелициссимъ и его сторонники были извѣстны изъ соборныхъ актовъ, какъ лица, осужденныя первымъ вышеупомянутымъ соборомъ, на первый разъ рѣшительно не принялъ ихъ. Но потомъ, когда

1) Epist. 55 et. 59.

2) Epist. 55.

3) Ibidem.

послы Фортуната стали дѣлать ему разныя угрозы и безсовѣстно лгать, будто бы при посвященіи Фортуната было 25 нумидійскихъ епископовъ (тогда какъ на самомъ дѣлѣ ихъ было только пять и то изъ еретиковъ и приносившихъ жертвы идоламъ), епископъ Рима, лишенный вѣрныхъ свѣдѣній о рукоположеніи Фортуната ¹⁾, поколебался въ своемъ мнѣніи о Кипріанѣ. Епископъ карфагенскій Кипріанъ, получивъ отъ него письмо, въ которомъ онъ выразилъ свое безпокойство и неудовольствіе на его молчаніе, былъ крайне удивленъ нерѣшительностію римскаго епископа, и въ отвѣтъ ему съ особенною силою и даже строгостію писалъ объ обязанности епископа твердо стоять за истину при всѣхъ опасностяхъ, напоминалъ ему о своемъ законномъ избраніи въ епископа, раскрывалъ незаконность посвященія Фортуната и образъ мыслей его сообщниковъ, по которому они принимали падшихъ въ общеніе безъ всякаго съ ихъ стороны покаянія ²⁾. Корнелій понялъ урокъ, данный ему Кипріаномъ и осудилъ раскольниковъ, чѣмъ лишилъ ихъ всякой надежды на успѣхъ въ Римѣ. Не большій успѣхъ раскольники имѣли и въ Карфагенѣ. Здѣсь сначала, когда были увѣрены, что при рукоположеніи Фортуната было 25 епископовъ, нашлось между падшими не мало приверженцевъ лжеепископа, который притомъ же принималъ ихъ въ свое общеніе, не требуя отъ нихъ никакого покаянія; но когда стало извѣстно, что Фортуната посвящало не 25, а только 5 еретическихъ епископовъ, его скоро почти всѣ оставили. Напрасно Фелициссимъ выдавалъ своего епископа за признаннаго въ Римѣ. Раскаившіеся ежедневно приходили къ Кипріану съ просьбою простить ихъ заблужденіе. Многаго труда стоило Кипріану убѣжденіемъ склонить православныхъ на согласіе возвратитъ раскаившимся церковное общеніе не иначе, какъ на основаніи соборнаго постановленія. Послѣ этого не существуетъ никакихъ извѣстій, что случилось съ Фелициссимомъ и куда онъ дѣвался. Этимъ заканчивается столкновеніе Кипріана съ своими врагами въ рѣ-

¹⁾ Для обвиненія депутатовъ Фортуната Кипріанъ писалъ къ римскому епископу, извѣщая его о незаконномъ поставленіи Фортуната, но письмо его пришло въ Римъ послѣ посольства Фортунатова.

²⁾ Epist. 55.

шеніи вопроса о падшихъ. Побѣда въ этомъ столкновеніи оказалась на сторонѣ Карфагенскаго епископа.

Но рѣшеніе вопроса о падшихъ, въ своемъ историческомъ ходѣ, не остановилось на постановленіяхъ собора 251 года. Признаки ¹⁾ новаго жестокаго гоненія заставили Кипріяна и другихъ африканскихъ епископовъ смягчить и соборныя требованія относительно падшихъ.

Со смертію Декія, какъ сказали мы, прекратилось и гоненіе. Галль, сотоварищъ и преемникъ Декія, послѣ нѣкотораго мира, началъ продолжать выполненіе Декіева эдикта противъ христіанъ. Въ виду этого гоненія, предметомъ особеннаго вниманія Кипріяна были падшіе, которые не кончили еще своего покаянія, но которые со дня своего паденія, не отступая отъ церковнаго порога и со слезами испрашивая себѣ прощенія, обѣщали теперь пожертвовать жизнію за свою вѣру. Во время мира, думалъ Кипріянь, отъ падшихъ требовалось продолжительное покаяніе; но теперь предстоитъ имъ вступить на трудное поприще борьбы за вѣру, а для этого они нуждаются въ подкрѣпленіи тѣломъ и кровію Христовою. Всѣ кающіеся, думалъ онъ, теперь должны быть приняты въ общеніе для того, чтобъ всѣмъ соединиться противъ общаго врага. Предстоящее мученичество не дѣлаетъ излишнимъ прощеніе, исходящее отъ епископа. И если бы епископъ въ виду наступающей борьбы вздумалъ воспрепятствовать общенію падшихъ, то онъ долженъ дать отвѣтъ Богу въ день судный. Опасался теперь Кипріянь того, чтобы кто-либо изъ падшихъ, спасаясь отъ гоненія въ убѣжищахъ, не подвергся тамъ внезапной смерти, предварительно не получивъ разрѣшенія ²⁾. Но и разрѣшить падшихъ Кипріянь не считалъ себя въ правѣ; отмѣнить соборное постановленіе нельзя было безъ собора. Созванъ былъ соборъ изъ сорока епископовъ, считающійся вторымъ карфагенскимъ ³⁾. На немъ опредѣлено даровать общеніе всѣмъ падшимъ, которые оказывали искреннее раскаяніе, и напутствовать ихъ на под-

¹⁾ Язычники въ цркѣ снова потребовали св. Кипріяна на съѣденіе лвами. Это и было признакомъ наступающаго гоненія (Epist. 55).

²⁾ Epist. 54.

³⁾ Соборъ 251 года считается первымъ карфагенскимъ соборомъ.

вигъ причастиемъ св. Тайнъ ¹⁾). Опреѣленіе и этого собора сообщено было римской церкви въ лицѣ ея епископа Корнелія ²⁾). Послѣдствія показали, что общеніе, дарованное падшимъ, было дѣйствительно благовременно и необходимо. Эдиктъ императора Галла, принуждающій христіанъ къ принесенію жертвъ идоламъ въ концѣ 252 года, уже проникъ и въ Карфагенъ. По обыкновенію были пущены въ ходъ жестокія пытки: казнили мечемъ и огнемъ, предавали звѣрямъ и т. п. ³⁾). Не смотря на все это падшіе сдержали свое обѣщаніе, не убоявшись пролить свою кровь за Христа. Даже женщины и дѣти оказались теперь гораздо болѣе готовыми къ выдержанію борьбы, чѣмъ это было во время Декіева гоненія; падшихъ не видно, безъ сомнѣнія, потому, что ихъ было мало ⁴⁾).

Такимъ образомъ, вопросъ о падшихъ въ сѣверо-африканской церкви имѣетъ цѣлую богатую событіями исторію. Нельзя не замѣтить, что здѣсь рѣшеніе этого вопроса, въ своемъ историческомъ ходѣ, отъ строгости постепенно направлялось къ снисходительности. Сначала Кипріанъ, воспитанный нѣсколько подъ вліяніемъ монтанистическихъ идей, поставилъ необходимымъ условіемъ принятія всѣхъ безъ исключенія падшихъ въ церковь продолжительное и тяжкое покаяніе. Скоро онъ сдѣлалъ уступку въ отношеніи къ падшимъ, находившимся въ опасной болѣзни съ условіемъ, если они раскаются и доставятъ исповѣдническія грамоты. Затѣмъ строгія требованія Кипріана къ падшимъ подверглись дальнѣйшему смягченію; на соборѣ 251 года установлены степени покаянія. Накопецъ еще больше была ослаблена его строгость въ слѣдующемъ году на соборѣ, считающемся вторымъ карфагенскимъ, гдѣ было рѣшено немедленное присоединеніе къ церкви всѣхъ тѣхъ, которые принесутъ сердечное раскаяніе. Черезъ всю исторію разсматриваемаго вопроса проходитъ оппозиція недостойныхъ пресвитеровъ противъ своего епископа. Причиною этой оппозиціи служило завистливое нежеланіе пресвитеровъ видѣть Кипріана

¹⁾ Epist. 54.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Liber ad Demetrianum, c. 12.

⁴⁾ Epist. 57.

своимъ епископомъ, а не, какъ думаютъ нѣкоторые, стремление отстоять въ церковной дисциплинѣ принципъ снисходительности въ виду строгихъ дисциплинарныхъ распоряженій Кипріана. Требованіемъ снисходительности къ падшимъ они хотѣли только прикрыть, такъ сказать, дѣйствительную цѣль своей оппозиціи противъ епископа. Отсюда расколъ Фелициссима былъ направленъ собственно не противъ строгости Кипріана, а противъ ненавистнаго для нѣкоторыхъ пресвитеровъ его епископствованія. Повидимому оппозиціею пресвитеровъ противъ Кипріана обуславливается самый историческій ходъ вопроса о падшихъ; на самомъ же дѣлѣ она содѣйствовала только раскрытію подробности исторіи этого вопроса и обогащенію ея фактами. Кипріанъ былъ не такой человекъ, чтобы могъ измѣнить своимъ взглядамъ на церковную дисциплину и права епископской власти въ отношеніи къ падшимъ, въ виду какой бы то ни было оппозиціи. Историческій ходъ вопроса о падшихъ, по которому онъ отъ строгости мало-по-малу переходитъ къ снисходительности, объясняется силою внѣшнихъ обстоятельствъ. Такими обстоятельствами были: 1) африканское лѣто съ его эпидеміями, которое заставило Кипріана сдѣлать первую уступку для падшихъ, находившихся въ смертной опасности; 2) наступившее мирное время послѣ Декіева гоненія, когда, по выраженію самого Кипріана, нужно было позаботиться о врачеваніи ранъ слабыхъ братьевъ. Это обстоятельство повело къ смягченію требованій Кипріана къ падшимъ на соборѣ 251 года; 3) наконецъ, приближающееся гоненіе Галла побудило Кипріана, а затѣмъ и всѣхъ епископовъ, бывшихъ на второмъ карфагенскомъ соборѣ, подкрѣпить всѣхъ кающихся дарованіемъ мира въ виду тяжелой борьбы за вѣру.

Переходимъ къ разсмотрѣнію вопроса о падшихъ въ римской церкви въ третьемъ вѣкѣ.

Н. С—цкіи.

(Окончаніе будетъ).

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

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Новая ультрамонтанская партія въ Германіи и ея дѣятельность въ пользу развитія ученія о папской непогрѣшимости.

ГЛАВА I.

Дѣятельность новой ультрамонтанской партіи въ Баваріи и ея борьба съ Вессенбергомъ и съ католической Тюбингенской школой.

И въ католической Германіи, какъ и во Франціи, начало нынѣшняго столѣтія было временемъ возобновленія ультрамонтанскаго движенія, хотя германскіе ультрамонтане сначала не имѣли такого успѣха, какъ ихъ французскіе собратья. Причину этого послѣдняго обстоятельства надобно, конечно, искать въ томъ положеніи, въ какомъ находилась германская католическая церковь къ концу прошлаго и къ началу нынѣшняго столѣтія. Сравнительно съ печальнымъ положеніемъ католицизма во Франціи за это же время, судьба его въ Германіи, правда, была еще далеко не такъ печальна. Конечно, и здѣсь французская революція оставила сильныя слѣды не только на всемъ политическомъ строѣ германскихъ земель, но и на внутреннемъ, религіозномъ бытѣ ихъ обитателей, а слѣдовательно, непремѣнно должна была отразиться и на состояніи католической церкви.

* См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 24, 1892 г.

Однако нельзя сказать, чтобы она до такой степени распатала здѣсь всѣ основы общественнаго строя, какъ во Франціи. Поэтому, если невѣріе и индифферентизмъ и отторгли здѣсь отъ церкви многихъ ея членовъ, однако въ общемъ у ней оставалось еще въ Германіи довольно много истинныхъ ревнителей о ея благосостояніи, а также и талантливыхъ защитниковъ на почвѣ богословской науки. Но всего важнѣе то, что, несмотря на всѣ невзгоды и даже нерѣдко пораженія, которыя неизбежно приходилось терпѣть католической церкви и въ Германіи въ тяжелую годину революціи 1789 года со стороны невѣрія и рационализма, она все-таки никогда не преслѣдовалась здѣсь официально, какъ во Франціи. Въ виду этого, ультрамонтанская партія не могла здѣсь получить того значенія и той роли *спасительницы религіи и церкви*, какими отличалась ея дѣятельность въ сосѣдней католической странѣ; а поэтому эта партія не могла пріобрѣсти себѣ въ Германіи той популярности, какую она, какъ мы видѣли, пріобрѣла за это время во Франціи. Вся ея дѣятельность въ Германіи сводилась лишь къ тому, чтобы постепенно измѣнять отношенія между правительствами германскихъ государствъ и между католическою церковію, — измѣнять, конечно, въ совершенно ультрамонтанскомъ смыслѣ, т. е. сдѣлать эти правительства, по мѣрѣ возможности, вполне послушными волѣ римскаго престола. А такого рода дѣятельность, понятно, не могла способствовать особенной популярности названной партіи въ средѣ германскаго общества, хотя бы въ извѣстномъ случаѣ и католическаго (конечно, однако, не ультрамонтанской окраски).

Кромѣ того, значительно задерживало успѣхъ ультрамонтанскихъ происковъ въ католическихъ частяхъ Германіи и то, что здѣсь партія умѣренныхъ католиковъ къ началу текущаго столѣтія была гораздо сильнѣе, чѣмъ во Франціи. Мы видѣли, какъ галликанскіе противники конкордата 1801 года, не смотря на всѣ свои протесты, должны были, наконецъ, безмолвно признать этотъ актъ ультрамонтанской политики и чрезъ это невольно преклониться, хотя и не безъ нѣкоторой борьбы, предъ его неизбежными послѣдствіями, столь благопріятными для усиленія во Франціи ультрамонтанскаго вліянія. Въ этомъ выра-

зилась слабость галликанства, вслѣдствіе которой борьба съ ультрамонтанствомъ становилась ему всё болѣе и болѣе не подъ силу. Эта слабость происходила отъ того, что ко времени заключенія конкордата галликаны еще не успѣли снова сплотиться послѣ того разсѣянія, которому подвергалась ихъ партія вслѣдъ за революціей 1789 года; поэтому и заключеніе самаго конкордата, и послѣдовавшіе за этимъ событіемъ усиленные проски ультрамонтанъ застали ихъ какъ-бы въ расплохъ. Совершенно въ иномъ положеніи находилась въ началѣ текущаго столѣтія партія умѣренныхъ католиковъ (по своему направленію весьма сходныхъ съ галликанами) въ Германіи. Какъ увидимъ ниже, главная сила ея заключалась въ томъ, что въ ея средѣ особенно процвѣтала и развивалась богословская наука, притомъ не въ тѣхъ узкихъ и стѣснительныхъ рамкахъ, въ которыя желали включить её ультрамонтанскіе богословы, но съ направленіемъ строго научнаго и, слѣдовательно, въ лучшемъ смыслѣ этого слова, *свободнаго* изслѣдованія, хотя и законно сдерживаемаго въ границахъ церковнаго преданія. Такое направленіе богословской науки господствовало, какъ извѣстно, и среди галликанъ, но у нихъ свободныя научныя изслѣдованія неизбѣжно должны были значительно ослабѣть, если даже и не вовсе прекратиться на извѣстное время, вслѣдствіе революціонныхъ волненій въ ихъ отечествѣ. Въ Германіи—напротивъ: здѣсь не только не ослабѣла за это время научная дѣятельность католическихъ богослововъ, но даже усилилась. Въ этомъ отношеніи значительную, хотя и отрицательную пользу принесли германской католической наукѣ тѣ нападки на христіанство вообще и, въ частности, на католическую церковь, которые исходили изъ лагеря рационалистовъ и къ концу XVIII столѣтія особенно усилились. Между тѣмъ, какъ среди протестантскихъ богослововъ эти нападки производили очень нерѣдко прямое отступничество отъ христіанства,—для лучшихъ представителей католическаго богословія они являлись скорѣе побудительною причиною для болѣе глубокаго и основательнаго изученія самаго христіанства, особенно со стороны его исторіи. При этомъ очень многіе католическіе богословы, имѣя въ виду то, что враги христіанства и церкви ча-

сто приводили въ свою пользу доказательства изъ нѣкоторыхъ неправильно истолкованныхъ святоотеческихъ свидѣтельствъ или соборныхъ актовъ,—начали съ особеннымъ усердіемъ изучать и тѣ, и другіе. Такъ постепенно развилась еще въ началѣ текущаго столѣтія церковно-историческая и патристическая наука въ Германіи. Чѣмъ безпристрастнѣе шло такое историческое изученіе христіанства, тѣмъ ближе подходили этого рода католическіе ученые въ своихъ научныхъ выводахъ къ православному взгляду на исторію церкви, а, слѣдовательно, тѣмъ болѣе долженъ былъ блѣднѣть у нихъ средневѣковой идеалъ папской теократіи ¹⁾. Понятно, что чрезъ это они становились особенно ненавистными той партіи католическихъ богослововъ, которая всегда какъ-бы инстинктивно боялась всякаго болѣе или менѣе безпристрастнаго изученія церковной исторіи и основывала всѣ свои взгляды на церковь на совершенно произвольныхъ, а потому и мнимо научныхъ данныхъ,—т. е. партіи ультрамонтанскихъ богослововъ. Стремясь неуклонно къ своей основной цѣли—осуществить средневѣковой идеалъ возвышенія папской власти,—эта партія не безъ основанія видѣла въ католическихъ ученыхъ противнаго, умѣреннаго, лагерь довольно серьезныхъ враговъ всѣхъ своихъ стремленій, притомъ такого рода враговъ, съ которыми вести борьбу не такъ легко, какъ съ галликанами. Вотъ почему въ Германіи эта борьба, какъ увидимъ далѣе, отличается особеннымъ ожесточеніемъ со стороны ультрамонтанъ, хотя все-таки, не смотря на такое ожесточеніе, длится гораздо дольше, чѣмъ во Франціи.

¹⁾ Такое именно воплѣтъ правильное и нормальное отношеніе къ изученію церковной исторіи встрѣчаемъ мы теперь у старокатолическихъ богослововъ. Какъ можно убѣдиться изъ исторіи старокатолическихъ стремленій къ сближенію съ нашею церковью,—несомнѣнно, что область богословской науки всегда являлась такою почвою, на которой всего легче было встрѣтиться нашимъ богословамъ со старокатолическими, и не только встрѣтиться, но и дать другъ другу руку... Не даромъ и на послѣднемъ (II-мъ) старокатолическомъ международномъ конгрессѣ, происшедшемъ въ Люцернѣ, въ началѣ сентября 1892 года,—въ числѣ тезисовъ, предложенныхъ на обсужденіе членовъ конгресса, мы находимъ и такой (по числу VI-й): „Было бы желательно основать *международный* богословскій факультетъ и таковой же богословскій журналъ“. (См. статью прот. Мальцева въ фельетонѣ „Новаго Времени“, въ №№ отъ 20 и 27 октября 1892 г., подъ заглавіемъ: „Второй международный католическій конгрессъ въ Люцернѣ“).

Первые слѣды новаго ультрамонтанскаго движенія въ Германіи обнаружилась въ Баваріи, гдѣ еще въ XVI вѣкѣ ультрамонтанская партія получила большую силу и только къ концу прошлаго столѣтія утратила свое вліяніе, вслѣдствіе антикуріальной политики тогдашняго баварскаго правительства. Въ первыхъ годахъ настоящаго столѣтія, если и были въ Баваріи лица, сильно недовольныя правительственными мѣрами главы тогдашняго министерства, *Монтгеласа* (*Montgelas*), однако это недовольство еще не проявлялось открыто, въ видѣ серіозной оппозиціи ¹⁾. Это объясняется, конечно, тѣмъ, что лагерь недовольныхъ былъ пока еще очень не великъ, такъ какъ ограничивался въ то время лишь представителями стараго клира и стараго дворянства. Для того, чтобы получить силу, а, слѣдовательно, и возможность дѣйствительно серіозно вліять на отношеніе баварскаго правительства къ римской куріи, необходимо было прежде всего образовать правильно организованную партію, по образцу той, которая къ тому времени возникла во Франціи, подъ вліяніемъ литературной проповѣди Ламне и де-Местра. И вотъ, въ 1812 году, положено было начало такой партіи. Въ городѣ Эйхштэтѣ (*Eichstädt*) съѣхались два лица, которымъ суждено было сдѣлаться инициаторами въ этомъ дѣлѣ. Это были: табачный фабрикантъ *Шмидъ* (*Schmid*) и „духовный совѣтникъ“ (*Geistlicher Rath*)“ *Лумпертъ* (*Lumpert*). Они стали серіозно совѣщаться о положеніи баварской церкви и о томъ, какія мѣры слѣдуетъ предпринять для ея улучшенія. Дѣло могло бы пойти впередъ немедленно послѣ этого совѣщанія, если бы походъ Наполеона I въ Россію и послѣдовавшіе засимъ важныя перевороты во всей почти Европѣ не задержали на время осуществленія плана названныхъ двухъ лицъ. Зато, лишь только въ международной европейской политикѣ наступило сравнительное спокойствіе, и пала Пій VII возвратился изъ своего плѣна въ Римъ, вокругъ Шмида и Лумперта образовался цѣлый кружокъ лицъ, которыя сочувствовали ихъ планамъ, и такимъ образомъ началась въ собственномъ смыслѣ дѣятельность новой ультрамонтанской партіи въ Ба-

¹⁾ Friedrich, Gesch. d. Vatikanischen Concils, B. I, S. 175.

варіи. Замѣчательно, что уже въ первый годъ своего существованія эта партія сѹмѣла, при не большихъ сравнительно средствахъ, бывшихъ пока въ ея распоряженіи,— настолько распространить свое вліяніе, что у нея установились сношенія не только съ католиками другихъ германскихъ государствъ, но и съ представителями католицизма въ Швейцаріи, во Франціи, въ Италіи, въ Англіи и даже въ Россіи ¹⁾).

Такая усиленная дѣятельность новой партіи за первое же время ея существованія объясняется тѣмъ, что эта партія предвидѣла, что ей нельзя терять времени, въ виду той опасности, которая угрожала ея стремленіямъ со стороны конгресса, имѣвшаго въ 1815 году собраться въ Вѣнѣ. Члены партіи заранѣе предчувствовали, что на этомъ конгрессѣ дѣло коснется многихъ животрешущихъ вопросовъ папской политики, и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣли полное основаніе опасаться, что многіе изъ этихъ вопросовъ будутъ рѣшены далеко не въ благопріятномъ для римской куріи смыслѣ,—особенно тѣ, которые имѣли отношеніе къ положенію католиковъ въ не католическихъ государствахъ.

Главнымъ и самымъ опаснымъ врагомъ баварскихъ ультрамонтанъ, съ перваго же времени ихъ дѣятельности въ качествѣ правильно организованной партіи, явился генеральный викарій Констанцскаго архіепископа Дальберга, *Вессенбергъ* (*Wessenberg*). Онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ умѣренныхъ германскихъ католиковъ, о которыхъ мы уже сдѣлали нѣкоторыя общія замѣчанія въ началѣ этой главы, и которые, какъ мы сказали, особенно приближались въ своихъ воззрѣніяхъ на церковь и на ея исторію къ православному взгляду на эти предметы. Вотъ почему для насъ особенно важно и интересно остановиться на воззрѣніяхъ Вессенберга, которыя, замѣтимъ кстати, въ сущности вполне были согласны и съ галликанскими взглядами на церковь.

Величественный идеалъ церкви предносился предъ Вессенбергомъ. Въ то время, какъ ультрамонтанскіе ея поборники все спасеніе для нея видѣли въ окончательномъ и безуслов-

¹⁾ Friedrich, I, S. 178—179.

номъ подчиненіи ея римскому первосвященнику,—Вессенбергъ, поддерживаемый и поощряемый своимъ архіепископомъ Дальбергомъ, настойчиво проводилъ ту мысль, что только тогда католическая церковь снова получитъ подобающее ей положеніе въ Германіи, когда она приобрѣтетъ себѣ извѣстную самостоятельность не только по отношенію къ свѣтскимъ правительствомъ, но и относительно самого папы. Конечно, и Вессенбергъ и Дальбергъ, какъ католики, далеки были отъ того, чтобы совсѣмъ прекращать зависимость своей отечественной церкви отъ папы: они возставали только противъ ультрамонтанскаго взгляда на папскую власть, по которому папа долженъ быть неограниченнымъ властителемъ надъ всей католической церковію, а слѣдовательно и надъ германскою. Легко замѣтить, что въ этомъ случаѣ вопросъ шёлъ, въ существѣ дѣла, о томъ, совмѣстимо-ли съ понятіемъ о единой церкви понятіе о національныхъ церквяхъ, или же это послѣднее понятіе неизбѣжно приводитъ къ раздѣленію единой церкви, а слѣдовательно и къ уничтоженію якобы самаго ея единства (какъ это находили ультрамонтане). А такое или иное рѣшеніе этого вопроса, въ свою очередь, приводило къ самому жгучему пункту всего римско-католическаго каноническаго права, именно къ вопросу объ отношеніяхъ епископовъ къ папѣ. Понятно, что, въ виду этого, идеалъ національной германской церкви, т. е., хотя и зависимой отъ папы, но въ то же время обладающей значительною самостоятельностью по отношенію къ его верховной власти,—идеалъ, который проповѣдывалъ Вессенбергъ, долженъ былъ весьма живо затрогивать его ультрамонтанскихъ противниковъ.

Самостоятельность, о которой мечтали для германской церкви Констанцскій генеральный викарій, должна была проявиться въ трехъ главныхъ пунктахъ: 1) въ сравнительной, вполнѣ законной свободѣ германской католической науки; 2) въ восстановленіи въ католической Германіи епархіальныхъ, провинціальныхъ и національныхъ соборовъ (Diöcesan-Provinzial- und National—Synoden) и 3) въ централизаціи церковнаго управленія Германіи въ лицѣ примаса ¹⁾.

¹⁾ Friedrich, I, 179.

Какъ понималъ Вессенбергъ сравнительную свободу богословской науки, объ этомъ мы уже имѣли случай замѣтить, когда говорили въ началѣ настоящей главы о богословскомъ направленіи всѣхъ вообще умѣренныхъ католиковъ въ Германіи. Не протестантской безграничной свободы желалъ онъ для этой науки, какъ весьма склонны были обвинять его ультрамонтане, но во имя любви къ истинѣ и во имя той мысли, что истина не боится никакихъ изслѣдованій, онъ желалъ, чтобы германскіе католическіе богословы вполне безпристрастно, т. е. безъ всякихъ предвзятыхъ мнѣній, изслѣдовали и изучали церковно-историческіе памятники и дѣлали, на основаніи ихъ, вполне вѣрные выводы. При всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ, по мысли Вессенберга, всегдашнимъ руководительнымъ началомъ должно было служить для этихъ богослововъ церковное преданіе. Такимъ образомъ совершенно неосновательно было то обвиненіе, какое взводили ультрамонтанскіе богословы на школу умѣренныхъ католическихъ богослововъ вообще, а слѣдовательно и на Вессенберга, будто они всѣ впадаютъ въ нѣкоторый полурационализмъ или, какъ довольно оригинально выразился одинъ ультрамонтанскій писатель, *Вентура де Раулика* (*Ventura de Raulica*),—въ философское полупелагианство ¹⁾...

Мысль Вессенберга о возстановленіи въ католической Германіи помѣстныхъ соборовъ (*Synoden*), которые собирались бы періодически, а иногда и въ неопредѣленные сроки,—также заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ-какъ въ осуществленіи ея и заключался, собственно, тотъ идеалъ національной германской церкви, о которомъ мечтали Дальбергъ и Вессенбергъ. Извѣстно, какъ папы еще въ XV и XVI вѣкахъ несочувственно относились къ соборамъ вообще, не безъ основанія опасаясь съ ихъ стороны ограниченія своей собственной власти. Послѣ Тридентскаго собора, который во многомъ ограничивалъ эту власть (по крайней мѣрѣ, на бумагѣ), это несочувствіе перешло, можно сказать, у папъ въ отвращеніе. „Янусъ“ въ книгѣ

¹⁾ См. его сочиненіе: *La tradition et les sémi-pélagiens de la philosophie, ou le sémi-rationalisme dévoilé* (Paris 1856),—гдѣ указанная мысль проводится съ начала до конца.

Papst und Conzil сообщаетъ по этому поводу тотъ замѣчательный фактъ, что, когда въ 1602 году молинисты, для рѣшенія спора о благодати, требовали собора, то доминиканецъ *Папа* отвѣтилъ имъ, что въ Римѣ въ дѣлахъ догматическихъ слово *синаодъ* изгнано какъ святотатственное ¹⁾. А кардиналъ *Палавичини* прямо говоритъ, что папы всегда имѣли отвращеніе къ соборамъ помѣстнымъ ²⁾. А между тѣмъ, отсутствіе такихъ соборовъ въ зависимыхъ отъ Рима помѣстныхъ церквахъ и было главною причиною того, почему очень многія изъ этихъ послѣднихъ утратили мало-по-малу то животворное начало, безъ котораго онѣ не могли правильно и всесторонне жить и развиваться. Чрезъ это онѣ поневолѣ должны были сдѣлаться слѣпымъ орудіемъ въ рукахъ деспотическихъ римскихъ владыкъ, которые дѣлали съ ними все, что хотѣли. Въ виду этого, понятно, почему Вессенбергъ такъ желалъ возстановленія въ своей отечественной церкви соборной системы управленія. И въ этомъ вопросѣ онъ вполне сходился съ галликанами, какъ и во многихъ другихъ.

Здѣсь умѣстно указать на то, въ чемъ именно сочувствіе Вессенберга развитію соборныхъ совѣщаній среди германскаго духовенства напоминало нашъ православный взглядъ на важность и даже необходимость соборной формы церковнаго управленія, и въ чемъ мысли Вессенберга расходились съ этимъ взглядомъ. И Вессенбергъ, и галликанскіе богословы вполне сходились съ православнымъ воззрѣніемъ на соборную форму церковнаго управленія въ томъ, что не считали ея; подобно ультрамонтанамъ, чѣмъ-то излишнимъ и не называли соборовъ „безполезною вознею (*fracas inutile*)“, какъ кардиналъ Орси и графъ де-Местръ; напротивъ, имѣя въ виду примѣръ „самихъ Апостоловъ Христовыхъ, державшихъ соборъ въ Іерусалимѣ и и чрезъ это какъ бы узаконившихъ эту форму управленія въ церкви, а также и вообще всю практику древней церкви,—и Вессенбергъ, и галликаны особенно настаивали на необходи-

¹⁾ *Papst und Conzil*, въ переводѣ протоіерея Ладинскаго («Папа и Соборъ»), стр. 457.

²⁾ *Ibidem*, стр. 458.

мости неизмѣнно сохранять древній обычай созывать соборы. Но, будучи чадами римской церкви, они не могли строго проводить и вполне послѣдовательно развивать свой сочувственный взглядъ на соборы, потому—что, хотя они и стояли за соборную форму церковнаго управленія, однако у нихъ все-таки выходила, въ сущности, теорія папской монархіи, хотя и ограниченной помѣстными соборами и властію прimateса. Мысль о томъ, что папа есть *видимый глава* церкви, постоянно сильно стѣсняла ихъ въ проявленіи ихъ сочувствія къ соборамъ. Поэтому въ результатѣ у нихъ получалась явная непослѣдовательность: они какъ-бы вовсе не замѣчали, что, признавая римскаго первосвященника видимымъ главою церкви, они, въ существѣ дѣла, лишаютъ себя права стремиться къ ограниченію его власти. Въ этомъ отношеніи ультрамонтане были гораздо послѣдовательнѣе и Вессенберга, и галликанъ, и вообще всѣхъ умѣренныхъ католиковъ (которые всѣ, по правдѣ сказать, хотя и приближались въ своихъ воззрѣніяхъ на значеніе соборовъ къ православному взгляду на этотъ вопросъ, однако останавливались въ этомъ случаѣ какъ-бы на полпути: отъ своего какъ-будто отошли, но и къ православію не вполне пришли...). Вотъ почему всѣ *pia desideria* Вессенберга о возстановленіи въ его отечественной церкви помѣстныхъ соборовъ, съ цѣлію ограничить ея зависимость отъ Рима, въ своемъ конечномъ результатѣ такъ и остались въ области желаній и стремленій, не приведя ни къ какимъ полезнымъ для германской церкви результатамъ.

Такимъ же химерическимъ характеромъ отличалась и та мысль Вессенберга, будто бы самостоятельности германской церкви можетъ способствовать централизація церковнаго управленія Германіи въ лицѣ прimateса. При взглядѣ на папу, какъ на видимаго главу всей церкви, личность такого прimateса являлась чѣмъ-то очень неопредѣленнымъ и потому бесполезнымъ. Мало этого: при искусныхъ маневрахъ со стороны ультрамонтанъ, званіе прimateса могло сдѣлаться даже самымъ вѣрнымъ орудіемъ къ полному поработенію помѣстныхъ церквей римской куріи ¹⁾).

¹⁾ Напр., развѣ архіепископъ—прimateсъ Венгріи спасаетъ венгерскую католическую церковь отъ познаго подчиненія ея влиянію римской куріи?

Несмотря на непоследовательность и нѣкоторую незаконченность преобразовательной теоріи Вессенберга, она во всякомъ случаѣ достойна значительной доли сочувствія со стороны всякаго православнаго. Но понятно, что среди ультрамонтанской партіи она не могла не вызвать самой ожесточенной борьбы противъ своего изобрѣтателя. Эта борьба проявилась главнымъ образомъ въ томъ, что на Вессенберга со всѣхъ сторонъ посыпались обвиненія въ отступничествѣ не только отъ римскаго католичества, но даже и отъ христіанства (!). Такъ, на него возведена была безсовѣстная клевета, будто онъ отвергалъ Божество Христа Спасителя ¹⁾. Не только изъ Баваріи, но и изъ другихъ католическихъ частей Германіи, даже и изъ Швейцаріи, посланы были на него въ Римъ доносы и жалобы, которые, какъ и слѣдовало ожидать, произвели тамъ желанное для доносчиковъ дѣйствіе. Вессенбергу пришлось, въ виду этого, самому ѣхать къ папѣ, чтобы оправдаться передъ нимъ и предъ его ближайшими совѣтниками. Какъ ни очевидна была его невинность, однако папа Пій VII, внимая возводимымъ на него клеветамъ, не утвердилъ его въ должности констанцскаго капитульнаго викарія (Kapitelvikar), не смотря на то, что члены констанцскаго соборнаго капитула (Domkapitel) единогласно выбрали его на эту должность ²⁾. Члены баварской ультрамонтанской партіи торжествовали: побѣда, одержанная ими надъ Вессенбергомъ, получала въ ихъ глазахъ значеніе побѣды надъ всѣми умѣренными католиками Германіи. Но радость ихъ была преждевременна: „очень скоро обнаружилось“, какъ замѣчаетъ профессоръ Фридрихъ, „что одинъ Вессенбергъ былъ болѣе мужественнымъ ³⁾ и сильнымъ, чѣмъ всѣ французскіе епископы, сраженные конкордатомъ 1801 года“ ⁴⁾. Между тѣмъ, какъ послѣдніе, не смотря на то, что въ началѣ протестовали противъ этого акта, затѣмъ, покоряясь силѣ обстоятельствъ, все-таки признали его, -- Вессенбергъ, хотя и не былъ утвержденъ въ своей новой должности со стороны папы, однако все-таки остался на ней и спокойно продолжалъ исполнять обязанности,

1) Friedrich, B. I. S. 181.

2) Friedrich, B. I. S. 181.

3) „War mehr Mann“....

4) Friedrich, B. I. S. 182.

соединённые съ нею. Такого удара баварскіе ультрамонтане никакъ не ожидали, и поэтому очень приуныли при такой для себя неудачѣ. Они поняли, что ихъ враги, умѣренные католики, предствителями которыхъ были въ данномъ случаѣ Дальбергъ и Вессенбергъ, еще далеко не потеряли вліянія въ Германіи (какъ они сначала могли предполагать) и что, въ виду этого, имъ еще долго придется вести съ ними усиленную борьбу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они поняли и то, что въ этой борьбѣ имъ необходимо будетъ усвоить себѣ, по отношенію къ своимъ противникамъ, особаго рода тактику, которая сводилась къ тому, чтобы при всякомъ удобномъ случаѣ вліять на свѣтскія правительства германскихъ государствъ и склонять ихъ къ тому, чтобы они заключали съ римской куріей конкордаты по образцу Наполеоновскаго конкордата 1801 года. И вотъ баварскіе ультрамонтане, не теряя времени, начинаютъ осуществлять эту свою мысль въ самой Баваріи. Благодаря ихъ проискамъ, весьма скоро переговоры баварскаго правительства съ Римомъ относительно конкордата принимаютъ довольно рѣшительный оборотъ въ пользу ультрамонтанскаго дѣла. Такъ, прежде всего въ Мюнхенѣ водворяется папскій нунцій. Затѣмъ, вскорѣ вслѣдъ за симъ, заключается весьма выгодный для римской куріи конкордатъ, чего такъ давно желали ультрамонтанскіе представители Баваріи ¹⁾).

Въ то время, какъ ультрамонтанская партія такъ дѣятельно работала, для достиженія своихъ цѣлей и партія умѣренныхъ католиковъ не дремала. Если послѣдніе успѣхи ультрамонтанъ и оттѣснили её довольно значительно на задній планъ на почвѣ политической борьбы съ своими противниками, однако у ней все еще оставалось въ распоряженіи очень сильное и дѣйствительное средство для противодѣйствія ультрамонтанскимъ проискамъ. Это была *наука* (конечно, въ лучшемъ и слѣдовательно самомъ истинномъ значеніи этого слова). Стоя на строго научной почвѣ, умѣренные католики всегда могли рассчитывать на значительный успѣхъ своихъ литературныхъ протестовъ противъ незаконныхъ притязаній своихъ ультрамонтанскихъ противниковъ. Германія всегда была по преимуществу стра-

1) Ibidem, B. I, s. 186.

ною науки, и, слѣдовательно, среди нѣмецкаго общества, даже католическаго, всегда могли находиться люди, искренно сочувствующіе безпристрастному научному направленію школы умѣренныхъ католиковъ. Въ то время однимъ изъ главныхъ центровъ, гдѣ сосредоточивалось это направленіе, былъ Тюбингенскій университетъ. Здѣсь уже въ то время издавался извѣстный журналъ „Tübinger theologische Quartalschrift“, программа котораго вполне соответствовала духу и направленію Дальберга, Вессенберга и подобныхъ имъ ревнителей относительной самостоятельности германской католической церкви. На страницахъ этого замѣчательнаго журнала и началась теперь научно-литературная борьба этихъ лицъ съ ультрамонтанами. Для насъ, православныхъ, особенно интересно обратить вниманіе на характеръ этой борьбы. Она была, можно сказать, въ одно и то же время и оборонительною, и наступательною: оборонительною въ томъ смыслѣ, что она имѣла свою цѣлю предупредить католическое общество Германіи противъ все болѣе и болѣе охватывавшаго его ультрамонтанскаго духа и чрезъ это предохранять его нѣкоторымъ образомъ отъ пагубнаго вліянія этого духа; а наступательною была она въ томъ смыслѣ, что названный богословскій журналъ прямо обличалъ самихъ ультрамонтанъ въ невѣрности ихъ преданіямъ православной церкви, и обличалъ на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ, почерпаемыхъ изъ церковной исторіи.

Въ двадцатыхъ годахъ настоящаго столѣтія сочиненія графа де-Местра *Du pape* и *De l'église gallicane* произвели сильное обаяніе на многихъ католиковъ въ Германіи. Ревностные представители германской ультрамонтанской партіи не замедлили перевести на нѣмецкій языкъ не только эти два сочиненія, но даже и *Les soirées de St.-Pétersbourg*, хотя въ этомъ послѣднемъ сочиненіи не было, собственно, ничего такого, что имѣло бы прямое отношеніе къ ультрамонтанскимъ доктринамъ. Такое преклоненіе извѣстной части нѣмецкаго общества предъ французскимъ ультрамонтанскимъ „пророкомъ“ не замедлило вызвать на страницахъ тюбингенской *Quartalschrift* довольно важныя размышленія по поводу вопроса о папской власти вообще и, въ частности, о папской непогрѣшимости. Вотъ, что между прочимъ писалось здѣсь объ этомъ вопросѣ. „Ученіе ка-

„толческой церкви заключается въ томъ, что Господь Иисусъ Христосъ вручилъ высшую власть въ Церкви Петру и Апостоламъ, а послѣ ихъ кончины, *изъ преемникамъ*. Тамъ, гдѣ „правительственная власть находится въ рукахъ цѣлаго коллегіума, *тамъ нѣтъ монархіи*, хотя и долженъ быть одинъ „человѣкъ, который все сдерживалъ бы вмѣстѣ. Въ виду этого, „*никогда не называли Петра и его преемника монархомъ католической церкви, но только средоточіемъ единства*“¹⁾. Эти слова потому особенно замѣчательны, что, хотя и принадлежатъ перу католика, однако прямо направлены противъ обычнаго грѣха всѣхъ почти католиковъ, а ультрамонтанъ по преимуществу,— именно: противъ смѣшенія въ представленіи о церкви понятія о духовномъ обществѣ съ понятіемъ объ обществѣ политическомъ. Авторъ категорически высказываетъ свое несочувствіе основной мысли теоріи де-Местра, что церковь есть монархія. Ему, очевидно, претитъ такое примѣненіе къ чисто духовному обществу термина, заимствованнаго изъ области политической. Единственное наименованіе, которое можно, по его мнѣнію, примѣнить къ папѣ и къ римскому престолу, есть выраженіе „средоточіе единства“. А это такого рода выраженіе, которое (взятое само по себѣ) довольно эластично по смыслу, и потому слишкомъ условно. Если оно и примѣнялось въ свое время по отношенію къ римской каедрѣ и къ папѣ со стороны нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви, то, конечно, не въ смыслѣ римско-католическомъ, т. е. будто папа есть намѣстникъ невидимаго Главы Церкви, Христа, но единственно въ томъ смыслѣ, что римская церковь въ древности особенно славилась своимъ православіемъ, вслѣдствіе чего часто являлась одною изъ первыхъ и главныхъ выразительницъ и защитницъ православнаго ученія²⁾. Хотя, какъ католикъ, авторъ разбирае-

¹⁾ *Tübinger theologische Quartalschrift*, Jahr. 1822, Heft 2.

²⁾ Нельзя также сомнѣваться и въ томъ, что, въ силу особеннаго значенія города Рима во всей имперіи римской,—значеніе, которое, и съ возвышеніемъ Византіи, далеко не вполне утратилось,—на многихъ вселенскихъ соборахъ (особенно на VI-мъ, Халкидонскомъ) замѣтно особенное вліяніе римскихъ епископовъ. Но, признавалъ этотъ несомнѣнный историческій фактъ, вовсе нѣтъ надобности становиться палистомъ,—допускать мысль, будто папа выше собора и есть видимый глава церкви. Единственно вѣрный выводъ, какой можно сдѣлать изъ это-

мыхъ нами словъ, конечно, разумѣль подъ выраженіемъ „средоточіе единства“ именно видимое главенство папы надъ церковію, однако нельзя не сказать, что весь тонъ его рѣчи относительно сущности папской власти довольно умѣренный. Эта умѣренность проглядываетъ особенно въ томъ, что онъ не одного ап. Петра называетъ носителемъ верховной власти въ церкви Христовой, но рядомъ съ нимъ ставитъ и всѣхъ другихъ апостоловъ. Далѣе, онъ не говоритъ, что эта власть перешла, по смерти ап. Петра и другихъ апостоловъ, къ одному римскому епископу, но вообще *ко всѣмъ* преемникамъ святыхъ апостоловъ. Однимъ словомъ, въ представленіи указаннаго тюбингенскаго богослова о церкви легко усмотрѣть нѣчто такое, что очень напоминаетъ наше, православное, понятіе о ней.

Еще интереснѣе дальнѣйшія слова его о томъ же предметѣ. „Если де-Местръ“, продолжаетъ онъ, „утверждаетъ, будто всѣ „католическіе и достойные этого имени писатели согласны въ томъ, что правительство церковное есть монархическое, то „этимъ онъ доказываетъ только свое незнаніе католической литературы. Конечно, мы всѣ знаемъ, что во всякомъ организованномъ обществѣ должна быть *высшая* инстанція, на которую не бываетъ, да и не можетъ быть никакой аппелляціи. Но „подъ такую высшую инстанцію мы не разумѣемъ *непогрѣшимости въ богословскомъ значеніи этого слова*, о которой здѣсь ¹⁾ „единственно идетъ рѣчь. Относительно же высшей инстанціи „въ церкви, католическіе и достойные этого наименованія писатели разсуждаютъ слѣдующимъ образомъ. Высшею инстанцію въ церкви, на которую не можетъ быть болѣе аппелляціи (Rückfrage),—инстанцію, которая судитъ и не можетъ „быть судима, можетъ быть лишь та, которой Господь нашъ „Иисусъ Христосъ обѣщалъ Свое особенное содѣйствіе, и которая непогрѣшима. Но эта возвышенная прерогатива непо-

го факта,—тогъ, что римскій епископъ всегда пользовался въ церкви особымъ уваженіемъ (былъ, такъ сказать, *primus inter pares*), какъ святитель одной изъ древнѣйшихъ апостольскихъ кафедръ, основанной притомъ двумя первоверховными Апостолами, и кромѣ того, какъ предстоятель церкви столичнаго города всей обширной римской имперіи.—А римско-католическіе историки, дѣлая изъ указаннаго сейчасъ историческаго факта заключеніе, что папа всегда пользовался верховною властію во всей церкви,—впадаютъ въ ошибку послѣднаго обобщенія.

¹⁾ Т. е. у де-Местра.

„нрѣшимости (Untrüglichkeit), по ученію католической церкви, „обътована и дарована не папѣ, но всей совокупности (Gesammtheit) пастырей церкви, руководимыхъ Святымъ Духомъ. „Вотъ почему католикъ имѣетъ право апеллировать на всякую „инстанцію, которая не обладаетъ этой прерогативой, къ этой, „высшей, инстанціи ¹⁾“. Эти слова содержать въ себѣ такое ясное православное ученіе о непогрѣшимости церкви, что, думается намъ, нѣтъ нужды ихъ особенно дополнять и изъяснять. Остается только подивиться, какъ могъ авторъ этихъ словъ оставаться въ лонѣ римско-католической церкви. Нельзя не пожалѣть, что онъ не обратилъ своихъ взоровъ къ православной восточной церкви, въ которой никогда не приписывалось ни одному епископу (взятому въ отдѣльности отъ всей совокупности пастырей церкви вселенской) личной непогрѣшимости, какое бы высокое мѣсто на іерархической лѣстницѣ онъ ни занималъ. Въ этой по истинѣ католической церкви никогда не могла появиться Беллярминовская и де-Местровская теорія о папской непогрѣшимости...

Противъ вѣскихъ протестовъ и доводовъ тюбингенской *Quartalschrift* баварскіе ультрамонтане были пока, можно сказать, безсильны. Они пока не могли ни запретить изданія этого журнала, ни противопоставить его влиянію свое собственное литературное влияніе. Въ то сравнительно раннее (по отношенію къ ультрамонтанскимъ успѣхамъ въ Германіи) время новая германская ультрамонтанская партія еще не успѣла настолько окрѣпнуть, чтобы тираннически налагать молчаніе на уста своихъ противниковъ, какъ она начала это дѣлать черезъ нѣсколько лѣтъ. Чтобы достигнуть такой всеильной власти, ей необходимо было предварительно привлечь въ свои ряды возможно большее число борцовъ изъ среды германскаго духовенства и, кромѣ того, заручиться со стороны римской куріи, или, вѣрнѣе, со стороны іезуитовъ, вѣрною и прочною поддержкою. Какъ постепенно приобрѣла она то и другое, объ этомъ мы и будемъ теперь вести рѣчь.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ *Tübinger theologische Quartalschrift*, loco citato.

ЗАМѢТКИ О ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ЗА-ГРАНИЦЕЙ.

ОБЩЕЖИТІЯ ВЪ ТЮБИНГЕНСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

Отъ описанія Тюбингенскаго университета и общихъ университетскихъ порядковъ ¹⁾ мы перейдемъ теперь къ описанію быта студентовъ. Такъ какъ насъ ближе всего интересуеть вліяніе университетской среды на образованіе умственнаго и нравственнаго склада будущихъ членовъ инославнаго клира, то мы и сосредоточимъ свое вниманіе на жизни студентовъ теологовъ. Всѣ студенты теологи католическаго факультета и большая часть теологовъ протестантовъ пользуются готовымъ содержаніемъ въ общежитіяхъ, аналогичныхъ нашимъ духовнымъ академіямъ.

Учебно-воспитательная организація этихъ общежитій и будетъ задачей предлагаемаго очерка.

Общежитіе католическое помѣщается въ старинномъ зданіи, извѣстномъ въ исторіи Тюбингенскаго университета подъ именемъ Collegium illustre. Много вѣковъ пронеслось надъ толстыми стѣнами коллегіи, надъ ея узорчатыми башенками, изящно вырисовывающимися на ярко-голубомъ фонѣ южно-германскаго неба; прохожій съ невольнымъ уваженіемъ посмотритъ на оригинальный остатокъ средневѣковаго творчества, устоявшій и подъ бурями реформаціи и въ эпоху тридцатилѣтней войны, когда огонь и мечъ прошли по цвѣтущимъ провинціямъ южно-германскихъ владѣтельныхъ князей.

¹⁾ „Вѣра и Разумъ“, отъ 15 ноября 1892 г.

Collegium illustre—одно изъ любопытнѣйшихъ средневѣковыхъ учрежденій. Одинъ изъ актовъ 1559 года сохранилъ идею, по которой выработалась организація коллегіи. „Поелику“, гласитъ актъ, „необходимо вмѣстѣ съ службою церкви, представлять также храбрыхъ, опытныхъ и разумныхъ людей для охраненія добраго порядка, спокойствія и мира, для чего въ имперіи Римской назначались преимущественно благородныя сословія; а въ тоже время ежедневный опытъ учить, что опытные и аккуратные люди появляются не сами собою, но должны быть потребнымъ образомъ воспитаны, то было заключено, дабы 20 благородныхъ юношей добраго разума, предназначенные своими родителями къ занятію науками, были снабжаемы особыми стипендіями“¹⁾. По этой идеѣ былъ выработанъ подробный планъ образованія юношей благороднаго происхожденія для государственной службы. 30 лѣтъ съ лишнимъ прошли прежде, чѣмъ приступили къ организаціи коллегіи. Въ 1592 году описанное зданіе было отстроено, освящено и открыто рядомъ блестящихъ празднествъ въ присутствіи герцога Вюртембергскаго Людвигъ и всѣхъ его вассаловъ. Въ блистательную коллегію стеклась веселая дворянская молодежь съ своими феодальными гофмейстерами и слугами, съ своими рыцарскими привычками и наклонностями. Широкою волною покатила жизнь золотой молодежи. Ихъ блистательная коллегія была надѣлена всѣми университетскими вольностями и привилегіями, но была свободна отъ надзора университетскаго сената. Университетскія лекціи были для коллегіатовъ не обязательны. Имъ читали важнѣйшія для нихъ науки спеціальныя профессора. Въ циклѣ этихъ наукъ мы находимъ только римское, феодальное и государственное право, политику и новые языки; главное же вниманіе было обращено на изученіе танцевъ, фехтованія и верховой ѣзды; эти обязательныя для коллегіатовъ занятія были ввѣрены надзору и руководству особыхъ профессоровъ-спеціалистовъ. При такой постановкѣ дѣла ученыхъ коллегія, конечно, не выпускала, да и не въ этомъ была цѣль этого своеобразнаго университетскаго пансіона; мы видѣли, что по идеѣ, положенной въ

1) Въ извлеченіи у Klupfel'я. Geschichte Univer. Tubingen. Tub. 1849. S. 105.

основу организаціи коллегіи, оттуда должны были выходить практическіе дѣльцы, способные „охранять добрый порядокъ, спокойствіе и миръ“ въ государствѣ. Едва ли достигалась коллегіей и эта цѣль, когда главное вниманіе тамъ было обращено на танцы, фехтованіе и верховую ѣзду; коллегіаты отлично пользовались этой системой воспитанія и образованія. Весь учебный курсъ убивали они на кавалькады, пиры, дуэли и т. п. рыцарскія упражненія; о наукѣ не было и рѣчи; зато очень много говорилось о томъ, что гораздо болѣе свойственно рыцарямъ-кавалерамъ, чѣмъ университетская наука: о красотѣ бургерскихъ женъ и дочерей, достоинствахъ лошадей и собакъ, приключеніяхъ послѣдней прогулки—набѣга на мирныя деревни, окружающія Тюбингенъ. Преданія о походеніяхъ коллегіатовъ доселѣ живутъ въ устахъ университетской молодежи; а университетское уложеніе о наказаніяхъ въ свою очередь свидѣтельствуеть о мѣрахъ обузданія развеселыхъ коллегіатовъ. Мы не будемъ слѣдить за педагогическими приемами обузданія неукротимыхъ средневѣковыхъ баронетовъ, не станемъ передавать и легендъ объ ихъ походеніяхъ. Замѣтимъ лишь одно: безобразія феодальной молодежи въ университетскомъ пансіонѣ къ 1597 году дошли до того, что герцогъ Вюртембергскій лично явился въ Тюбингенъ, чтобы мѣрами военной строгости поскорать нѣсколько проявленія пылкаго темперамента своихъ будущихъ помощниковъ въ сохраненіи добраго порядка, мира и спокойствія среди подданныхъ герцогства Вюртембергскаго. Этотъ педагогическій приемъ не имѣлъ серьезныхъ послѣдствій: репутація отчаянныхъ кутилъ сохранилась за коллегіатами вплоть до 30-лѣтней войны и не разъ вызвала справедливое негодованіе на непроизводительные расходы казенныхъ денегъ, ассигнуемыхъ на роскошное содержаніе коллегіи. Конечно, богатые коллегіаты оплачивали свое содержаніе изъ собственныхъ средствъ: правительство гарантировало имъ лишь квартиру и профессоровъ; изъ 70 юношей, обитавшихъ въ коллегіи въ концѣ 16-го и въ началѣ 17-го вѣка, едва ли 20 пользовались полнымъ содержаніемъ правительства, но и на эти 20 человекъ выходило не мало денегъ. При тогдашней дешевизнѣ жизненныхъ припасовъ ежедневный скромный обѣдъ коллегіата стоилъ 1 гульденъ 52 крейцера, т. е. 91 копѣйку золотомъ.

Если при современной дороговизнѣ жизни въ Германіи состоятельный студентъ считаетъ совершенно достаточнымъ тратить на свой обѣдъ 50—60 коп. зол., то какой же столъ предлагался коллегіатамъ за сумму почти вдвое большую сейчасъ названной и при цѣнѣ на жизненные припасы, болѣе чѣмъ втрое нижее чѣмъ настоящая. Сообразно обѣду устраивался и весь жизненный комфортъ коллегіатовъ. Ихъ помѣщенія были не только удобны, но и изящны. Остатки этого изящества сохранились до сего времени. Зданіе коллегіи представляетъ собою большой четырехугольникъ съ пустою серединою. Эта середина занята дворикомъ, обрамленнымъ крытой галлереей: витыя колонки и стрѣльчатые своды напоминаютъ о лучшихъ временахъ господства готическаго стиля. Въ углу двора стоитъ колодезь, украшенный изваяніемъ Христа. Глубокимъ миромъ дышетъ вся эта обстановка, кажется, что глухой четырехугольникъ коллегіи не пропускаетъ сюда ни шума, ни суеты вѣшняго міра, ревниво охраняя покой, необходимый для занятій современныхъ обитателей коллегіи.

Намъ осталось сказать нѣсколько словъ объ администраціи коллегіи. Изъ предыдущаго видно уже, что вліяніе администраціи на жизнь и нравы коллегіатовъ было ничтожно: юноши жили, какъ хотѣли, дѣлали, что имъ нравилось, не смотря на статуты и лицъ, призванныхъ заботиться объ ихъ исполненіи. Естественно, что и намъ пришлось отложить рѣчь объ администраціи къ концу. Во главѣ коллегіи стоялъ директоръ; его обязанностью было наблюденіе за хозяйствомъ коллегіи и правами коллегіатовъ. Въ исполненіи хозяйственныхъ заботъ ему помогали фомумасы ¹⁾, а въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія и ученаго образованія—репетенты и, конечно, профессора. Директоръ коллегіи былъ лицомъ очень значительнымъ и обыкновенно съ хорошими свѣтскими связями. Благодаря этимъ связямъ, онъ имѣлъ возможность противиться даже такимъ сильнымъ корпораціямъ, какъ университетскій сенатъ. Точкой соприкосновенія коллегіи съ сенатомъ былъ вопросъ о назначеніи профессоровъ въ коллегію. Исторія не указываетъ ни

¹⁾ Нѣчто среднее между смотрителемъ зданія и экономомъ.

одного случая, когда бы сенатъ провель кандидатуру своего избранника; обыкновенно мѣсто занималъ тотъ, кого избралъ директоръ коллегіи.

30-лѣтняя (1618—1648 г.) война, разорившая южно-германскія провинціи, превратила студентовъ въ солдатъ и блистательная коллегія опустѣла.

Война пощадила зданіе коллегіи и, когда наступили мирныя времена, коллегія снова наполнилась блестящею молодежью изъ вюртембергскихъ и заграничныхъ дворянъ. Неумолимое время наложило свою руку и на феодальный строй государственной жизни. Съ паденіемъ феодализма исчезла и феодальная распущенность коллегіи, наступила эпоха, когда положеніе въ обществѣ и государственная служба обуславливалась не происхожденіемъ лица, а его знаніями и личными талантами, когда способные и трудолюбивые бюргеры успѣшно конкурировали съ дворянами. Исторія постепеннаго проникновенія въ общественное сознаніе этихъ идей и есть внутренняя исторія разложенія блистательной коллегіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ истинные принципы вѣротерпимости постепенно овладѣвали общественнымъ сознаніемъ и къ концу 18-го вѣка антагонизмъ между католичествомъ и протестантствомъ утратилъ свою остроту; правительства южно-нѣмецкихъ провинцій признали право на существованіе католиковъ среди населенія; эти два историческія теченія постепенно подготовили переходъ блистательной коллегіи, учрежденія чисто аристократическаго, въ смѣшанный, по самому существу дѣла и болѣе демократическій католическій конвиктъ.

Въ 1816 году Вюртембергское правительство основало общежитіе для студентовъ-теологовъ католическаго факультета и отдало этому общежитію зданіе распавшейся блистательной коллегіи.

Организація конвикта напоминаетъ собою организацію коллегіи: ближайшій надзоръ за питомцами конвикта ввѣренъ директору конвикта; но власть его значительно сокращена университетскимъ сенатомъ, которому и принадлежитъ высшее руководство научной подготовкой питомцевъ конвикта. Но зато католическіе патеры умѣютъ выбрать директоромъ такого че-

ловѣка, который, не смотря на узкія прерогативы своей прямой власти, умѣетъ завоевать такое уваженіе студентовъ, что становится ихъ дѣйствительнымъ руководителемъ, авторитетнымъ совѣтникомъ и уважаемымъ начальникомъ.

Какъ въ старинной коллегіи, такъ и въ современномъ конвиктѣ ближайшими сотрудниками директора являются репетенты; ихъ роль всего яснѣе обрисовывается способомъ ихъ размѣщенія въ зданіи: между каждыми двумя комнатами студентовъ помѣщается комната репетента. При такомъ близкомъ сосѣдствѣ репетентъ, конечно, знаетъ все, касающееся студентовъ, занимающихъ двѣ сосѣднія съ его жилищемъ комнаты. Ближайшая обязанность репетента провѣрять ежедневно успѣхи своихъ сосѣдей по университетскимъ наукамъ.

Директоръ и репетенты избираются изъ людей извѣстныхъ своими педагогическими талантами. Образовательный цензъ не имѣетъ значенія при этомъ избраніи. Теперешній директоръ конвикта не имѣетъ даже докторской степени; большинство репетентовъ, его-сотрудниковъ, также, нѣкоторые, правда, готовятся докторировать и пользуются своей службой въ конвиктѣ, какъ средствомъ для подготовки къ профессорской карьерѣ, но такихъ немного.

Хозяйственная часть конвикта лежитъ на фамусахъ, а кухней завѣдуютъ сестры католической монашеской общины. Это считается ихъ послушаніемъ.

Въ довершеніе сходства конвикта съ коллегіей мы укажемъ и на то, что конвиктерамъ такъ же, какъ и коллегіатамъ, лекціи читаются въ самомъ зданіи конвикта профессорами богословія.

При такомъ близкомъ сходствѣ вышнемъ особенно рѣзко выдѣляется внутреннее различіе между коллегіей и конвиктомъ. Коллегіаты были распущенной феодальной молодежью, конвиктеры—полумонахи; для коллегіатовъ университетъ и его наука были неприятнымъ искусомъ, который они должны были выдержать, чтобы занять по праву рожденія принадлежащее имъ мѣсто на болѣе или менѣе высокихъ ступеняхъ государственной іерархіи; для конвиктеровъ—университетъ есть источникъ той умственной силы, которая была необходима имъ для

борьбы за существованіе, той нравственной мощи, при которой только и возможно дѣйствовать въ обществѣ и занять въ немъ прочное и почтенное мѣсто. Въ коллегіи царила необузданная феодальная веселость, конвиктъ производилъ впечатлѣніе уединеннаго монастыря, гдѣ суровый аскетизмъ замѣненъ не менѣе суровымъ прилежаніемъ, гдѣ всенощное бдѣніе молитвенное уступило мѣсто тяжелому и серьезному труду учебному, иногда продолжающемуся отъ вечерней до утренней зари.

Прилежаніе конвиктеровъ удивительное. Въ 5 часовъ утра лѣтомъ и получасомъ позже зимой юные богословы на ногахъ. День начинается мессой. При конвиктѣ двѣ церкви: домовая въ самомъ зданіи и отдѣльная въ саду. Та и другая—образецъ чистоты, скромности и въ тоже время необыкновеннаго изящества. Особенно хороша церковь въ саду. Строгая выдержанная готическая архитектура зданія невольно очаровываетъ зрителя. Стрѣльчатая окна, рѣзныя башенки, съ тонкими шпицами, остроконечная кровля—все это ясно выражаетъ основную идею готической постройки—выше, къ небу, дальше отъ земли, туда въ голубую лазурь, гдѣ горитъ свѣтъ немерцающій, гдѣ царитъ миръ, благодать и любовь... Прекрасна церковь по внѣшности, цвѣтетъ и благоухаетъ все, ее окружающее. Рѣдкія растенія наполняютъ садикъ; роскошная тропическая флора, бережно охраняемая въ теплицахъ отъ зимняго холода и осеннихъ тумановъ, лѣтомъ и весною окружаетъ своею свѣжею зеленью сѣрый песчанникъ церковной постройки; розы и лиліи, левкой, резеда и фіалки разбросаны по разнымъ уголкамъ въ причудливыхъ сочетаніяхъ; маленькій фонтанъ, украшенный изваяніемъ ангела, распространяетъ влагу и своимъ однообразнымъ мелодичнымъ журчаніемъ навѣваетъ мечтательное настроеніе. Это настроеніе, невольно охватывающее душу при входѣ въ садъ, усиливается, когда входишь въ самую церковь. Громадныя и многочисленныя окна пропускаютъ слабый, таинственный свѣтъ. Причудливыя разноцвѣтныя фигуры на стеклахъ какъ-то особенно настраиваютъ чувство и воображеніе. При входѣ видишь великолѣпный алтарь, на 10 ступеней возвышающійся надъ поломъ. Изваяніе Мадонны въ пурпурѣ съ золотой короной на головѣ и съ омофоромъ въ рукахъ вѣн-

часть престолъ, уставленный свѣтильниками, укрытый драгоценною, богато украшенной тканью. Главный престолъ помѣщается въ особой пирамидальной нишѣ, которая снаружи оканчивается высокою рѣзною башней, а внутри замыкается разноцвѣтной розеткой, вырѣзанной изъ камня такъ тонко, что снизу она представляется кружевною. Отъ ступеней алтаря къ входнымъ дверямъ идутъ 2 ряда прямыхъ колоннъ; онѣ образуютъ средній нефъ храма и два боковыхъ. Средній нефъ занятъ скамьями для молящихся, боковые—малыми алтарями и исповѣдальнями; стѣна противъ главнаго алтаря, надъ входными дверями занята хорами, гдѣ помѣщается органъ. Живописи на стѣнахъ нѣтъ, да и негдѣ ей быть, такъ какъ въ боковыхъ нефѣхъ простѣнки заняты алтарями, а потолокъ сводчатый, при чемъ малозакругленные своды сходятся подъ острымъ угломъ. Эти своды украшены тонкой лѣпною работою.

Стѣнная живопись до нѣкоторой степени возмѣщается живописью по стеклу на окнахъ. Православному глазу, привыкшему къ строгимъ очертаніямъ иконъ византійскаго склада, или къ благоговѣйному художественному письму, которое наши старообрядцы называютъ фряжскимъ, живопись на стеклѣ, сдѣланная католическими мастерами, представляется странною, даже болѣе, причудливою и неблаговидною. Пестрота и яркость красокъ, слишкомъ мірской складъ лицъ, странныя позы изображенныхъ святыхъ—все это заставляетъ видѣть въ живописи на стеклѣ не икону, а простое украшеніе, рассчитанное на эффектный полумракъ въ церкви, будто бы располагающій къ молитвенному настроенію. Можетъ быть католикъ, привыкшій къ своему ритуалу, воспитавшійся въ извѣстной религіозной атмосферѣ и найдетъ въ такомъ храмѣ источникъ молитвеннаго настроенія, но не думаю, чтобы человѣку православному удалось испытать побужденіе къ молитвѣ въ такомъ храмѣ. Въ путешествіяхъ русскихъ православныхъ людей по западу Европы часто приходится читать восторженные описанія церковной архитектуры, изліянія чувствъ, какъ будто бы религіозныхъ, навѣянныхъ этой архитектурой. Восхищаются архитектурой собора св. Стефана въ Вѣнѣ, соборомъ св. Вита въ Прагѣ, Ульмскимъ каедральнымъ соборомъ, соборомъ Богоматери

въ Парижѣ; восхищенія переходятъ всякую мѣру, когда путешественникъ доберется до Милана, Флоренціи и Рима. Воскличаніямъ конца нѣтъ, религіозное чувство, повидимому, достигаетъ высшей степени. Меня всегда поражала эта особенность русскаго путешественника за рубежомъ. Богъ привелъ повидать самому, если не всѣ знаменитыя зданія западнаго міра, то большую ихъ часть. И что же? Изумительно искусство зодчаго, поставившаго своей задачей одухотворить камень и заставить его говорить человѣку о стремленіи въ высь, въ надзвѣздныя міры; рѣзная воздушная готическая архитектура дѣйствительно поражаетъ умъ, навѣваетъ на душу томительное желаніе отрѣшиться отъ матеріальнаго, такъ сказать, утсниться до полубезплотности готической колокольни, сквозь фестоны которой глядитъ голубое небо... Этотъ архитектурный парадоксъ налагаетъ какую то цѣпь на умъ и скорѣе тяготитъ душу напоминаніемъ о мистическомъ аскетизмѣ вдохновеннаго архитектора, чѣмъ возбуждаетъ живое и дѣятельное религіозное настроеніе въ сердцѣ. Меня удивляетъ способность нѣкоторыхъ путешественниковъ до такой степени отрѣшиться отъ всего своего, народнаго, до такой степени преклониться предъ чуждой архитектурной загадкой, долженствующей воплощать въ себѣ какую то непонятную религіозную мысль, чтобы настроить себя на живое религіозное чувство; мнѣ кажется, что эти путешественники, да простятъ они мнѣ, берутъ всегда тономъ выше и пишутъ не о томъ, что они думали и чувствовали предъ какимъ-либо зданіемъ, а о томъ, что они должны были подумать и почувствовать, созерцая произведеніе искусства, всѣми прославленное и превознесенное. Избави меня Богъ умалять красоты такихъ архитектурныхъ чудесъ, какъ соборъ св. Стефана въ Вѣнѣ, или соборъ въ Ульмѣ; я не говорю о нихъ, какъ о художественныхъ произведеніяхъ; но эти знаменитыя зданія, увы, загадка для русскаго прагославнаго человѣка и въ его религіозномъ чувствѣ не найдетъ отголоска на впечатлѣніе, которое онъ вынесетъ отъ готическаго храма. Да и не для одного русскаго это такъ; для людей, которые суть плоть отъ плоти и кость отъ костей знаменитаго поколѣнія, создавшаго знаменитыя храмы, нужны комментаторы въ родѣ Гюго,

чтобы понять идею, заложенную въ эти архитектурныя загадки ¹⁾. Покойный Ренанъ, признанный крупнымъ эстетикомъ, назвалъ готическую колокольню своей родной деревни архитектурнымъ парадоксомъ. Гдѣ же русскому человѣку, выросшему совершенно въ иной религіозной атмосферѣ, на совершенно непохожихъ архитектурныхъ образцахъ, найти въ своемъ сердцѣ отзвукъ, чтобы наполнять цѣлыя страницы изліяніями религіозныхъ чувствъ по поводу разныхъ диковинокъ западной Европы, когда и у себя, то на родинѣ часто нужны громы небесныя, чтобы разбудить дремлющее сердце и обратить его на высокія истины религіи.

Но обратимся къ конвикту. Юные богословы усердно посѣщаютъ церковь не только въ обязательные часы утренняго богослуженія, но и среди дня. Много разъ приходилось мнѣ заставить стройную юношескую фигуру, облеченную въ опрятный черный сюртукъ католическаго теолога, колѣнопреклоненной въ таинственномъ полумракѣ тюбингенской церкви. Часто слышалъ я звуки органа, несущіеся изъ домовой каплички конвикта. Два слова объ этой каплицѣ. Небольшая комната съ однимъ алтаремъ и маленькимъ, но звучнымъ и прекраснымъ органомъ, свѣтлая и идеально-чистая, напомнила мнѣ далекую церковь воспитавшей меня академіи; старинный складъ комнаты, южное положеніе алтаря, раманскаго стиля окна—все это такъ напоминало мнѣ родную школу, что я частенько заглядывалъ въ капличку и подъ звуки хоралла палестрины, который обыкновенно разыгрывался въ эти часы поклонниками великаго итальянца, уносился мыслию къ иному храму, къ инымъ стѣнамъ и людямъ ²⁾.

Утренняя месса продолжается до 6 часовъ. До 7—легкій завтракъ изъ кофе, булки, масла и меда. Въ 7—звонокъ призываетъ студента въ аудиторію. Аудиторій въ конвиктѣ 5. Всѣ онѣ похожи одна на другую и на всякія другія аудиторіи. До 12 часовъ лекціи. Въ 12—обѣдъ и студентъ конвикта свобо-

¹⁾ Описаніе собора Парижской Богоматери въ романѣ Notre Dame de Paris.

²⁾ Въ церкви М—ской академіи до прошлаго года алтарь былъ обращенъ къ югу; теперь церковь перестроена.

день отъ обязательныхъ лекцій. Рѣдко профессора конвикта назначаютъ для своихъ слушателей послѣобѣденные часы; но вмѣсто лекціи на эти часы падаютъ занятія въ семинаріяхъ, т. е. практическое изученіе какого нибудь пастырскаго искусства, въ родѣ проповѣди, бесѣды внѣ богослужебной, разговора, имѣющаго миссіонерскую, или апологетическую цѣль. Здѣсь уже теряется каѳедральный характеръ преподаванія, лекцію замѣняетъ діалогъ, диспутъ, рѣчь съ каѳедры студента подъ наблюденіемъ профессора. Обстановка богословскихъ семинарій довольно любопытна, и я нѣсколько остановлюсь на ней. Когда я въ первый разъ пришелъ на семинарскія занятія, то былъ совершенно изумленъ незнакомой мнѣ картиной. Студенты сидѣли группами и вели оживленный разговоръ. Пришелъ профессоръ и картина не измѣнилась; всѣ остались на мѣстахъ, привѣтствовалъ профессора обычнымъ порядкомъ. Каѳедру занялъ одинъ изъ студентовъ и произнесъ рѣчь по поводу предстоявшаго тогда праздника 100-лѣтняго юбилея со дня рожденія знаменитаго тюбингенскаго профессора Баура. Нечего и говорить, что ученія воззрѣнія Баура подверглись критикѣ не столько основательной, сколько зазорной. Но личность Баура была представлена очень симпатичной и рука юнаго критика, наносившая полудѣтскіе удары его воззрѣніямъ, привѣтствовала почтеннаго профессора, какъ добраго, гуманнаго человѣка, истиннаго труженика науки, смѣлаго и открытаго провозвѣстника тѣхъ идей, истинность которыхъ онъ позналъ путемъ долгаго и труднаго кабинетнаго изслѣдованія. Рѣчь кончилась, начались дебаты. Какъ я и ожидалъ, напали на оратора главнымъ образомъ за вторую часть его рѣчи, выкапывая изъ прошлаго профессора разныя черты, которыя могли бы запачкать нравственный обликъ крупнаго ученаго. Профессоръ руководилъ преніями и поддерживалъ аргументацію мысли, которой сочувствовалъ, выводилъ запутавшагося оппонента на вѣрную дорогу, указывалъ и оратору лучшіе приемы защиты. Я не привожу содержанія дебатовъ теперь: въ свое время будетъ рѣчь о праздникѣ, который былъ данъ университетомъ въ честь Баура; это съ одной стороны; съ другой—въ семинаріи преслѣдуется не столько содержательность возраженія, сколько формальная

и діалектическая его тонкость и изящество. Въ обстановкѣ занятій семинаріи меня поразила полная свобода мнѣнія; люди, не стѣсняясь, высказывали все, что они думали по обсуждаемому вопросу, лишь бы сумѣть доказать свою мысль. Профессоръ резюмировалъ дебаты, сдѣлалъ замѣчанія о внѣшней сторонѣ рѣчи, о манерахъ оратора, заставилъ его тутъ же примѣнить къ дѣлу практическія замѣчанія о дикціи и манерахъ на кафедрѣ, сдѣлалъ нѣсколько замѣчаній оппонентамъ и занятія окончились. Насколько сильно вліяніе семинаріи на умственный ростъ воспитанника, судить очень трудно; но несомнѣнно, что семинарія приучаетъ воспитанника владѣть словомъ въ обществѣ, держать себя съ достоинствомъ на кафедрѣ и говорить такъ, что мысль усиливается и отгнѣняется дикціей, производитъ болѣе живое впечатлѣніе, когда выслушивается, чѣмъ когда прочитывается. Если обращено очень строгое вниманіе на дикцію въ семинаріи, преслѣдующей болѣе апологетическія, чѣмъ проповѣдническія цѣли, то въ специально-проповѣднической семинаріи вся цѣль профессора заключается въ ораторскомъ образованіи своихъ слушателей. Тамъ нѣтъ мѣста дебатамъ: проповѣдь по идеѣ—слово Божіе, которое надо воспринять вѣрою; зато тамъ каждое движеніе проповѣдника подвергается критикѣ и обсужденію, каждый его жестъ, каждый акцентъ внимательно провѣряется профессоромъ и немедленно исправляется въ случаѣ надобности. Тяжелую школу проповѣдническаго искусства проходитъ студентъ теологъ и плавной, будто изъ души льющейся рѣчи католическаго патера предшествуетъ такая дрессировка, какой позавидывали бы древніе и современные любители декламаторскаго искусства. Трудъ увѣнчивается успѣхомъ: въ любой церкви южной Германіи посѣтитель найдетъ превосходно владѣющаго словомъ священника.

Если студентъ конвикта свободенъ отъ занятій въ семинаріи, онъ посѣщаетъ лекціи другихъ факультетовъ; конвиктъ гарантируетъ ему плату за лекціи всѣмъ профессорамъ, кромѣ профессоровъ, читающихъ науки государственныя. Но запрещенный плодъ сладокъ: аудиторіи лучшихъ тюбингенскихъ камералистовъ усердно посѣщаются теологами и протестантами и католиками. Конвиктъ поощряетъ особенно занятія филологіей

и потому большинство студентовъ-конвиктеровъ слушаютъ лекціи филологовъ и даже посѣщаютъ ихъ семинаріи, гдѣ упражняются въ комментированіи классиковъ и нѣкоторыхъ средне-вѣковыхъ писателей. Нѣмецкій гимназистъ отлично подготовленъ къ филологическимъ занятіямъ. Я сужу объ этомъ по лекціямъ, которыя мнѣ пришлось слушать на богословскомъ факультетѣ: цитаты отцевъ церкви въ необходимыхъ случаяхъ приводятся профессорами въ оригиналахъ и я ни разу не замѣтилъ замѣшательства отъ такой довѣрчивости профессора къ способности студента сразу схватить мысль цитуемаго автора. При такихъ широкихъ познаніяхъ въ классическихъ языкахъ, занятія въ семинаріяхъ приобрѣтаютъ совершенно особый складъ: тамъ изучается не грамматическая или синтаксическая сторона какого-либо классика; тамъ профессоръ требуетъ отъ студента критическаго отношенія къ тексту классика, вводитъ его въ таинственную и запутанную область историко-археологическихъ изслѣдованій: эти изслѣдованія проливаютъ свѣтъ на судьбу сочиненій изучаемаго классика, учатъ студента различать достоинства изданій классическихъ писателей—словомъ вооружаютъ студента исправнымъ критическимъ аппаратомъ, благодаря которому онъ можетъ быть застрахованъ отъ промаховъ въ цитаціи и комментированіи спорныхъ мѣстъ въ классическихъ произведеніяхъ. Не забываютъ въ семинаріяхъ и эстетику: профессоръ изъясняетъ красоты писателя, насколько, конечно, можно уяснить эту сторону литературнаго произведенія, въ большинствѣ случаевъ недоступную для ученаго анализа и требующую отъ читателя особыхъ эстетическихъ способностей.

Такъ переходитъ студентъ съ лекціи въ семинарію, съ семинаріи снова на лекцію, отъ апологетики и догматики къ исторіи соціальныхъ системъ, отъ проповѣди и манеры проповѣдника къ тонкимъ ученымъ комментаріямъ Гомера и Цицерона. Его день наполненъ тяжелымъ трудомъ: 4—5 лекцій утромъ, семинарія и 2—3 лекціи послѣ обѣда. Наконецъ университетскій колоколъ прозвонилъ 7 часовъ и дневной трудъ оконченъ. Вечеромъ у студента снова занятія: ему необходимо просмотрѣть записи обязательныхъ лекцій, чтобы имѣть воз-

возможность въ установленный день дать отчетъ репетенту о ходѣ своихъ занятій за недѣлю. Въ 9 часовъ — общій ужинъ, общая молитва въ церкви и въ конвиктѣ воцаряется тьма и тишина; по закону студенты обязаны быть въ дортуарахъ. Но не строго соблюдается этотъ законъ; тамъ и здѣсь мелькнетъ свѣтильникъ трудолюбиваго студента, который урываетъ часть или два отъ сна, чтобы позаняться надъ чѣмъ либо, его особенно интересующимъ. Онъ можетъ пользоваться хорошей библіотекой и въ рабочихъ комнатахъ студентовъ мнѣ приходилось видать цѣлыя полки, наполненныя книгами. Нѣсколько словъ о рабочихъ комнатахъ. Каждая комната рассчитана на 5—6 человекъ; каждому предоставленъ особый пюпитръ, съ помѣщеніемъ для книгъ и бумагъ. Этотъ пюпитръ—особенность студенческой обстановки; безъ него не обходится ни одна квартира, будь она богатаго барона или бѣдняка бюргера. Пюпитръ похожъ на старинное бюро, которое теперь можно встрѣтить развѣ въ старомъ помѣщичьемъ домѣ; высота пюпитра принаровлена къ тому, чтобы писать на немъ стоя; покатая доска откидная и, открывъ ее, студентъ можетъ удобно присѣсть; между ножками помѣщаются ящики вверху, полки внизу; подъ откидной крышкой устроенъ маленькій шкафъ для мелкихъ вещей и бумагъ; аккуратный нѣмецъ умѣетъ пользоваться мѣстомъ: въ этомъ пюпитрѣ—цѣлая кладовая студенческаго багажа. По стѣнамъ рабочей комнаты развѣшаны полки для книгъ; гравюры историческаго и религіознаго содержанія дополняютъ обстановку; чистота и порядокъ совершенно оправдываютъ сложившееся у насъ понятіе о нѣмецкой аккуратности. При конвиктѣ—спеціальная библіотека, которой я не видалъ, такъ какъ не имѣлъ права пользоваться ея книгами; зато я охотно пользовался въ промежуткахъ между лекціями роскошной читальней, куда любезно пригласилъ меня распорядитель студентъ; тамъ собраны почти всѣ нѣмецкія газеты, лучшія французскія, англійскія, голландскія и другія; туда выписываются еженедѣльные и ежемѣсячныя изданія, тамъ собраны географическія карты, разные энциклопедическіе словари, справочныя изданія, каталоги общей университетской библіотеки, даже путеводители знаменитаго Bedeker'a.

Спальни студентовъ по комфорту соотвѣтствуютъ рабочимъ комнатамъ. У каждаго отдѣльный альковъ, снабженный чистой и удобной постелью. Кромѣ постелей въ спальнѣ запрещено ставить что либо. Для этого есть специальныя гардеробныя комнаты, гдѣ каждый студентъ располагаетъ отдѣльнымъ шкафомъ и ящиками.

Въ общемъ конвиктъ производитъ прекрасное впечатлѣніе. Замѣтна серьезная заботливость о студентахъ; ихъ снабжаютъ не только всѣмъ необходимымъ, но стараются дать возможный комфортъ, снабдить не только полезными, но и изящными вещами. Студентъ—конвиктеръ джентельменъ по одеждѣ. Изящный черный костюмъ, безукоризненное бѣлье, цилиндръ и перчатки—вотъ его выходной нарядъ. У себя въ конвиктѣ онъ одѣтъ проще, но безукоризненно чисто.

Кончень университетскій курсъ; прошли 3—4 года подъ надзоромъ опытнаго педагога и хорошихъ репетентовъ. Куда же идетъ изъ своего изящнаго и комфортабельнаго конвикта юноша, окончившій полный высшій богословскій курсъ, выдресированный въ семинаріяхъ, вооруженный филологическими и многими другими познаніями? Кто какъ; дороги разныя. Для нѣкоторыхъ—изученіе специальности въ другомъ университетѣ, гдѣ каедру этой специальности занимаетъ профессоръ, составившій себѣ имя въ наукѣ; это избранные люди, которыхъ конвиктъ готовить на университетскую каедру. и которымъ онъ гарантируетъ безбѣдное существованіе на свободѣ гдѣ нибудь въ Лейпцигѣ, или Гейдельбергѣ, смотря по обстоятельствамъ; своими знаніями и талантомъ онъ заплатитъ конвикту за его попеченія, когда сдать нужный государственный экзаменъ и съ званіемъ профессора и доктора своей науки займетъ каедру тамъ, гдѣ прошли его лучшіе юные годы. Не много такихъ избранниковъ, какъ немного лицъ, запечатлѣнныхъ талантомъ; для большинства дорога изъ Тюбингена лежитъ въ Ротенбургъ, изъ университетскаго конвикта въ специальную католическую семинарію. Это послѣдняя школа для католическаго патера, гдѣ ему предстоитъ пройти послѣдній искусъ, гдѣ ему дается окончательное пастырское образованіе. Семинарія въ Ротенбургѣ меня очень интересовала, но проникнуть туда оказалось невоз-

возможнымъ. У меня была рекомендація къ самому Гефеле, знаменитому своими трудами по исторіи вселенскихъ соборовъ, и высшему начальнику семинаріи, но я не могъ ею воспользоваться, такъ какъ Гефеле выѣхалъ изъ Ротембурга, а безъ него меня не допустили въ семинарію. Пришлось ограничиться тѣмъ, что я узналъ о семинаріи въ Тюбингенѣ. Курсъ семинаріи двухъ-годовой. Въ теченіи этихъ двухъ лѣтъ студенты послѣдовательно возводятся въ иподіаконы, діаконы и священники; они практически, подъ руководствомъ опытныхъ совѣтниковъ, изучаютъ ритуаль, искусство исповѣди, проповѣдничество; образъ жизни строгій, почти монашескій. О лекціяхъ я ничего не могъ узнать обстоятельно. Надежныхъ воспитанниковъ изъ семинаріи выпускаютъ на должности помощниковъ къ опытнымъ священникамъ и тамъ они уже отправляютъ свои пастырскія обязанности. Въ этихъ выпускахъ тюбингенскихъ студентовъ замѣчается характерная тенденція: обыкновенно семинариста ожидаетъ должность помощника у такого священника, который посвящаетъ свои силы дѣлу внутренней миссіи, т. е. распространенію христіанства въ низшихъ слояхъ общества, среди пролетаріата большихъ промышленныхъ городовъ. Католическое духовенство поставило своей задачей противо-дѣйствовать дѣломъ проповѣди разрушительной соціалистической пропаганды, которая не стѣсняется средствами, чтобы доставить торжество своимъ идеямъ. Патеры и ихъ викаріи надѣются, что рѣзкая соціальная теорія о безобразномъ неравенствѣ въ матеріальныхъ средствахъ, радикальныя мѣры, предлагаемыя крайними сторонниками Бебеля къ уничтоженію тяжкаго гнета капитала надъ трудомъ, потеряетъ значительную часть приверженцевъ, если таковымъ будутъ внушены здравыя христіанскія понятія и твердыя правила нравственности; и вотъ юные питомцы семинаріи прямо со школьной скамьи идутъ въ низшіе слои общества, столь же невѣжественные въ христіанствѣ, какъ и общество чернокожихъ Занзибарскаго берега, но страдающіе отъ извѣстнаго соціального порядка, едва ли менѣе, чѣмъ чернокожіе отъ тропическаго солнца и желтыхъ лихорадокъ. Тяжелая школа предшествуетъ тяжелой карьерѣ.

Не мудрено, что такая карьера въ состояніи испугать и смѣ-

лаго челоуѣка, особенно при томъ одиночествѣ, на которое обреченъ служитель католической церкви. Не рѣдко поэтому встрѣчаются случаи, когда питомецъ конвикта бѣжитъ изъ духовнаго званія и предпочитаетъ внести довольно солидную сумму за свое образование и содержаніе ¹⁾, чѣмъ посвящать жизнь свою на служеніе церкви, которое лишаетъ его законныхъ челоуѣческихъ радостей, обрекаетъ на борьбу съ социальными явленіями при весьма сомнительныхъ шансахъ на успѣхъ.

Одинъ изъ моихъ знакомыхъ конвиктеровъ особенно усердно занимался филологіей; когда я спросилъ его, какое употребленіе сдѣлаетъ онъ изъ своихъ занятій, то онъ мнѣ отвѣтилъ: „сдамъ экзаменъ на профессора и добьюсь мѣста въ гимназіи“. Я указалъ ему на попавшуюся мнѣ какъ то въ газетахъ статистику молодыхъ людей, сдавшихъ государственный экзаменъ; по этой статистикѣ оказывается, что изъ 100 лицъ, получившихъ профессорскіе дипломы, едва 4—5 находятъ себѣ мѣсто въ гимназіи. „Ничего не значить“, смѣло замѣтилъ юноша, „я владѣю перомъ, языками, умѣю говорить; если въ Германіи не найду мѣста, уѣду въ Англію корреспондентомъ католической газеты; въ этомъ очень нуждаются“. Изъ разспросовъ старшихъ студентовъ конвикта, я узналъ, что многіе изъ нихъ подготавливаются къ свободной профессіи литератора „на случай увлеченія“, какъ полшутя, полусерьезно объяснилъ мнѣ репетентъ. Такія лица очень охотно посѣщаютъ лекціи профессоровъ—камералистовъ. Здѣсь разъяснилась для меня до нѣкоторой степени особенность постановленій конвикта: выше я сказалъ, что конвиктъ гарантируетъ своимъ питомцамъ плату за всѣ лекціи, которыя они слушаютъ внѣ конвикта, кромѣ лекцій по государственнымъ наукамъ; въ то же время юнаго служителя католической церкви не рѣдко ждетъ миссіонерская служба среди городского пролетаріата, социальное положеніе котораго онъ долженъ внимательно изучить, чтобы умѣть разъяснить своей будущей паствѣ всю опасность увлеченія радикаль-

¹⁾ Я не сумѣлъ достать официальныхъ отчетовъ о суммахъ, ассигнуемыхъ на содержаніе конвиктера; говоритъ, что эта сумма превышаетъ 600 марокъ (200 р. золот.) на каждаго воспитанника въ семинаріи; одинъ изъ студентовъ сказалъ мнѣ, что его содержаніе конвякту стоитъ около 1000 марокъ въ семестръ.

ными возрѣніями вождей подобныхъ Бебелю. Исключеніе камеральныхъ наукъ изъ диплома студента-конвиктера, будущаго борца противъ социализма, только и можно объяснить себѣ тѣмъ, что конвиктъ опасается тѣхъ знаній и той подготовки къ жизни, которую студентъ найдетъ на лекціяхъ профессоровъ-камералистовъ и предпочитаетъ, чтобы будущіе пастыри знакомились съ социальными явленіями прямо въ своей практической дѣятельности, лишь-бы они не увлекались возможностью подготовить себя къ какой-либо свободной профессіи и эмансипироваться отъ карьеры, къ которой готовятъ ихъ конвиктъ. Конвиктъ особенно боится въ этомъ случаѣ за людей съ проблесками чисто-литературнаго таланта. Студентъ, обладающій такимъ талантомъ, при изученіи современнаго социальнаго строя Германіи, попадаетъ въ опасность серьезно увлечься, напримѣръ, перспективой литературно-политической дѣятельности и забыть о томъ, къ чему готовятъ его конвиктъ. Но директоръ и репетенты конвикта не дремлютъ и во время умѣютъ удержать у себя того, къ кому они особенно дорожатъ; ихъ бдительность въ данномъ случаѣ возбуждается нерѣдко встрѣчающимися въ Тюбингенѣ случаями, когда студентъ бросаетъ разъ избранный факультетъ, подъ влияніемъ увлеченія политическими идеями. Одинъ изъ моихъ близкихъ знакомыхъ по Тюбингену почти докторъ филологіи (ему оставалось сдать три устныхъ экзамена, сочиненіе было подано, одобрено и даже премировано) бросилъ свою германистику и, не дождавшись экзамена, принялъ предложеніе одной Мюнхенской газеты и уѣхалъ ея политическимъ корреспондентомъ въ Лондонъ. На прощальномъ вечерѣ, который онъ давалъ своимъ друзьямъ передъ отъѣздомъ, онъ прямо объяснилъ, что лекціи камералистовъ единственная причина его бѣгства изъ Тюбингена; изысканія въ древне-нѣмецкихъ рукописяхъ при кипучей политической жизни кажутся ему жалкой пародіей на общественную дѣятельность, тратой времени, которое можно употребить съ пользой для публики и съ прямой выгодой для себя: 6000 марокъ въ годъ, которыя предлагаетъ ему газета за три корреспонденціи въ недѣлю изъ Вестминстера и знакомство съ матерью европейскихъ конституцій не могутъ идти въ сравненіе съ текстомъ Ульфила и пѣснями о Нибилунгахъ, которыя мо-

гутъ дать лишь голодное докторство. Англійскимъ тостомъ за старую веселую Англію кончилъ новый политическій корреспондентъ свою рѣчь и свое студенчество на филологическомъ факультетѣ. На другой же день курьерскій поѣздъ унесъ его изъ тихаго, безмятежнаго Тюбингена чрезъ веселый Парижъ въ Лондонъ... Рѣдкій молодой человекъ смотрѣлъ безъ зависти на докторанта-филолога, превратившагося въ политическаго корреспондента, можетъ быть, съ будущностію знаменитаго Бловица (нѣмецкій корреспондентъ Times'a).

Такіе факты и ихъ впечатлѣніе на окружающихъ безъ сомнѣнія извѣстны репетентамъ и директору конвикта и усиливаютъ ихъ бдительность. На моихъ глазахъ не случилось ни одного событія, подобнаго описанному мною, въ конвиктѣ. Но кто знаетъ, что можетъ быть въ будущемъ, кто знаетъ, какія мысли бродятъ въ головѣ юнаго богослова, какія чувства волнуютъ его сердце? Лучше не подвергать его опасному искушенію.

Я указываю здѣсь на литературную профессію, какъ на самую доступную для студентовъ конвикта; въ большинствѣ случаевъ они бѣдны и не имѣютъ покровителей въ высшихъ сферахъ общества; а безъ покровительства какая-либо иная не литературная карьера сопряжена съ большими затрудненіями, а иногда и прямо невозможна.

Таковъ внѣшній строй католическаго общежитія и карьера студента католическаго богословскаго факультета. Уровень его знаній мы увидимъ, когда дойдемъ до очерка богословскихъ и другихъ университетскихъ лекцій; внутренній бытъ студентовъ, товарищество, удобнѣе описывать въ общемъ очеркѣ студенческаго быта въ Тюбингенѣ. Поэтому теперь всего ближе перейти къ описанію общежитія студентовъ протестантскаго богословія; это и будетъ предметомъ слѣдующаго очерка.

А. К.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАА СРЕДНОВѢКОВАА МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Представленная нами исторія друзей Божіихъ даетъ намъ возможность прійти къ общимъ выводамъ о характерныхъ особенностяхъ этого общества.

1. Общество друзей Божіихъ преслѣдовало въ своей жизни практическое осуществленіе мистической доктрины о непосредственномъ общеніи съ Богомъ, обозначаеомомъ выразительно подъ именемъ „божественной дружбы“. Жизнь этого общества имѣла преимущественно созерцательный характеръ и притомъ болѣе или менѣе односторонній: она слагалась изъ слѣдующихъ элементовъ—отреченія отъ міра и внутренняго самоуглубленія, размышленія о высшихъ религіозныхъ предметахъ, сокрушенія въ своихъ грѣхахъ, молитвъ глубокихъ и пламенныхъ, всецѣлой преданности Богу, простирающейся до отреченія отъ своей личной воли и самоабвенія, восторженнаго настроенія духа, происходящаго подъ вліяніемъ различныхъ утѣшеній и особыхъ духовныхъ преимуществъ, получаемыхъ какъ бы отъ самого Бога, вслѣдствіе воображаемаго общенія съ Нимъ. Подготовительнымъ условіемъ къ такой созерцательной жизни служилъ у друзей Божіихъ аскетизмъ. Всякій желающій стать другомъ Божіимъ долженъ былъ отречься отъ міра; нерѣдко начиналъ свою новую жизнь, подражая древнимъ христіанскимъ подвижникамъ,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 8, за 1893 г.

раздачею имущества нищимъ, разрывомъ брачныхъ отношеній и обязательнымъ выполнѣнiемъ монашескихъ обѣтовъ—цѣломудрiя, смиренiя и послушанiя. Но этотъ аскетизмъ принималъ часто формы варварскаго самоистязанiя для того, чтобы по умерщвленiю своего тѣла, какъ источника зла, безпрепятственно предаться созерцательной жизни, которая въ силу этого получала особую интенсивность и проявлялась по большей части въ экстагическомъ настроенiи духа. Аскетизмъ далѣе замѣняемъ былъ квіетизмомъ, который и составлялъ преобладающую особенность созерцательной жизни друзей Божiихъ. По убѣжденiю друзей Божiихъ, истинная и совершенная преданность Богу со стороны человѣка возможна только тогда, когда онъ не только отрѣшится отъ своихъ земныхъ эгоистическихъ интересовъ, но уничтожить въ себѣ естественныя силы, отречется отъ своей воли, умертвить въ себѣ всякое личное желанiе, даже желанiе вѣчныхъ благъ и будетъ любить Бога до самозабвенiя—опьяняющею любовью. Такое религiозное настроенiе, по мистической доктринѣ друзей Божiихъ, есть самое возвышенное настроенiе духа, которое потому и должно быть постоянною отличительною принадлежностiю совершеннаго человѣка. При такомъ настроенiи духа, человѣкъ для себя самого не проситъ ничего. Онъ не проситъ объ удовлетворенiи своихъ насущныхъ потребностей, онъ даже на этой ступени не испрашиваетъ у Бога благодатныхъ даровъ. Кто стремится къ особенной благодати, тотъ этимъ доказываетъ, что онъ желаетъ прославленiя и такимъ образомъ свое „я“ еще не совершенно принесъ въ жертву; совершенный-же не проситъ ни о томъ, „чтобы Богъ освободилъ его отъ ада, ни о томъ, чтобы Богъ осудилъ его на мученiя; онъ не служитъ Ему ради какой-нибудь награды, ожидаемой въ будущей жизни; онъ ожидаетъ воли Божiей какой-бы ни было и принимаетъ во времени и въ вѣчности все безъ различiя“¹⁾. На такой ступени созерцательнаго настроенiя духа возможна одна молитва: „да будетъ воля Твоя!“ При всѣхъ внѣшнихъ и обиденныхъ обстоятельствахъ, даже при искушенiяхъ, должно оставаться непоколебимо въ этой пассивной преданно-

¹⁾ Schmidt, Gottesfreunde s. 96.

сти волѣ Божіей. Друзья Божіи вовсе не думали молиться о томъ, чтобы Богъ избавилъ ихъ отъ искушеній. Они смотрѣли на седьмое прошеніе молитвы Господней, какъ на прибавку, допущенную произвольно. Имъ казалось, что отрицательная форма этого прошенія противна духу ученія Іисуса Христа и что не только не слѣдуетъ избѣгать искушенія, но скорѣе молиться: „введи насъ во искушеніе“, чтобы такимъ образомъ показать полную готовность перенести страданіе, которое Богъ попускаетъ въ видѣ искушенія и тѣмъ въ большей степени выразить всецѣлую преданность волѣ Божіей. Такой квіетизмъ, при слабой силѣ даже возрожденнаго человѣка (Рим. 7, 18—23), при явномъ презрѣніи постоянныхъ предупрежденій, дѣлаемыхъ Боготкровеннымъ ученіемъ о необходимости и нравственно возрожденному бдительно стоять на стражѣ съ оружіемъ правды, чтобы отражать разнообразныя нападенія діавола (2 Кор. VI, 7. 1 Кор. X, 12, Матѣ. XIII, 15. Ефес. VI, 12—17), можетъ вести къ самому грубому матеріалистическому антиномизму, опыты котораго представили уже гностики въ первые вѣка христіанства ¹⁾. Однако описываемое нами общество допускало въ этомъ отношеніи благопріятную непослѣдовательность. За весьма рѣдкими исключеніями, друзья Божіи не позволяли себѣ явно оправдывать преднамѣренное нарушеніе возвышенныхъ правилъ нравственнаго закона, или проявленіе нравственной распущенности. Но квіетизмъ обыкновенно совпадалъ у друзей Божіихъ съ обманчивымъ самомиѣніемъ относительно достиженія абсолютнаго идеальнаго совершенства, въ пантсистическомъ смыслѣ устранялъ границы, лежація между человѣкомъ и Богомъ. „Кто, говорили, принесъ въ жертву Богу свою личную волю, того Господь принимаетъ въ свой союзъ и дѣлается его всегдашнимъ Другомъ, или Супругомъ. Отнынѣ друзьямъ своимъ Господь возвѣщаетъ, что грѣхи ихъ прощены, что всѣ добродѣтели стали ихъ необходимою субстанціальною принадлежностію. Благодаря своему смиренію, они достигаютъ вершины духовной лѣстницы къ высшей скалѣ божественной горы, предъ вратами

¹⁾ Западная Средн. Мистика. Вып. I, стр. 35.

Вѣчнаго Начала всѣхъ тварей, непрерывно озаряются свѣтовыми лучами, исходящими отъ Него, даже устремляютъ свой взоръ въ глубину Божества и дѣлаются богами по благодати, какъ Богъ есть Богъ по природѣ“. Практическимъ выраженіемъ мистической доктрины объ обоженствѣніи челоуѣка служилъ у друзей Божіихъ тотъ грубый антропотейзмъ, который былъ примѣняемъ особенно къ Николаю Базельскому. Онъ требовалъ отъ своихъ послѣдователей безусловнаго повиновенія и полнаго признанія его авторитета „вмѣсто Бога“. И дѣйствительно, мы знаемъ, что многіе изъ друзей Божіихъ готовы были безусловно ему повиноваться въ полной увѣренности, что онъ чистъ и святъ. Но какъ-бы ни было высоко нравственное совершенство даже лучшихъ избранныхъ друзей Божіихъ уже одно то, что они отличались горделивымъ самоувереніемъ относительно достиженія такого совершенства, показываетъ, какъ въ дѣйствительности они были далеки отъ Бога, ибо, по словамъ Апостола, всякій, кто воображаетъ будто грѣха не имѣетъ, обманываетъ себя и истины нѣтъ въ немъ. (1 Іоан. 1, 8). Справедливость, однако, требуетъ сказать, что не всѣ друзья Божіи представлялись стоящими на высшей ступени совершенства: между ними видимо было раздѣленіе на совершенныхъ и несовершенныхъ, подобное тому, какое было у гностиковъ между психиками и пневматиками ¹⁾).

2. Мистическое направленіе друзей Божіихъ вело къ ложному субъективно-супранатуралистическому выводу о непосредственномъ высшемъ озареніи, какъ объ одномъ изъ условій совершеннаго религіознаго знанія. То знаніе, которое сообщается въ Священномъ Писаніи, само по себѣ недостаточно, если не оживлено сердечнымъ чувствомъ, если далѣе къ пониманію истинъ, заключающихся въ немъ, не дано особой способности въ силу высшего божественнаго озаренія. Необходимость такого озаренія, или вдохновенія отъ Духа Святаго, открывается особенно въ частныхъ опытахъ жизни;

1) Въ представляемой характеристикѣ общества друзей Божіихъ мы имѣемъ въ виду преимущественно пневматиковъ, или озаренныхъ, такъ какъ они послѣдовательнѣе проводили мистицизмъ въ духѣ Эккарта.

когда нравственно возрожденный обязанъ руководствоваться не своимъ естественнымъ умомъ, но разумомъ Божественнымъ, открывающимъ истину въ духѣ человѣка. Вѣрующему нужно только внимать этому разуму и подчиняться ему. Внутреннее божественное откровеніе, съ точки зрѣнія друзей Божіихъ, не служитъ только удѣломъ избранныхъ исключительныхъ лицъ, въ особые моменты; оно вполне доступно всякому человѣку, достигшему высшей ступени религіозно-нравственнаго развитія, совпадающаго съ экстазами, или съ возвышеннымъ квіетическимъ настроеніемъ духа, замѣняющимъ его. Одно изъ преимуществъ друзей Божіихъ, по мнѣнію ихъ, состоитъ въ томъ, что какъ только они принесутъ свою личную волю всецѣло въ жертву Господу, то Господь Самъ идетъ къ нимъ на встрѣчу съ своими чудесными дарами благодати, Самъ упражняетъ ихъ и внутренне приготовляетъ къ достиженію высшей цѣли религіозной жизни. Онъ посылаетъ имъ лучезарныя видѣнія, преестественныя внутреннія утѣшенія, которыя увлекаютъ ихъ радостью, или въ ужасныхъ видѣніяхъ раскрываетъ предъ ними всѣ грѣхи, совершенные какъ ими лично, такъ и всѣми христианами вообще. Отсюда въ средѣ друзей Божіихъ появляется цѣлый рядъ мечтателей-визіонеровъ, пророковъ, которые, увлекаясь своими мнимыми благодатными дарами, ставятъ себя наравнѣ съ Божественными пророками и Апостолами, вліяютъ на членовъ своего круга, или на современное католическое общество въ желанномъ для нихъ направленіи. Мы при этомъ можемъ припомнить цѣлый рядъ женщинъ, которыя воображаютъ себя погружающимися въ то восхищеніе, какого удостоился Апостоль Павелъ (2 Кор. 12, 4), хотя сами же, какъ нельзя лучше, опредѣляютъ достоинство такого восхищенія, называя его „опьяненіемъ“. Нѣкоторыя изъ нихъ въ экстатическомъ восторгѣ увлекаются до того, что мечтаютъ о повтореніи чудеснаго сошествія Св. Духа, котораго удостоились Апостолы въ день Пятидесятницы. Христина Эбнеръ свои откровенія ставитъ наравнѣ съ Священнымъ Писаніемъ. „Что Господь говорилъ черезъ своихъ избранныхъ пророковъ, то говоритъ Онъ будто бы чрезъ нее,—Христину“. Адельгейда, подобно Христинѣ, воображаетъ, что она имѣетъ Духа Св. въ такой же

совершенной степени, въ какой имѣли его Апостолы. И если ей не дано разумѣть всѣхъ языковъ и совершать такіа чудеса, какія совершали Апостолы, то это объясняется только тѣмъ, что въ этомъ нѣтъ нужды въ обстоятельствахъ времени. Генрихъ Нердлингенъ, не зная какъ приспособиться къ затруднительнымъ церковнымъ обстоятельствамъ, проситъ Маргариту Эбнеръ „умолить Возлюбленнаго объ откровеніи своей воли, чтобы узнать, что нужно дѣлать и отъ чего отрѣшиться“. Особенное же мѣсто въ ряду друзей Божіихъ, въ качествѣ учителей, озаренныхъ Духомъ Святымъ, занимали—Рульманъ Мерсвинъ и Николай Базельскій. Первый воображаетъ, будто онъ, при составленіи своего мистическаго апокалипсиса, былъ въ той школѣ, гдѣ *Духъ Святый возъзвываетъ истину лично* и позволяетъ выдавать свою книгу за божественное откровеніе. Что Николай Базельскій пишетъ Иоаннитамъ, то должно быть принято такъ, какъ будто оно происходитъ не отъ него лично, но отъ самого Бога. Вообще Николай Базельскій, хотя и прикрывается личиною смиренія, но выдаетъ себя за провозвѣстника божественныхъ тайнъ, за орудіе высшей божественной воли. Въ такой роли онъ даже является предъ папою Григоріемъ XI, поражая послѣдняго открытіемъ его тайныхъ пороковъ, которые будто-бы никому не были извѣстны. Слѣдуя особымъ откровеніямъ, Николай Базельскій составляетъ собранія и руководитъ ими при особой обстановкѣ, настраивая въ своихъ видахъ фантазію ближайшихъ послѣдователей. Друзья Божіи видимо склонны подтверждать сверхъестественное, божественное происхожденіе своихъ видѣній и пророчествъ различными чудесными знаменіями, въ ряду которыхъ видное мѣсто занимаетъ упавшее съ неба письмо. Но подлинность сверхъестественныхъ откровеній этихъ мистиковъ потому уже является сомнительною, что они постоянно сопровождаются истощеніемъ силъ, вслѣдствіе варварскаго аскетизма, различными болѣзненными состояніями. Нервозныя болѣзни, лихорадки, моментальныя параличи, каталепсія, частый приливъ крови были нерѣдко результатами чрезмѣрныхъ аскетическихъ самоистязаній друзей Божіихъ и предвѣщали ихъ экстазы. При томъ нужно сказать, что чудесныя, знаменія, отмѣчающія видѣнія друзей Бо-

жѣихъ, никогда не были провѣряемы лицами, не принадлежащими къ ихъ кругу, но были принимаемы только своими членами, въ большинствѣ случаевъ избранными, наиболѣе расположенными, уже въ силу доктрины, пассивно, безотчетно относиться къ таинственному и чудесному. Извѣстно, что таинственное письмо упало съ неба въ присутствіи только избранныхъ тринадцати человѣкъ, причемъ, по прочтеніи, было ими уничтожено, какъ уничтожались тѣ предметы, которые нерѣдко сопровождали видѣнія Николая Базельскаго, хотя они должны были служить важными вещественными доказательствами дѣйствительности сношеній съ сверхъестественнымъ міромъ. Думаемъ, дѣло нисколько не будетъ преувеличено, если согласимся съ ученымъ Жюндтомъ, что видѣнія друзей Божіихъ, выдаваемые за сверхъестественныя дѣйствія, были ничто иное, какъ галлюцинаціи различныхъ видовъ: галлюцинаціи зрѣнія, слуха, обонянія; личныя галлюцинаціи, происходящія главнымъ образомъ въ состояніи полусна, даже при принятіи таинства Евхаристіи; галлюцинаціи коллективныя, вызванныя атмосферическими феноменами, столь обыкновенными въ альпійскихъ странахъ. Онѣ только показываютъ, что при сильномъ напряженіи фантазіи, друзья Божіи легко были склонны объективировать въ конкретныхъ формахъ явленія своей внутренней религіозной жизни ¹⁾. Апокалипсическія откровенія Рутьмана Мерсвина, какъ видно уже изъ прикрытаго ими мистическаго содержанія, нисколько не гармонирующаго съ Священнымъ Писаніемъ, имѣютъ грубую форму поддѣлки подъ Откровеніе св. Іоанна Богослова, притомъ такой поддѣлки, которая предварена была раньше опытами Гильдегарды ²⁾. Вліяніе сочиненій Гильдегарды даже отразилось на дѣятельности двухъ представителей Общества друзей Божіихъ, которые, имѣя въ виду особенно суевѣрное довѣріе современниковъ къ мистическимъ пророческимъ предсказаніямъ Гильдегарды, быть можетъ, преднамѣренно примѣнялись къ нимъ. „Мы не ошибаемся, говоритъ Жюндтъ, признавая двухъ основателей общины на зеленомъ

¹⁾ Jundt, les Amis de Dieu p. 344.

²⁾ Западная сред. Мистика. Вып. 1, стр. 248.

островѣ за тѣхъ двухъ провозвѣстниковъ о Господѣ, о которыхъ говорится въ сочиненіяхъ Гильдегарды, допуская, что другъ Божій изъ Верхней Германіи и Рутьманъ Мерсвинъ приняли на себя роль, предназначенную по плану Гильдегарды двумъ таинственнымъ лицамъ. Если такъ, то сочиненія аббатисы не только вызвали въ друзьяхъ Божіихъ убѣжденіе въ близости божественныхъ наказаній, но и вдохнули въ нихъ призваніе къ особой религіозной миссиі¹⁾. Хилиастическія представленія о будущности міра, составляющія до нѣкоторой степени содержаніе мистическаго апокалипсиса Рутьмана Мерсвина, не разъ воспроизводились отдѣльными лицами и цѣлыми народами въ бѣдственные времена, потрясавшія воображеніе людей и какъ всегда, такъ и теперь, оказывались натянутыми, обманчивыми. Повидимому Рутьманъ Мерсвинъ вмѣстѣ съ Николаемъ Базельскимъ, оплакивая грѣхи современниковъ, точно опредѣлили время наступленія божественныхъ казней, предназначенныхъ міру; но время это по неисповѣдимымъ путямъ Промысла отодвигалось въ отдаленное будущее и только въ силу своихъ фантастическихъ грѣзъ мистики могли воображать, будто мнимыя пророчества не осуществлялись, благодаря молитвенному ходатайству предъ Богомъ за грѣшное человѣчество избранныхъ друзей Божіихъ.

3. Субъективный супранатуралистическій принципъ можетъ вести къ отрицанію значенія положительныхъ источниковъ христіанскаго вѣроученія. Если внутреннее божественное откровеніе служитъ источникомъ религіознаго знанія и доступно всякому вѣрующему на извѣстной степени развитія, то необходимо-ли при этомъ руководствоваться въ усвоеніи религіознаго знанія другими посредствующими источниками, какъ Священное Писаніе и церковное Преданіе? Мистицизмъ, послѣдовательно проводимый съ этой стороны, долженъ отвергнуть необходимость вѣшняго Богооткровенія, какъ и всякаго иного объективнаго источника вѣры, выражаемаго въ словесной или письменной формѣ. У друзей Божіихъ такихъ отрицательныхъ выводовъ въ опредѣленной формѣ мы не видимъ. Они заботят-

¹⁾ Ibid, p. 346.

ся о примиреніи своего внутренняго откровенія съ содержаніемъ Священнаго Писанія. Имъ хочется только показать, что внутреннее откровеніе по своему происхожденію и значенію равносильно внѣшнему Богооткровенію и можетъ потому служить критеріемъ для уясненія послѣдняго. „Не то только есть Слово Божіе, которое заключается въ Священномъ Писаніи, но и то, которое возвѣщается Богомъ въ душѣ человѣка во всѣ времена, и сверхъ сего то, что заключается въ Священномъ Писаніи, можетъ провѣряться тѣмъ, что слышится въ душѣ человѣка“ ¹⁾. Но не говоря о томъ, что это уравненіе Священнаго Писанія съ сомнительнымъ источникомъ религіознаго знанія, — внутреннимъ откровеніемъ, — уже само по себѣ унижаетъ авторитетъ перваго; самое примиреніе ихъ, при мистическомъ направленіи, не имѣющемъ твердыхъ объективныхъ границъ, далеко не всегда возможно. Какъ ни противорѣчитъ ученію Священнаго Писанія квиетизмъ, составлявшій преобладающую форму религіозной жизни друзей Божіихъ (Іоан. 11, 4), какъ ни губеленъ онъ по своимъ практическимъ послѣдствіямъ, однако придерживавшіеся его не заботились объ устраненіи своего опаснаго заблужденія. Наоборотъ, друзья Божіи прибѣгали иногда къ ложному тенденціозному толкованію, чтобы оправдать свое излюбленное ученіе о необходимости пассивной преданности волѣ Божіей. Говорили, что примѣръ такой преданности Богу показалъ Самъ Іисусъ Христосъ, Который во время молитвы въ саду Геосиманскомъ пассивно подчинилъ свою волю волѣ Отца даже въ большей степени, чѣмъ это сдѣлано Имъ во время крестныхъ страданій ²⁾. Доходили даже до того, что въ своихъ цѣляхъ извращали молитву, заповѣданную Самимъ Господомъ, оставляя въ силѣ только одно прошеніе этой молитвы: „да будетъ воля Твоя“

¹⁾ Für sie war das Wort Gottes nicht allein das in der h. Schrift niedergelegte, sondern ebenso sehr dasjenige, das Gott in jener ieden Seele, die sich ihm gelassen, zu allen Zeiten spricht: und den Kanon dessen, was rechte Lehre, nahmen sie nicht sowol aus der Schrift, als aus dem, was der Geist zu ihnen selber sprach. Rieger, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, s. 253.

²⁾ Christus, non ita penaliter in cruce, in qua moriebatur, sustinuit, sicut in orto, ubi voluntatem suam patri submissit. Schmidt, Leben des Nicolaus von Basel s. 67. Sentenz. gegen Martin Mainz. 4.

и понимая его въ своемъ исключительномъ смыслѣ. Встрѣчаются въ сочиненіяхъ друзей Божіихъ и нѣкоторыя частныя ошибочныя догматическія мнѣнія, которыя свидѣтельствуютъ о пагубныхъ послѣдствіяхъ примѣненія субъективнаго супранатуралистическаго принципа къ положительному христіанскому вѣроученію. Рудманъ Мерсвинъ повидимому готовъ признать сверхъестественное духовное озареніе, могущее низойти на всякаго человѣка вслѣдствіе благочестиваго настроенія, достаточнымъ условіемъ для спасенія независимо отъ таинства крещенія. И какъ этого озаренія могутъ удостоиваться въ силу благочестія лица различныхъ вѣроисповѣданій, то важность и обязательность положительнаго христіанскаго вѣроисповѣданія тѣмъ самымъ умалывается, или устраняется. Если такъ друзья Божіи относились къ авторитету Священнаго Писанія, то еще менѣе возможно было ожидать отъ нихъ правильнаго отношенія къ авторитету церковнаго преданія. Вселенскіе учителя Церкви едвали были извѣстны имъ по имени. Они показываютъ только нѣкоторое знакомство съ сочиненіями бл. Августина, ученіе котораго о грѣхѣ и благодати принимается ими для подтвержденія своихъ мнѣній. Но богословскія произведенія извѣстныхъ мистиковъ употреблялись и цитировались друзьями Божіими часто. Очевидно, вселенское церковное преданіе, расширенное схоластикомъ, отождествлялось съ послѣднею и нѣмецкіе мистики свое нерасположеніе къ схоластикѣ переносили на церковное преданіе вообще. Этимъ объясняется, что Николай Базельскій презрительно относится ко всякой вообще учености, разумѣя, конечно, прежде всего современную ученость схоластикомъ. По окончаніи одного изъ своихъ экстазовъ, онъ моментально почувствовалъ въ себѣ такое глубокое знаніе Священнаго Писанія, какого не могъ бы получить въ знаменитѣйшихъ школахъ. „Отъ Духа Святаго истекаютъ ручьи божественной любви, наводняющіе сердца неизреченнымъ счастьемъ, въ нѣдрахъ котораго человѣкъ въ одинъ часъ могъ бы узнать болѣе, чѣмъ онъ могъ бы узнать во всѣхъ школахъ настоящихъ и будущихъ“¹⁾. И другія лица, входившія въ школу Духа Свя-

¹⁾ Jundt, les Amis de Dieu p. 103.

таго, получали мгновенно въ удѣлъ болѣе божественныхъ истинъ, чѣмъ всѣ доктора этого міра могли бы ихъ сообщить даже до конца міра ¹⁾).

4. Друзья Божіи не думали открыто отдѣляться отъ современной католической церкви и образовать изъ среды себя особое сектантское общество. Они, по крайней мѣрѣ формально, считали себя членами церкви, не смотря на свои явныя еретическія заблужденія и стремились къ нравственному реформированію ея, хотя это стремленіе, въ связи съ развитіемъ мистическаго направленія, въ дѣйствительности отдѣляло ихъ отъ церкви и ставило до извѣстной степени въ оппозиціонное отношеніе къ ней. Самое происхожденіе общества друзей Божіихъ имѣло характеръ протеста противъ недостатковъ католической церкви. Возмущаясь злоупотребленіями и безнравственностію іерархіи, формальнымъ отношеніемъ мірянъ къ требованіямъ религіи, или эпикурейскою жизнію ихъ, друзья Божіи стали обособляться отъ церкви въ свои „монастыри любви“. Замѣчательно, что друзья Божіи, при своемъ обособленіи, предпочитали жить въ качествѣ анахоретовъ не потому, чтобы они твердо рѣшились слѣдовать образцовой жизни древнихъ христіанскихъ отшельниковъ ²⁾, но потому, что уединеніе давало имъ большую возможность вести свою одностороннюю созерцательную жизнь. Если они и основывали свои общины, то старались при этомъ устранить отъ себя контроль со стороны церковной администраціи. Таковы были нѣкоторые женскіе монастыри, какъ напримѣръ монастырь Луитгарды, которая рѣшилась устроить монастырь по личнымъ своимъ побужденіямъ и думала подчиняться не іерархіи, а Единому Иисусу Христу. Общины Николая Базельскаго и Рульмана Мерсвина не были подчинены никакому контролю. Въ этихъ общинахъ не было опредѣленнаго монашескаго устава, регулировавшаго подвижническую жизнь въ церковномъ духѣ. Потому, при такихъ условіяхъ, свободно могло развиваться мистическое направленіе въ духѣ враждебномъ католической церкви. На мистической

¹⁾ Ibid. p. 349.

²⁾ Ibid. 63.

почвѣ зарождались реформаторскія стремленія, направленные къ ограниченію папскаго произвола, насколько онъ оказывался вреднымъ въ политической и церковной сферѣ. Маргарита Эбнеръ, воодушевленная національнымъ патріотическимъ настроеніемъ, съ свойственнымъ мистикамъ энтузіазмомъ, выражаетъ свои особыя симпатіи германскому императору Людовику, рѣшившемуся положить предѣлъ папскому самовластію. Она не хочетъ знать, что этотъ императоръ многократно съ крайнимъ фанатизмомъ анаематствованъ папствомъ и благословляетъ его. Возникаетъ рѣдкая трагическая коллизія на религіозной почвѣ между женщиною, пропитанною мистицизмомъ, и папою, считавшимъ себя непогрѣшимымъ главою Церкви — коллизія, заслуживающая особаго вниманія нѣмецкихъ патріотовъ. Папа признаетъ Людовика еретикомъ, достойнымъ церковнаго отлученія; Маргарита возвѣщаетъ, что судъ человѣческой обманчивъ. Папа лишаетъ права Людовика на блаженство въ будущей жизни и осуждаетъ его на вѣчныя адскія муки; Маргарита успокоиваетъ и утѣшаетъ многострадальнаго императора надеждою на полученіе блаженства въ будущей жизни. Во время молитвы она видѣла Иисуса Христа и ясно слышала, какъ Онъ сказалъ, что дастъ императору вѣчную жизнь. И долго еще обрадованная Маргарита слышала таинственные голоса, возвѣщавшіе, что блаженство навѣрное будетъ дано императору. Какъ Маргарита Эбнеръ, такъ и Христина Эбнеръ явно высказываются о незаконности папскаго интердикта, которымъ запрещалось въ Германіи богослуженіе. Послѣдняя изъ нихъ въ виду папскихъ злоупотребленій, обращается какъ-бы къ божественному правосудію и угрожающимъ образомъ предсказываетъ, что „поступки папы вызовутъ вопли, и вопли эти дойдутъ до неба“. Не ограничиваясь протестами противъ частыхъ злоупотребленій папскихъ, друзья Божіи стараются разоблачить общіе недостатки въ католической церкви, что сдѣлано съ особенною полнотою Рульманомъ Мерсвиномъ въ его апокалиптическомъ сочиненіи „о девяти скалахъ“. Николай Базельскій думаетъ лично подѣйствовать на Григорія XI съ цѣлю его исправленія и побудить къ принятію мѣръ для устраненія общей деморализаціи въ современномъ католическомъ мірѣ. Про-

тесты и желанія друзей Божіихъ не исполнялись, почему они вдавались въ хиліастическія предсказанія о скоромъ наступленіи суда Божія надъ порочнымъ міромъ. Они только въ силу своего состраданія къ порочнымъ людямъ думали умиловить Бога, надѣясь на свою праведность и предстать предъ Нимъ въ качествѣ молитвенныхъ ходатаевъ. Но друзья Божіи, принимая на себя заботы о реформированіи католической церкви, не хотѣли замѣчать, что сами они нуждались во врачеваніи своихъ собственныхъ нравственныхъ недуговъ и что они притомъ отдалялись все болѣе не только отъ католической церкви въ томъ ненормальномъ видѣ, въ какомъ она была въ XIV в., но отъ церковности вообще. Отсутствие надлежащей церковности замѣчается уже во внѣшнихъ особенностяхъ той монашеской, или подвижнической жизни, которой, повидимому, посвящали себя друзья Божіи. Избѣгая необходимаго контроля со стороны церковной административной власти, они явно уклонялись отъ обязательныхъ уставовъ, правильно регулирующихъ иноческую жизнь. Такое уклоненіе отъ обязательнаго выполненія монашескихъ уставовъ явно замѣчается въ общинахъ, основанныхъ Николаемъ Базельскимъ и Рудманомъ Мерсвиномъ. Ближайшему послѣдователю Николая Базельскаго, Мартину Майнскому, виѣнено было въ вину, что онъ совершалъ богослужебныя дѣйствія въ часы, избираемые для этого по своему усмотрѣнію; въ соблюденіи постовъ, какъ и другихъ внѣшнихъ аскетическихъ подвиговъ, замѣчалась у друзей Божіихъ значительная свобода именно потому, что сущность благочестія они поставляли не въ какихъ нибудь внѣшнихъ высокихъ подвигахъ, но въ созерцательномъ квіетистическомъ настроеніи духа. Этимъ-же пренебреженіемъ къ церковности объясняется то, что друзья Божіи, если и посѣщаютъ формально храмы, то видимо несочувственно относятся къ благолѣпному украшенію ихъ. Николай Базельскій видитъ въ заботахъ о благолѣпнн храмовъ „одно суетное тщеславіе неугодное Богу“. Нѣкоторые изъ друзей Божіихъ приходятъ къ мысли о маловажности богослужебныхъ дѣйствій. Христина Эбнеръ, по словамъ протестантскаго историка Прегера, доходитъ „до такой высоты совершенства, что дѣлаеть въ рѣшительномъ духѣ завѣщаніе, чтобы по смер-

ти ея не совершались поминoveniя въ видѣ заупокойныхъ мессъ^а. Церковныхъ таинствъ друзья Божьи прямо не отрицаютъ, но видимо ихъ игнорируютъ, или ослабляютъ ихъ значенiе въ виду того духовнаго единенiя съ Господомъ, которое можетъ быть достигаемо въ силу молитвеннаго созерцанiя. Мы уже знаемъ, что по мнѣнiямъ мистиковъ таинство крещенiя могло быть излишнимъ для достиженiя спасенiя въ томъ случаѣ, если человекъ, не принадлежащiй къ христіанскому обществу, удостоивался высшаго божественнаго озаренiя въ силу личнаго благочестиваго настроенiя духа. Священникъ Вентурини явно высказывается, что плоды таинства Евхаристiи будутъ получены, если кто съ горячею любовью погрузится въ сладчайшія страданiя Господа и что душа можетъ находить Христа какъ безъ таинствъ, такъ безъ пѣнiя и славословія. Наконецъ, выраженiемъ мистическаго спиритуализма друзей Божіихъ, сопровождающагося полнымъ пренебреженiемъ къ внѣшней церковности, служитъ указанное нами не разъ извращенiе молитвы Господней, которая служитъ образцомъ того прошенiя и славословія, которое въ разныхъ видахъ составляетъ содержанiе церковныхъ молитвъ и пѣснопѣній, относящихся къ внѣшнему общественному богослуженiю. Самая словесная форма молитвы, какъ и всякаго священнодѣйствiя, не могла высоко цѣниться друзьями Божіими на высотѣ квіетистическаго настроенiя духа: Таулеръ чрезмѣрно превозноситъ превосходство внутренней рѣчи (какъ чистаго акта субстанціи души и субстанціи божественной, взаимно объединяющихся невыразимо выше всякой мысли и всякаго слова) предъ всѣми внѣшними молитвами, установленными церковію¹⁾. Если такъ пренебрежительно, или отрицательно относились друзья Божіи ко внѣшней церковно-

¹⁾ Jundt, p. 359. Страннымъ представляется, что западные историкѣ не придаютъ должнаго значенiя отрицательному или презрительному отношенiю друзей Божіихъ къ церковности. Жюндтъ и Шмидтъ не замѣчаютъ съ этой стороны особѣхъ отступленій друзей Божіихъ отъ ортодоксальной почвѣ только потому, что послѣдніе *иногда* посѣщали храмы и снисходительно относились къ Богослуженiю. Но здѣсь забывается, что въ средѣ друзей Божіихъ дозволялись нѣкоторые уступки несовершеннымъ изъ нихъ и притомъ, что самые совершенные или озаренные могли скрывать свои настоящіе убѣжденiя, чтобы не возбуждать противъ себя преслѣдованій со стороны католической іерархіи. Такъ поступаютъ наши клѣсты и другіе сектанты.

сти, то, конечно, нельзя было ожидать отъ нихъ подчиненія церковной іерархіи. Католической іерархіи друзья Божіи не могли подчиняться въ виду ея ненормальнаго порочнаго состоянія. Благодатные дары, низводимые на іерархическихъ лицъ, сами по себѣ были, по ихъ мнѣнію, какъ бы недѣйствительными при нравственныхъ недостаткахъ и потому впадающіе въ грѣхъ пресвитеры теряли правоспособность на совершеніе таинствъ. Но іерархическій авторитетъ являлся излишнимъ вообще въ силу послѣдовательнаго проведенія мистической доктрины. Она цѣнила особенно высоко ту дружбу Божію, которая устанавливается между душою вѣрующаго и Богомъ безъ всякаго посредства, ибо это посредство могло только ослаблять взаимную интимность между ними. Конечно, этой дружбы могли удостоиваться одинаково и духовныя лица, наравнѣ съ мірянами, но уже въ такомъ случаѣ существеннаго различія въ правахъ между первыми и послѣдними не могло быть. По словамъ Ригера, „на почвѣ дружбы Божіей различіе между пресвитерами и мірянами теряло свое основаніе. Нуждалась ли душа, которая стала единою съ Богомъ, еще въ пресвитерѣ? Или для чего это душѣ, которая стремится къ такому единенію? Къ чему особое руководство для друга Божія, уже достигшаго своей цѣли?“¹⁾ Поэтому-то нѣкоторые изъ друзей Божіихъ мечтали только о томъ, чтобы достигнуть такой близости съ Единымъ Господомъ, при которой всякое участіе посредствующаго лица—іерархическаго-ли, или святаго, было бы излишнимъ. Но такъ какъ и по мистической доктринѣ, удерживаются нѣкоторыя градациі въ совершенствѣ, то на извѣстныхъ степеняхъ признавалось необходимымъ руководство несовершенныхъ со стороны болѣе совершенныхъ. Только это руководство ставилось въ связи не съ церковнымъ рукоположеніемъ, но съ внутреннимъ озареніемъ, могущимъ на извѣстной степени развитія снизойти на cadaго

¹⁾ Es ist klar, dass auf dem gottesfreundlichen Standpunkte der Unterschied zwischen Priestern und Laien eine Grundlage verliert. Was soll der Seele, die mit ihrem Gott eins geworden, noch der Priester? Oder was soll er auch nur der Seele, die nach diesem Einswerden trachtet? Was sie braucht vielmehr die Leitung eines schon aus Ziel gelangten Gottesfreundes sein. Dr. *Rieger*, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, s. 221.

вѣрующаго, хотя бы онъ былъ мірянинъ. Правда, къ кругу друзей Божіихъ принадлежали наряду съ мірянами и духовныя лица, которыя совершали извѣстныя священнодѣйствія, но нерѣдко міряне, какъ озаренные духомъ святымъ, пользовались большими преимуществами предъ духовными. Николай Базельскій, хотя и былъ міряниномъ, но присвоилъ себѣ въ широкой степени права церковнаго учительства и руководства другими въ религіозно-нравственномъ совершенствѣ. Основаніемъ для этого служило только то, что онъ былъ озаренъ Духомъ Святымъ и что въ видѣніи онъ удостоился посвященія непосредственно отъ самихъ Апостоловъ. Этому-то мірянину „вмѣсто Бога“ подчинялись даже лица, принадлежавшія къ католической іерархіи, именно: епископъ Іоаннъ Шафтольгеймъ, священники Іоаннъ Таулеръ, Николай Лауфенъ, Мартинъ Майнскій и др. Послѣднему виѣнялось въ особенную вину со стороны инквизиціи, что онъ уничтожалъ свое священническое достоинство, безусловно подчиняясь мірянину въ дѣлахъ вѣры, какъ будто этотъ мірянинъ стоялъ даже выше Апостоловъ. Самъ Николай Базельскій принципиально поддерживалъ униженіе іерархическаго авторитета ученіемъ о томъ, что нужно руководствоваться внушеніями отъ Духа Святаго, происходитъ ли оно отъ священниковъ, или отъ мірянъ.

5. Этимъ уравниемъ іерархіи и мірянъ въ религіозныхъ правахъ на мистической почвѣ друзья Божіи подготавливали путь тому общему священству, которое получило законную силу у протестантовъ. Если всякій на извѣстной степени развитія можетъ удостоиться высшаго духовнаго озаренія, то, значитъ, и всякій можетъ быть священникомъ, независимо отъ рукоположенія. Іерархія, какъ особое Богоучрежденное сословіе, съ особыми полномочіями, утрачивала свое значеніе. Предтечами протестантства являются друзья Божіи и въ томъ отношеніи, что, исходя изъ противодѣйствія фарисейской законности католичества и въ противоположность фарисейской законности возвышая квіетическое настроеніе духа, умаляли тѣмъ самымъ значеніе добрыхъ дѣлъ для достиженія спасенія. Всѣ они раздѣляютъ убѣжденіе, что озаренные Духомъ Святымъ на высотѣ совершенства не нуждаются въ трудахъ и заботахъ, которыми

сопровожаются добрыя дѣла, а у нѣкоторыхъ и съ большею опредѣленною въ положительной формѣ приводится доктрина, что одна вѣра достаточна для спасенія. По ихъ системѣ дѣлами оправдывается предъ Богомъ только начинающій человекъ, который нуждается въ заглаженіи грѣховъ добродѣтелию. Но истинный другъ Божій есть никакъ не возрастающій въ совершенствѣ, т. е. упражняющійся въ высшей добродѣтели, но только совершенный, который научился представлять себя въ основаніи Богу, и въ духѣ котораго Самъ Богъ вѣщаетъ слово. Если другъ Божій имѣлъ задачу проповѣдывать преимущественно начинающему, то онъ, конечно, проповѣдывалъ оправданіе не отъ дѣлъ, на что ударяла схоластика, но отъ вѣры въ заслуги Иисуса Христа и въ божественное милосердіе оправдывающія человека. Такъ поступилъ Николай Базельскій. „Если-бы великій царь положилъ цѣлую гору золота и воззвалъ-бы: всякій, кто въ чемъ виновенъ, пусть идетъ сюда и беретъ золото, то не былъ ли бы я безумцемъ, когда бы захотѣлъ еще заслужить это для заглаженія моей вины?“¹⁾ Но высшая степень нравственной опасности для друзей Божіихъ въ томъ и состояла, что въ квіетическомъ настроеніи духа они *не хотѣли думать* о своей грѣховности и виновности, а надѣялись на искупительныя заслуги Иисуса Христа и милосердіе Божіе и прямо переходили къ сознанию своей мнимой святости; причемъ важность посредства святыхъ въ умилостивленіи Господа само собою устранялась. Не безъ основанія потому протестантскіе историки въ мистицизмѣ друзей Божіихъ видятъ задатки позднѣйшаго принципа Лютера объ оправданіи вѣрою. Шмидтъ, если и не вполне доволенъ тѣмъ, что доктрина друзей Божіихъ не имѣетъ полной чистоты въ протестантскомъ смыслѣ, то во всякомъ случаѣ, съ своей протестантской точки зрѣнія, отдастъ имъ дань уваженія за подготовленіе евангельской свободы, открытой Лютеромъ. „Они имѣли предчувствіе евангельской свободы, какъ такой, въ силу которой христіанская жизнь состоитъ не въ мертвыхъ дѣлахъ, но прежде всего во внутреннемъ общеніи духа съ Богомъ, хотя на мѣсто внѣш-

¹⁾ Rieger, Die Gottesfreunde s. 252.

ного авторитета они выставляют не менѣ сомнительный авторитетъ субъективнаго озаренія. Съ этой стороны они, по словамъ Шмидта, принадлежатъ къ привлекательнымъ явленіямъ среднихъ вѣковъ,—къ благочестивымъ умамъ достопамятнаго времени“¹⁾).

6. Представленная нами общая характеристика друзей Божіихъ даетъ намъ возможность опредѣлить, какое мѣсто они занимаютъ по своему направленію въ исторіи средневѣковой мистики. Жюндтъ думаетъ, что друзья Божіи стояли вообще на традиціонной ортодоксальной почвѣ и допускали только частныя несущественныя заблужденія²⁾. Но сдѣлать такой снисходительный выводъ о разсматриваемомъ нами обществѣ, значить, прежде всего не понять всѣхъ опасностей въ религіозно-нравственномъ отношеніи главныхъ началъ мистической доктрины друзей Божіихъ—субъективнаго супранатурализма и пантеистическаго квіетизма. А потомъ это значило бы не обратить никакого вниманія на отсутствіе церковности въ обществѣ друзей Божіихъ, что дѣйствительно и выпускается изъ виду указаннымъ нами ученымъ. По всѣмъ этимъ особенностямъ друзей Божіихъ нужно признать ближайшими послѣдователями извѣстнаго намъ нѣмецкаго теософа Эккарта. Различіе между Эккартомъ и его непосредственными учениками заключается главнымъ образомъ въ томъ, что первый, обладая глубокимъ спекулятивнымъ умомъ, далъ намъ полную и всестороннюю теософскую систему; тогда какъ послѣдніе, не отличаясь соотвѣтствующими дарованіями и образованіемъ, руководились какъ въ ученіи, такъ и въ жизни фантазією, заявили себя преимущественно практическимъ осуществленіемъ идей Эккарта, проводя ихъ не всегда съ одинаковою строгою послѣдовательностію.

1) Sie hatten eine Ahnung von der evangelischen Freiheit, sowie davon, dass das Christliche Leben nicht in todtten werken, sondern vor Allem in der innigen Gemeinschaft des Geistes mit Gott besteht; an die Stelle der äussern Aütorität setzten sie aber die oft nicht minder zweifelhafte subjectiver inspiration; ihre Bestrebungen konnten daher ihren Zweik nicht erreichen. Nichtsdetoweniger gehören sie zu den anziehendsten Erscheinungen des Mittelalters, zu den frömmsten Geistern dieser denkwürdigen Zeit. Schmidt, Nicolaus von Basel s. 57.

2) Jundt, les Amis de Dieu p. 361.

Если принять во вниманіе всѣ особенности друзей Божіихъ, то ихъ нужно признать умѣренными послѣдователями Эккарта. При жизни своей послѣдній видѣлъ друзей Божіихъ и относился къ нимъ съ большимъ сочувствіемъ. Онъ описываетъ смиреніе ихъ, которое является будто тѣмъ удивительнѣе, что внутренняя жизнь, неизвѣстная людямъ, вращается въ нѣдрахъ божественнаго блеска; онъ экзальтируетъ тѣ благословія, которыя будто друзья Божіи своимъ присутствіемъ низводятъ съ неба на разныя страны, населяемыя ими; ихъ кратковременное пребываніе имѣетъ больше цѣны, чѣмъ *всѣ вѣнныя дѣла, когда-либо совершенныя*. Онъ говоритъ о томъ почтеніи, какого заслуживаютъ живущіе подлѣ Бога, въ залѣ Его царскаго дворца, закликаетъ своихъ слушателей любить ихъ, ибо Богъ принадлежитъ имъ всецѣло со всѣмъ своимъ могуществомъ и со всѣми тварями, которыя когда либо изъ Себя произвелъ ¹⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid. 34.

КРЕЩЕНІЕ ОСТЯКОВЪ И ВОГУЛОВЪ ПРИ ПЕТРЪ ВЕЛИКОМЪ.

(Окончаніе) *).

Только въ 1712 г. схимонахъ Ѳеодоръ могъ приступить къ исполненію царскаго указа и своихъ давнихъ завѣтныхъ намѣреній относительно христіанской проповѣди сибирскимъ инородцамъ. Его первое путешествіе съ этою цѣлію было въ страну остяковъ. Совершенно несправедливо мнѣніе, что будто бы онъ распространялъ въ Сибири христіанство „огнемъ и мечемъ“: съ нимъ не было никакой вооруженной силы, и мы не знаемъ ни одного случая, чтобы схимонахъ Ѳеодоръ употреблялъ какое-нибудь насиліе во время крещенія имъ сибирскихъ инородцевъ. Его сопровождали монахъ, священники, Гр. Новицкій, вѣроятно сынъ боярскій и прислуга, но служилыхъ людей съ нимъ не было. Это видно изъ того, что когда остяки съ оружіемъ въ рукахъ напали въ Бурейковыхъ юртахъ на миссію, то никто не защищался, а бросились всѣ, за исключеніемъ самаго схимонаха, спасаться бѣгствомъ къ дощаннику (судно, мелко сидящее въ водѣ), потому что, замѣчаетъ одинъ ступникъ миссіи, „руцы празды имѣюще“. Проповѣдники дѣйствовали на инородцевъ только царскимъ указомъ и убѣжденіями.

Отправившись изъ Tobольска внизъ по Иртышу, миссія достигла первыхъ остяцкихъ юртъ только чрезъ три дня плава-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 8.

ніа. Схимонахъ Ѳеодоръ вмѣстѣ съ спутниками вышелъ на берегъ и собравшимся осяткамъ черезъ переводчика проповѣдывалъ христіанское ученіе. Проповѣдь не имѣла никакого успѣха: язычники были глухи къ ней и съ ненавистью смотрѣли на проповѣдниковъ. Миссія поплыла далѣе, изъ Иртыша вышла въ Обь и скоро достигла Бѣлогорской волости, гдѣ находился главный остяцкій идолъ „Старикъ Обскій“. Схимонахъ Ѳеодоръ приказалъ немедленно сжечь этого кумира вмѣстѣ съ его капищемъ, но язычники, не смотря на объявленіе имъ царскаго указа о сожженіи ихъ идоловъ, стали горою за своего „Старика“ и рѣшились силою защищать его. Тогда схимонахъ обратился къ осяткамъ съ такою рѣчью. „Этотъ бездушный истуканъ есть только дерево и нетолько не можетъ вамъ оказать помощи или подать какое-нибудь благо, но самъ теперь нуждается въ вашей помощи. Не думайте, что онъ васъ питаетъ, но скорѣе разоряется отъ него приношеніемъ ему жертвъ. Знайте, что все—огонь, земля, море и всякая тварь созданы премудростію Творца, Который одинъ податель всякихъ благъ“. Выслушавши это поученіе, осятки утихли и отдали своего „Старика Обскаго“ на сожженіе, но креститься однако и здѣсь никто не захогѣлъ ¹⁾).

Тоже самое было и въ Шарковыхъ юртахъ, гдѣ стоялъ деревянный идолъ, сдѣланный на подобіе челоуѣка и съ посебрыянымъ лицомъ. Шаманы, узнавъ о приближеніи христіанской миссіи, начали говорить осяткамъ, что богъ объявилъ имъ, что онъ не допуститъ сжечь себя и вмѣстѣ съ тѣмъ упрашивали вѣрующихъ, чтобы они крѣпко стояли за своего кумира и не давали его русскимъ для сожженія. Этимъ шаманы такъ возбудили язычниковъ, что они рѣшились своею кровью защищать идола. И дѣйствительно, когда христіанская миссія прибыла въ Шарковы юрты, и схимонахъ велѣлъ сжечь идола, то осятки съ оружіемъ въ рукахъ бросились на миссію и угрожали смертію. Но произошло тоже самое, что и въ Бѣлогор-

¹⁾ Краткое описаніе объ ост. нар. Г. Новцаго. По поводу сожженія „Старика Обскаго“ осятки говорили, что когда идолъ загорѣлся, то божество вылетѣло изъ него въ видѣ лебедя; однако не всѣ вѣрили этой сказкѣ: другіе, замѣчаетъ Новцкій, говорили, что ничего подобнаго не было.

скихъ юртахъ: тихое слово пастыря остановило ожесточенныхъ язычниковъ и послѣдніе предоставили самому богу защитить себя, какъ онъ объявлялъ объ этомъ чрезъ шамана. Идолъ былъ сожженъ. Такъ дѣйствовалъ схимонахъ Ѳеодоръ на всемъ своемъ пути—до самаго Березова: онъ говорилъ остякамъ о высшемъ, невидимомъ Богѣ, доказывалъ пустоту ихъ вѣры въ идоловъ и сожигалъ послѣднихъ. Хотя до сего времени мы и не видѣли случаяевъ крещенія язычниковъ, но тѣмъ не менѣе проповѣдь схимонаха Ѳеодора производила на нихъ сильное дѣйствіе и заставляла усомниться въ могуществовъ ихъ боговъ. Только въ Кодской волости христіанская миссія была счастливѣе и приобрѣла первыхъ послѣдователей христіанскаго ученія. И это очень естественно: здѣсь уже 50 лѣтъ стоялъ православный Кондійскій монастырь, около него было русское селеніе и остатки вслѣдствіе частаго обращенія съ христіанами не относились съ такою ненавистью къ христіанству, какъ это было въ другихъ мѣстахъ. Послѣ поученія схимонаха Ѳеодора, остяцкій князь Алачевъ, предки котораго приняли христіанство еще въ концѣ 16 вѣка, первый изъявилъ желаніе креститься, а его примѣру послѣдовало еще 13 остяковъ; рѣка Обь была для нихъ купелью крещенія. Этотъ первый успѣхъ проповѣди привелъ въ неописанный восторгъ Ѳеодора; прежнія неудачи были забыты и онъ теперь могъ надѣяться, что какъ не крѣпко держится идолопоклонство среди сибирскихъ инородцевъ, но оно будетъ сокрушено терпѣніемъ и энергіей христіанскихъ проповѣдниковъ. „Проповѣдникъ и учитель, говоритъ Новицкій, о семъ благополучномъ начинаніи всеусердно радующеса“ изъ кондійскаго монастыря поплылъ назадъ и благополучно возвратился въ Тобольскъ. Въ слѣдующемъ 1713 г. схимонахъ Ѳеодоръ вмѣстѣ съ прежними своими сопутниками предпринялъ второе путешествіе въ землю остяковъ березовскаго уѣзда. На этотъ разъ проповѣдь его имѣла несравненно большій успѣхъ, чѣмъ въ прошломъ году: язычники принимали крещеніе массами во всѣхъ тѣхъ волостяхъ, которыя посѣтила христіанская миссія. И это очень естественно. Цѣлый годъ прошелъ съ того времени, какъ истреблена масса остяцкихъ идоловъ и въ числѣ послѣднихъ даже такой высокочтимый кумиръ, какъ „Старикъ Обскій. Какъ

ни невѣжественъ былъ остякъ, но онъ долженъ былъ размышлять надъ этимъ дѣломъ христіанской миссіи. У него естественно являлись вопросы: почему его боги не оказали никакого сопротивленія ихъ истребителямъ? Почему шаманы, которые представлялись остяку столь могущественными, что заставляли даже боговъ исполнять свою волю, теперь не проявили никакой силы и не защитили кумировъ? Остякъ вѣрилъ, что боги вмѣшиваются въ его жизнь, дѣлаютъ ему благо или вредъ, но теперь онъ цѣлый годъ живетъ безъ идоловъ и переменъ въ своей жизни не замѣчаетъ никакой; боги не мстятъ за сожженіе русскими кумировъ и ничѣмъ не выражаютъ своего неудовольствія. Хотя „Старикъ Обскій“—властелинъ рыбъ и сожженъ, но рыба ловится такъ же и безъ него, какъ и при немъ. Значитъ, дѣйствительно, остяцкіе кумиры — только бездушное дерево, а шаманы ихъ служители — только обманщики. Если умъ остяка, размышляя надъ указанными обстоятельствами, можетъ быть, и не доходилъ до такого рѣшительнаго вывода, но тѣмъ не менѣе сомнѣніе въ могуществѣ идоловъ и шамановъ было вполне естественнымъ. „Народъ же, замѣчаетъ современникъ, видѣвши прежде тверды нечестія ихъ боготворимыя идолы падшія, и столь стершую мнимую силу ихъ, яко ничтоже вѣща креста видѣти, яко прахъ и пепель, отсюда довольно мракъ кумирслуженія ослѣпляючи сотресе очесъ ихъ, яко отверзостеса очи има пріятнѣе взирати на свѣтъ проповѣди евангельскія“...

И дѣйствительно, христіанская миссія во второй годъ проповѣди евангелія остякамъ уже не встрѣчала со стороны послѣднихъ ненависти и озлобленія. Наоборотъ, язычники теперь со вниманіемъ слушали поученія схимонаха Ѳеодора и массами принимали христіанство вездѣ, гдѣ только онъ не появлялся: много было обращенныхъ остяковъ въ Бѣлогорскихъ, Шарковъхъ, Казымскихъ и др. юртахъ. Только въ городкѣ Атлымѣ (о послѣднемъ мы упоминали выше) остяки, возбужденные своимъ шаманомъ, сначала не только не хотѣли креститься, но и слушать поученія христіанскаго проповѣдника; весь народъ возсталъ противъ евангельской проповѣди, свидѣтельствуемъ Новицкій, возмущенный „злонравнымъ и злообразнымъ престел-

никомъ“. Однако и здѣсь „прелестныя“ рѣчи шамана оказались безсильными предъ словомъ христіанскаго проповѣдника. Несмотря на шумъ и крики остяковъ и намѣреніе ихъ броситься съ оружіемъ на миссію, схимонахъ Ѳеодоръ стоялъ непоколебимо и увѣщевалъ язычниковъ оставить идолопоклонство и шамана и принять христіанскую вѣру. Онъ между прочимъ говорилъ имъ: „Вижу васъ мужей благоразумныхъ, не противниковъ истины, молю васъ оставить сего мужа младоумнаго, дѣтское игральще, ибо недостойно такимъ умнымъ людямъ прельщаться безумными рѣчами одного“. Слова христіанскаго проповѣдника такъ подѣйствовали на язычниковъ, что они „презрѣли мятежныя прекословія“ своего шамана и всѣ приняли крещеніе. На послѣдокъ и самъ шаманъ выразилъ желаніе креститься и былъ крещенъ. Всего въ этомъ году крестилось до 3500 остяковъ. Послѣ этого христіанская миссія снова оставила остяцкую землю и возвратилась въ Тобольскъ, хотя и не надолго.

Обрадованный успѣхами проповѣди между остяками схимонахъ Ѳеодоръ рѣшился въ слѣдующемъ году отправиться съ тою же цѣлю въ страну вогуловъ. Ни старость, ни недугъ, снова посѣтившій его вслѣдствіе трудныхъ путешествій къ остякамъ, ничто не могло остановить ревность этого миссіонера къ просвѣщенію язычниковъ свѣтомъ христіанскаго ученія. Отдохнувъ немного въ Тюменскомъ монастырѣ, онъ въ жестокую зиму въ началѣ 1714 года поспѣшилъ отправиться къ вогуламъ. Къ такой поспѣшности побудило схимонаха Ѳеодора слѣдующее обстоятельство. У кондійскаго князя Сатыка заболѣли два сына; отецъ обратился къ шаманамъ, чтобы они испросили у боговъ исцѣленія его любимыхъ дѣтей. Шаманы потребовали жертвъ и Сатыкъ не щадилъ ничего, лишь бы спасти сыновей. Но во время жертвоприношеній дѣти его умерли. Это страшно раздражило князя противъ своихъ кумировъ: онъ собственноручно началъ ихъ истреблять и уже съ топоромъ въ рукахъ добрался до главнаго вогульскаго кумира — кондійскаго идола. Народъ пришелъ въ ужасъ и умолялъ Сатыка пощадить послѣдняго. Князь внялъ мольбамъ своего народа, не тронулъ кондійскаго кумира, но множество другихъ вогульскихъ идоловъ было ис-

треблено имъ въ это время. И вотъ, когда объ этомъ узналъ схимонахъ Ѳеодоръ, то спѣшилъ воспользоваться такимъ обстоятельствомъ, чтобы показать князю и вогулямъ, какъ ничтожны ихъ боги и что отъ нихъ не слѣдуетъ ждать никакой помощи. И дѣйствительно успѣхъ проповѣди въ землѣ вогульской былъ великъ уже въ первый годъ миссіонерской дѣятельности схимонаха Ѳеодора. Русская миссія еще не дошла до Пелыма, какъ явился одинъ вогуль и просилъ миссіонеровъ крестить его со всѣмъ домою. Въ самомъ Пелымѣ собралось много вогуловъ и схимонахъ Ѳеодоръ вмѣстѣ съ своими сподвижниками по цѣлымъ днямъ просвѣщалъ ихъ христіанскимъ ученіемъ, а къ князю Сатыку отправилъ нѣкоторыхъ священниковъ. Слѣдствіемъ проповѣди было то, что въ короткое время приняли христіанство до 400 вогуловъ. Довольный такимъ успѣхомъ схимонахъ Ѳеодоръ, оставивъ священниковъ для наставленія вогуловъ въ истинахъ христіанской вѣры, самъ отправился въ Тюмень, чтобы весною того же года предпринять третье путешествіе въ страну остяковъ. Къ новому путешествію въ березовскій уѣздъ этого добраго пастыря побуждало то обстоятельство, что магометанскіе муэдзины, или какъ русскіе тогда называли ихъ—абызы, ходятъ по остяцкимъ юртамъ, проповѣдуютъ магометанство и отвращаютъ отъ христіанской вѣры новокрещенныхъ остяковъ.

Слѣдуетъ здѣсь упомянуть, что на возвратномъ пути изъ Пелыма жизни схимонаха Ѳеодора угрожала серьезная опасность. Князь Кошичскихъ юртъ составилъ замыселъ, чтобы напасть на христіанскую миссію, когда она будетъ возвращаться въ Tobольскъ и перебить миссіонеровъ. Но замыселъ его не удался: самъ схимонахъ отправился иною дорогою въ Тюменскій монастырь, а его сподвижники, хотя и пошли въ Tobольскъ чрезъ Табаринскую волость, но съ ними было много вогуловъ и нападеніе заговорщиковъ было отбито.

Мы упомянули объ этомъ случаѣ, во-первыхъ, для того, чтобы показать, съ какимъ ожесточеніемъ магометане относились къ русскимъ проповѣдникамъ христіанства между сибирскими язычниками, а во-вторыхъ потому, что онъ послужилъ поводомъ къ проповѣди Евангелія магометанамъ кошичскихъ юртъ

и другимъ, жившимъ по среднему теченію рѣки Тавды. Схимонахъ Ѳедоръ, узнавъ объ упомянутомъ нападеніи на его сподвижниковъ, просилъ тогдашняго тобольскаго губернатора схватить князя кошичскихъ юртъ и допросить о причинахъ его злодѣйскаго поступка. Новицкій передаетъ, что свѣтская власть, захвативъ князя, навѣрно присудила бы его къ смертной казни, если бы только схимонахъ Ѳедоръ не заступился за него: онъ упросилъ губернатора выдать ему князя и когда тотъ былъ выданъ, то взялъ его съ собой, отправляясь къ остякамъ. Во время пути схимонахъ Ѳедоръ безпрестанно поучалъ князя христіанской вѣрѣ и настолько успѣшно, что этотъ магометанинъ принялъ крещеніе. Послѣ крещенія онъ отправилъ князя въ Tobольскъ, къ митрополиту Іоанну. Послѣдній, также усердный ревнитель распространенія христіанской религіи среди сибирскихъ иновѣрцевъ, немедленно послалъ новокрещеннаго вмѣстѣ съ священникомъ на его родину для проповѣди Евангелія. Разсчетъ миссіонеровъ оказался вѣрнымъ: примѣру князя послѣдовали всѣ магометане кошичскихъ юртъ и въ короткое время ихъ крестилось больше 300 душъ ¹⁾. Третье путешествіе схимонаха Ѳедора въ землю остяковъ было самое продолжительное и стоило жизни тремъ изъ его спутниковъ. Отправившись изъ Tobольска внизъ по Иртышу 12 іюня 1714 г., христіанская миссія чрезъ три дня плаванія достигла остяцкихъ Бурейковыхъ юртъ. Въ прежнее время схимонахъ Ѳедоръ почему то обходилъ эти юрты и потому здѣшніе остяки еще ни разу не слышали христіанской проповѣди. Но на этотъ разъ онъ высадился на берегъ и началъ проповѣдывать остякамъ Слово Божіе. Только едва, замѣчаетъ Новицкій, учитель благоговѣствованія „испустилъ гласъ, тако бяху яко аспиды глухіе затыкающе уши своя и въ едину совокупишася юрту, ни сами отъ юрты исхождаху, ниже къ себѣ внйти кому отъ нашихъ попускаху“. Оказалось, что въ Бурейковыхъ юртахъ уже дѣйствовалъ магометанскій муэдзинъ и его описаніе рая, который магометъ обѣщалъ своимъ послѣдователямъ, такъ плѣнило остяковъ, что они согласились принять магометанство. Кромѣ того

¹⁾ „Крат. опис. объ ост. нар.“ стр. 90—91.

муэдзинъ доказывалъ остякамъ, что христіанство налагаетъ на своихъ послѣдователей такія тягости, которыя невозможно исполнять: оно запрещаетъ многоженство, употребленіе лошадинаго мяса, столь любимаго остяками, налагаетъ тяжелые посты и пр. Это такъ ожесточило остяковъ противъ христіанскихъ проповѣдниковъ, что они и слышать не хотѣли ихъ проповѣди. Побуждаемые магометанскимъ учителемъ, остяки начали стрѣлять въ русскую миссію изъ луковъ и пищалей и трехъ человекъ смертельно ранили. Ихъ князь Уршанко выстрѣлилъ даже въ самаго схимонаха Ѳедора и попалъ въ животъ, но Богъ хранилъ этого пастыря: пуля изрѣзала всѣ одежды, вышла на вылетъ, но схимонахъ къ удивленію всѣхъ остался совершенно невредимъ. Этотъ фактъ засвидѣтельствованъ не только Новицкимъ, но и самимъ схимонахомъ. Впослѣдствіи онъ въ своемъ донесеніи Синоду писалъ: „мене самаго вдарено съ пищоли подъ поясъ, но Богъ помиловалъ мя: пуля кругомъ ободрала платье, а мене не вредила“ ¹⁾. Не смотря на всѣ старанія, схимонаху не удалось успокоить остяковъ; ярость ихъ была столь велика, что русская миссія принуждена была оставить Бурейковы юрты и плыть далѣе къ рѣкѣ Оби. Послѣ этого миссіонерамъ вездѣ приходилось проходить юрты остяковъ, уже принявшихъ христіанство въ прежнія ихъ путешествія, имъ пріятно теперь было видѣть, съ какою радостію встрѣчали ихъ новокрещенцы и съ какимъ благоговѣніемъ послѣдніе слушали поученія схимонаха Ѳедора. Новицкій передаетъ, что учитель поучалъ гражданству, котораго прежде не было у остяковъ, христіанскому добронравію и искоренялъ разныя языческіе обычаи, а особенно онъ возставалъ противъ не естественныхъ, неравныхъ браковъ; ибо остяки брали въ жены дѣвочекъ семи и восьми лѣтъ и незаконно съ ними жили ²⁾.

На этотъ разъ схимонахъ не ограничивался одними поученіями, а по просьбѣ самихъ новокрещенныхъ заложилъ три церкви въ мѣстахъ болѣе населенныхъ и удаленныхъ отъ русскихъ поселеній и далъ священниковъ. Просвѣщая и устроая

1) „Описаніе докумен. и дѣлъ Св. Синода“ т. II ч. I, стр. 240.

2) Новицкій, стр. 94—95.

новую паству, схимонахъ Ѳеодоръ достигъ города Березова, гдѣ его уже ожидали многіе остяки, собранные комендантомъ изъ разныхъ окрестныхъ волостей. И въ Березовѣ проповѣдь схимонаха имѣла успѣхъ: остяки лапинской, соевинской и куповатской волостей приняли христіанство. Нѣкоторые послѣ крещенія просили пастыря, чтобы онъ молитвами своими защищалъ ихъ отъ нечистыхъ духовъ, почитаемыхъ ими въ идолахъ, такъ какъ они въ прежнее время, говорили новокрещенцы, много приносили имъ бѣдъ. Схимонахъ, утвердивши въ крѣпкой надеждѣ на помощь Спасителя, отпустилъ ихъ съ миромъ.

Изъ Березова ревностный пастырь хотѣлъ было доплыть до самаго Обдорска, но приближающаяся зима заставила его оставить пока исполненіе этого намѣренія. Пославши туда священниковъ, самъ отправился въ Тобольскъ. Однако, не смотря на продолжительное путешествіе въ остяцкой землѣ, схимонахъ не долго отдыхалъ въ этомъ городѣ. Едва только началась зима 1714 г., какъ онъ уже отправился въ пелымскій уѣздъ, чтобы посѣтить новокрещенныхъ вогуловъ и построить для нихъ церкви. Изъ Пельма онъ перебрался въ верхотурскій уѣздъ и тамъ многихъ вогуловъ, жившихъ по Турѣ и другимъ рѣкамъ, обратилъ въ христіанство. На пути въ Тюменскій монастырь схимонахъ Ѳеодоръ остановился на нѣкоторое время въ Туринскѣ и тутъ пребываніе его было не безслѣдно для распространенія христіанства: близъ живущіе татары магометане слушали его проповѣдь и приняли христіанство. Только въ концѣ 1714 г. схимонахъ возвратился въ Тюменскій монастырь. Цѣлыхъ семь мѣсяцевъ онъ путешествовалъ, неустанно проповѣдуя слово Божіе сибирскимъ язычникамъ и магометанамъ. Кто имѣетъ понятіе о тѣхъ громаднхъ разстояніяхъ, которыя въ этомъ году пришлось пройти проповѣднику, тотъ не можетъ не удивляться его необыкновенной энергіи! Тѣмъ болѣе, что схимонаху Ѳеодору въ это время было уже 64 года; бывшая болѣзнь и неустанные труды значительно подломили его здоровье.

Въ Тюменѣ схимонахъ Ѳеодоръ получилъ царскій указъ, требовавшій отъ него новыхъ подвиговъ въ дѣлѣ распространенія христіанской вѣры между сибирскими инородцами. „Посему

нашему указу (отъ 6-го Дек. 1714 г.), писалъ Петръ, ѣхать тебѣ богомольцу нашему во всю землю вогульскую и въ остяцкую, и въ татары, и въ тунгусы, и въ якуты, и въ волостяхъ ихъ, гдѣ найдешь кумиры, кумирницы и нечестивыя ихъ чтилища и то пожечь, а ихъ... всѣхъ иноземцевъ Божіею помощію и своими трудами приводить въ христіанскую вѣру, и о томъ явить имъ словесно и сей нашъ указъ сказать: и которые вогулы, остяки, татары и всѣ инородцы крестятся, тѣмъ нашего царскаго давать холстъ ко крещенію на рубахи и въ ясаку имъ будетъ льгота¹⁾). Узнавъ объ успѣхахъ проповѣди схимонаха Θεодора, Великій Петръ стремился расширить сферу его миссіонерской дѣятельности: первый указъ 1710 г. о крещеніи сибирскихъ инновѣрцевъ имѣлъ въ виду только остяковъ березовскаго уѣзда, а второй уже простирался на всю Сибирь, на всѣхъ инородцевъ этого обширнаго края. Петръ, конечно, зналъ о старости и дряхлости схимонаха и тѣмъ не менѣе не стѣснялся возлагать на него новыя и новыя труды; но онъ самъ трудился для своего отечества, не щадя силъ своихъ, и того же требовалъ отъ своихъ сподвижниковъ. И ревностный проповѣдникъ не только безъ ропота, но даже съ восторгомъ шель на новыя подвиги, которыхъ требовалъ отъ него вышеприведенный указъ. „Ищущіе спасенія человѣческаго, замѣчаетъ современникъ, трудятся, недугуютъ, но не изнемогаютъ, окрепляютъ, паче текутъ и не утруждаются“. Такъ и схимонахъ Θεодоръ—не смотря на свою физическую слабость, едва только открылся водный путь весною 1715 г., какъ онъ уже отправляется для проповѣди евангелія къ вогуламъ, въ самую дикую страну, на рѣку Конду. Черезъ нѣсколько дней плаванія по Иртышу русская миссія вошла въ устье Конды и скоро достигла вогульскихъ юртъ Нахрачевыхъ, гдѣ находился высокочтимый язычниками кондійскій идолъ. Новицкій сообщаетъ, что этотъ идолъ былъ сдѣланъ изъ дерева, одѣтъ въ зеленую одежду, лицо его обложено бѣлымъ желѣзомъ, а голова покрыта черною лисицей; самое капище и сѣдалище кондійскаго идола были покрыты краснымъ сукномъ. Ниже его стояли другіе идо-

1) И. С. З. Р. И. т. V № 2863.

лы, которыхъ язычники почитали за служителей главнаго кумира. Множество всякаго рода жертвъ, какъ утвари, кафтановъ, шкуръ пушныхъ звѣрей и пр., лежавшихъ въ самомъ капищѣ, свидѣтельствовало, что кондійскій идолъ пользуется великою славою среди язычниковъ. И дѣйствительно его почитали за великаго бога не только вогулы, но и остяки: шаманы, служители другихъ идоловъ, ежегодно изъ отдаленныхъ мѣстъ приходили въ Нахрacheвы юрты съ просьбою къ ихъ князю, чтобы онъ отпустилъ къ нимъ кондійскаго идола; они не щадили даровъ за этотъ отпускъ, въ полной надеждѣ сторицею возвратить свои расходы, собирая обильныя жертвы отъ подчиненныхъ.

Князь Нахрачъ Евплаевъ былъ вмѣстѣ и шаманомъ; по описанію Новицкаго онъ былъ „злоображенъ, чернъ, горбъ на персехъ и на плещехъ имѣющъ“. Въ время моленія предъ кумиромъ этотъ уродъ не произносилъ никакихъ словъ, а издавалъ какіе-то звуки „яко младъ телець рыкая, послѣди же мизканиемъ нѣкакимъ окончеваше“; онъ такъ любилъ своего кумира, что находился при немъ постоянно и въ день по нѣсколько разъ совершалъ подобное моленіе.

Встрѣча русской миссіи въ Нахрacheевыхъ юртахъ не предвѣщала ничего хорошаго. Когда схимонахъ Ѳеодоръ отправилъ къ собравшемуся народу и Нахрачу Евплаеву пословъ съ привѣтствіемъ, то получилъ такой отвѣтъ. „Мы знаемъ причину вашего путешествія; лестію хотите отвратить насъ отъ древней нашей вѣры и искони почитаемаго нами помощника разорить и уничтожить, но напрасно трудились: здѣсь всѣ головы свои положимъ, но этого сдѣлать не допустимъ“. Въ первое время никто изъ вогуловъ не подходилъ къ русской миссіи и никого изъ русскихъ не допускали къ себѣ, а стояли толпою около капища, озлобленные и вооруженные. Однако такія отношенія продолжались не долго: сначала по одиночкѣ, а потомъ и по нѣсколько человекъ разомъ вогулы являлись на дощаникъ схимонаха Ѳеодора. Проповѣдникъ всячески старался расположить къ себѣ язычниковъ, привѣтствовалъ ихъ съ кротостію и любовію. Но когда онъ сталъ говорить имъ объ оставленіи идола, то язычники отвѣчали: „Никогда не будетъ того, чтобы мы оставили кумира, искони почитаемаго нашими отцами и праотцами.

Если же у васъ есть царское повелѣніе, чтобы нашихъ идоловъ и капища разорить, то молимъ васъ—наложите лучше на него дань, какъ было во времена Ермака, который бралъ въ годъ по три рубля; нынѣ же мы увеличимъ эту дань и ежегодно будемъ платить по четыре рубля, только не исполняйте царскаго повелѣнія“. На этотъ отвѣтъ язычниковъ схимонахъ Теодоръ сказалъ такую рѣчь. „Горе вамъ! Сатана такъ ослѣпилъ васъ, что благодать, туне даруемую вамъ, отвергаете, а погибель вѣчную всему вашему роду хотите приобрести цѣною. Но сатана уже удовольствовался погибелью душъ отецъ и праотцевъ вашихъ, когда они столь долгое время пренебрегали своимъ спасеніемъ и были оставлены, какъ погибшая тварь. Нынѣ же Господь воззрѣлъ на васъ; Тотъ, Который въ рукѣ Своей держитъ сердце царево, побудилъ его быть вашимъ спасителемъ, вложилъ въ его сердце искать не дани мерзкой и безстыдной, но спасенія вашихъ душъ. И мы не будемъ столь безумны, чтобы взять погибельную цѣну вашихъ душъ—эти четыре рубля; души ваши стоятъ дороже, потому что онѣ куплены кровію Господа нашего и я не хочу допустить васъ до вѣчной погибели“. Хотя, можетъ быть, язычники и мало понимали смыслъ этой рѣчи, но тѣмъ не менѣе она произвела на нихъ сильное впечатлѣніе: они поколебались и „ревность ихъ по нечестіи и зловѣрію, замѣчаетъ Новицкій, начала умягчаться“. И вотъ, спустя нѣкоторое время, вогулы прислали къ русской миссіи своихъ старшинъ для уговора о томъ, какъ и на какихъ условіяхъ приступить имъ къ благочестію. Послы объявили такое рѣшеніе своей братіи. „Повинуемся, сказали они, обращаясь къ схимонаху, указу и повелѣнію государя. Также и твоего ученія не отвергаемъ, но только молимъ васъ: во-первыхъ, не презирайте и нашего съ столь давнихъ лѣтъ отцами и праотцами почитаемаго кумира, и когда соизволите крестить насъ, то и шейтана нашего окрестите крестомъ паче насъ честнѣйшимъ, златымъ. Тогда мы постараемся поставить на свой счетъ церковь и въ ней между иконами, посреди, поставимъ и нашего идола; во-вторыхъ, да не будетъ намъ запрещенія ѣсть лошадиное мясо, которое столь пріятно намъ, что мы скорѣе готовы лишиться жизни, чѣмъ отказаться отъ

этого пріятнаго кушанья. Молимъ также васъ—не разлучать насъ съ нашими женами и впредь не вобравять многоженства; женъ нашихъ отнюдь не крестить вашимъ священникамъ, но мы сами окрестимъ каждый свою жену и положимъ кресты. Если все это позволено намъ будетъ, сказали въ заключеніе вогульскіе послы, то мы принимаемъ вашу вѣру и вашъ законъ“.

Предложенія вогуловъ не могли не возмутить христіанина, и схимонахъ Ѳеодоръ въ своей пространной и горячей рѣчи старался доказать вогульскимъ старшинамъ всю безсмысленность этихъ предложеній, противность ихъ христіанскому ученію. А въ заключеніе сказалъ: „если вы хотите быть съ нами братьями и сынами церкви, то оставьте свои противныя басни, повинуйтесь нашему наставленію и нашимъ христіанскимъ ученіямъ“. Выслушавши эту рѣчь, вогульскіе послы отошли къ своей братіи. Когда же вогулы узнали отвѣтъ на ихъ предложенія русскихъ проповѣдниковъ, то пришли въ страшную ярость. Имъ казалось, что выдуманная ими условія, при которыхъ они хотѣли принять христіанство, столь легки и удобоисполнимы, что схимонахъ Ѳеодоръ непремѣнно согласится на нихъ и, когда услышали отъ своихъ пословъ противное, то стали всячески поносить русскую миссію и грозили ей убійствами; ярости ихъ не было предѣловъ. Русскіе проповѣдники пришли въ отчаяніе и не ждали здѣсь никакого успѣха; не отчаявался только глава ихъ схимонахъ Ѳеодоръ и предсказалъ своимъ сподвижникамъ скорое обращеніе язычниковъ. Дѣйствительно, спустя нѣкоторое время, въ дощаникъ русской миссіи приходитъ одинъ изъ вогульскихъ старшинъ и высказываетъ желаніе сподобиться крещенія. Онъ былъ окрещенъ и съ приличными наставленіями отправленъ къ своей братіи. Этотъ первый новокрещенецъ изъ кондійскихъ вогуловъ, какъ видно, былъ человѣкомъ вліятельнымъ среди своихъ соотечественниковъ и, явившись къ послѣднимъ, смѣло сталъ укорять ихъ за сопротивленіе. „Зачѣмъ вы, говорилъ онъ вогуламъ, противитесь царскому повелѣнію и отвергаете христіанскую вѣру: знайте, что за непослушаніе прогнѣвается Богъ, и Государь пошлетъ войска, истребитъ насъ въ конецъ и земля наша запустѣетъ; повелѣніе царево страшно и неслушающіе его достойны смерти“.

Эти слова новокрещенца произвели расколъ среди язычниковъ: одни стали на его сторону и рѣшили принять христіанство, другіе укоряли старшину въ измѣнѣ и ни за что не хотѣли креститься. Были и такіе, которые соглашались принять христіанство, но съ тѣмъ условіемъ, чтобъ ихъ кондійскаго идола не сжигали. „И бысть, передаетъ современникъ, весь день и ночь молва и рѣвніе“. Но утромъ на другой день все собраніе вогуловъ явилось къ схимонаху и сказало: „Дѣлай съ нами, что хочешь, чтлища и кумиры разорай!“ Схимонахъ вышелъ изъ дощаника на берегъ, поучалъ ихъ истинамъ христіанской вѣры и, подготовивъ такимъ образомъ къ крещенію, началъ было уже совершать таинство. Но въ это время явился Нахрачъ и закричалъ вогуламъ: „Бойтесь друзья! когда начнутъ васъ мазать, то не допускайте этого, то есть волшебство христіанское; а когда будутъ стричь ваши волосы, то вырѣжутъ мужество изъ вашихъ душъ“. Эти предостереженія шамана такъ подѣйствовали на язычниковъ, что когда священники начали совершать надъ ними помазаніе, то они подняли возмущеніе и убѣжали въ свои юрты. Не мало стоило усилій русской миссіи снова убѣдить вогуловъ и собрать ихъ для продолженія надъ ними таинства крещенія. Когда же пришло время погружать новокрещенцевъ въ воду, то они сами бросились въ рѣку и окунувшись столько разъ, сколько кому заблагоразсудилось, подходили затѣмъ къ священнику со словами: „попъ, клади на меня крестъ, я уже окрещенъ“. И опять священникамъ пришлось убѣждать вогуловъ, что такъ дѣлать не слѣдуетъ, что нужно совершать обрядъ такъ, какъ установила церковь. Усилія, наконецъ, окончились успѣшно: таинство крещенія было совершено по чину. Шаманъ еще разъ пытался поднять возмущеніе среди вогуловъ, приближалъ къ рѣкѣ и началъ силою отгонять ихъ отъ крещенія. Но на этотъ разъ Нахрачъ самъ едва не заплатилъ жизнію: вогулы съ яростію бросились на него и убили бы его, если бы онъ не спасся бѣгствомъ. Спустя нѣкоторое время, шаманъ прислалъ къ русской миссіи своего сына сказать, что если „самъ архіерей меня окреститъ, то и я приму крещеніе“. Нечего дѣлать, пришлось уступить представителю язычества: схимонахъ Ѳеодоръ самъ совершилъ надъ нимъ таинство крещенія.

Когда вогулы Нахрачевыхъ юртъ были крещены, то схимонахъ предложилъ имъ угощеніе. А послѣ трапезы сказалъ новокрещенцамъ: „слѣдуетъ истребить вашего истукана, да не будетъ скверное посреди вашего собранія, ибо вы уже чисты“. Это предложеніе вызвало страшное негодованіе со стороны вогуловъ и произвело между ними распрю: одни соглашались на уничтоженіе кондійскаго идола, а другіе возстали противъ этого и говорили, что лучше отнести его въ какія нибудь пустыя и непроходимыя мѣста. Споръ продолжался очень долго и только наступившая ночь прекратила его. Но на другой день миссіонеры узнали, что старый кондійскій идолъ украденъ, а на его мѣстѣ поставленъ былъ другой. Этому послѣдняго вогулы отдали на сожженіе и только молили: „да не предъ нашими очами будетъ онъ сожженъ“. Когда же русскіе взяли идола на дощаникъ и поплыли на другой берегъ, чтобы тамъ сжечь его, то язычники съ плачемъ провожали своего бога и кричали: „Пойди Боже нашъ, попалъ въ руки немилостивыхъ русаковъ“.

Отъ Нахрачевыхъ юртъ русская миссія поплыла далѣе и скоро достигла юртъ Катышевыхъ. Здѣсь явился къ миссіонерамъ посланникъ одного кондійскаго князя Сатыги, о которомъ мы упоминали выше, и просилъ именемъ послѣдняго, чтобы они поспѣшили къ его юртамъ, гдѣ уже собралось множество вогуловъ для принятія крещенія. Нечего уже говорить, съ какою радостію русская миссія приняла это предложеніе, но только радость эта была непродолжительна: скоро оказалось, что Сатыга хотѣлъ только заманить русскихъ въ свои юрты и тамъ всѣхъ ихъ перебить. И если замысль его не удался, то благодаря только перёбѣжчикамъ, которые во-время предупредили русскихъ миссіонеровъ о грозившей имъ опасности отъ князя Сатыги. Уже на пути къ послѣдному, къ нимъ явились нѣкоторые вогулы и передали, что князь ихъ имѣетъ дурной замысль—намѣренъ напасть на русскихъ нечаянно и всѣхъ предать смерти. Это извѣстіе, рассказываетъ Новицкій, такъ напугало насъ, что мы уже рѣшились было бѣжать во-свояси. Но на совѣтѣ одинъ изъ миссіонеровъ сказалъ: „если мы начнемъ бѣжать, то и тѣ, которые уже крестились востанутъ и побьютъ насъ; поэтому лучше предать себя волѣ Божіей и идти впередъ“.

Этотъ совѣтъ былъ принятъ и русская миссія во главѣ схимонаха Феодора смѣло отправилась въ юрты Сатыги. Можетъ быть эта смѣлость и принятія мѣры осторожности такъ смутили Сатыгу, что онъ не осмѣлился открыто напасть на русскихъ, хотя и имѣлъ множество вооруженныхъ людей. А разныя коварства и хитрости, которыми онъ хотѣлъ погубить русскихъ миссіонеровъ, не имѣли никакого успѣха, такъ какъ вогулы предупреждали ихъ о всѣхъ замыслахъ своего князя. Наконецъ сами подчиненные Сатыги подняли противъ него бунтъ: „ты бѣсишься, говорили они ему, и хочешь сотворить брань съ государемъ; но ты самъ погибнешь и насъ погубишь“. Князь, видя, что оставленъ своею братіей, убѣжалъ въ свое жилище и болѣе уже не рѣшался предпринять что-нибудь враждебное противъ русскихъ миссіонеровъ. Послѣ этого миссіонеры занялись своимъ дѣломъ, поучали вогуловъ христіанскому ученію и многихъ изъ нихъ крестили ¹⁾.

Едва только схимонахъ Федоръ возвратился изъ путешествія по Кондѣ въ Тобольскъ, какъ къ нему присланъ царскій указъ, возлагавшій на него новыя обязанности. Лѣтомъ 1715 г. умеръ сибирскій митрополитъ Іоаннъ и Петръ Великій упомянутымъ указомъ поручалъ ему вновь сибирскую митрополию. Вступивши на митрополичью кафедру, схимонахъ Федоръ съ прежнею энергіей и самоотверженіемъ занимался миссіонерскою дѣятельностью въ Сибири. Уже въ слѣдующемъ 1716 г. мы видимъ его въ сургутскомъ уѣздѣ въ качествѣ проповѣдника христіанства тамошнимъ остякамъ и здѣсь его миссіонерская дѣятельность была столь же успѣшна, какъ и въ другихъ уѣздахъ: въ теченіе лѣта и осени этого года онъ обратилъ въ христіанство до 3500 душъ обоего пола и въ нѣсколькихъ ипородческихъ волостяхъ сургутскаго уѣзда положилъ основаніе православнымъ церквамъ.

Въ 1717 г. схимонахъ Федоръ, отправивъ нѣкоторыхъ священниковъ и монаховъ въ уѣзды Нарымскій и Кетскій для проповѣди евангелія тамошнимъ остякамъ, самъ предпринялъ путешествіе съ тою же цѣлью на самый крайній сѣверъ Сибири, къ

¹⁾ Крат. Опис. Новицкаго, стр. 98—109.

обдорскимъ осяткамъ. Поводомъ къ этому путешествію послужили грабежи и убійства, которыми обдорскіе язычники мстили своей братіи, березовскимъ осяткамъ, за обращеніе къ христіанству. Положеніе новокрещенцевъ-осятковъ волостей Ляпинской, Соевинской, Куниватской и др. было въ это время ужасное: они съ перваго же года своего обращенія начали терпѣть нападенія, съ одной стороны, отъ язычниковъ самоѣдовъ, а съ другой, отъ своей же братіи осятковъ обдорскихъ и эти нападенія сопровождались разореніями, убійствами и самыми варварскими истязаніями. Можетъ быть набѣги самоѣдовъ на новокрещенныхъ осятковъ и не имѣли связи съ религіозными дѣлами, но обдорскіе язычники, несомнѣнно, мстили имъ за измѣну язычеству и князь ихъ самъ это высказывалъ. Уже въ 1714 году нѣкоторыя волости березовскаго уѣзда заявили березовскому воеводѣ, что пустозерская самоѣдь, переправившись черезъ уральскій хребетъ, напали на Чюрушскія юрты, ранили нѣсколькихъ осятковъ и угнали ихъ оленей и „хотятъ де воровская самоѣдь идти по Сылвѣ и въ Ляпинъ и разорить ясачныхъ осятковъ“¹⁾. Воевода не обратилъ вниманія на это заявленіе, не предпринялъ никакихъ мѣръ для защиты ясачныхъ людей и потому самоѣды совершенно безнаказанно опустошали ляпинскую волость. Въ 1716 году новокрещенцы этой волости жаловались царю, что воровская пустозерская самоѣдь пограбила у нихъ имущества на 300 руб. и угнала цѣлое стадо оленей въ 300 головъ; да кромѣ того самоѣды убили трехъ осятковъ, а нѣсколько человѣкъ поймавъ, переломали имъ руки и ноги и взяли съ собой. „А теперь снова хотятъ, читаемъ въ челобитной тѣхъ же новокрещенныхъ, придти въ Ляпинскую волость, послѣдніе наши животы пограбить и насъ съ женами и дѣтьми побить до смерти“²⁾. Челобитчики просили защиты, просили отыскать пограбленное у нихъ имущество и возвратить имъ. Но мольба ихъ была напрасна: въ слѣдующемъ году они испытали еще болѣе жестокой погромъ отъ обдорскихъ осятковъ и самоѣдовъ. Объ этомъ мы узнаемъ изъ челобитной новокрещеннаго князя

¹⁾ Пам. Сиб. Ист. XVII в. кн. 2, № 9.

²⁾ Ibid. № 32.

Ляпинской волости Семена. По его словамъ, главнымъ виновникомъ погрома былъ обдорскій князь Гындинъ, который, чтобы отомстить новокрещенцамъ за измѣну язычеству, наслалъ на нихъ самоѣдовъ и брата своего Микишку. „И говорилъ онъ той воровской самоѣды и брату своему: гдѣ де увидите ляпинскаго князя Семена и его подымите на копыя, а крови де его на полѣ не роняйте, тутъ де и смерти его предайте для того, почему де онъ прежде насъ крестился? А намъ отъ того, жалуются ляпинскій князь, великая бѣда приключилась: надъ женами и дѣтьми наругались и въ снѣгъ бросали для того, что они доводывались пожитковъ—и все безъ остатка пограбили“. Въ этотъ набѣгъ самоѣды и остяки, недовольствуясь грабежами и убійствами, подвергали новокрещенцевъ такимъ варварскимъ поруганіямъ, о которыхъ даже неприлично говорить въ печати ¹⁾. Другіе волости новокрещенцевъ также страшно пострадали ²⁾. Язычники были столь ожесточены распространеніемъ христіанства, что рѣшились поднять общій бунтъ противъ господства русскихъ: въ 1716 году сургутскій воевода писалъ, что самоѣды въ числѣ 100 человекъ пріѣзжали въ Сургутскій уѣздъ и подговаривали здѣшнихъ остяковъ напасть на Сургутъ и Березовъ, завладѣть этими городами и градскихъ людей перебить ³⁾.

Получивъ такія печальныя вѣсти о положеніи новокрещенцевъ въ березовскомъ уѣздѣ, схимонахъ Федоръ рѣшился помочь горю. Онъ не могъ не сознавать, что подобная мечь язычниковъ можетъ довести новокрещенцевъ до отчаянія и заставить ихъ снова обратиться къ язычеству; да кромѣ того самое существованіе язычества около „новаго вертограда Христова“ могло соблазнительно вліять на новообращенныхъ, еще не утвердившихся въ истинахъ новой религіи. И вотъ въ 1717 г. схимонахъ Федоръ предпринимаетъ путешествіе къ обдорскимъ остякамъ съ цѣлю обратить послѣднихъ въ христіанство и тѣмъ избавить новокрещенцевъ въ Березовскомъ уѣздѣ отъ ихъ мести. Свѣтская власть вполне сочувственно отнеслась къ этому

1) Ibid № 52.

2) Ibid. № 46.

3) Пам. Сиб. И. XVIII в. кн. 2, № 32.

намѣренію митрополита сибирскаго; березовскому сыну боярскому Полтыреву посланъ былъ царскій указъ съ повелѣніемъ немедленно выслать въ Обдорскъ и приготовить тамъ все къ пріѣзду преосвященнаго. Онъ долженъ былъ объявить обдорскимъ остоякамъ, чтобъ они никуда не разѣзжались, а собрались всѣ въ городъ Обдорскъ ¹⁾). Не смотря на эти мѣры, путешествіе сибирскаго митрополита къ обдорянамъ кончилось ничѣмъ. Мы выше упоминали, что еще въ 1714 г. схимонахъ Ѳедоръ изъ Березова отправилъ монаховъ и священниковъ въ Обдорскую область для крещенія тамошнихъ язычниковъ, но миссіонерская ихъ дѣятельность не имѣла никакого успѣха. Также была безуспѣшна и проповѣдь самого схимонаха въ 1717 г.: обдоряне съ необыкновеннымъ упорствомъ держались язычества и никто изъ нихъ не принялъ христіанства. Съ великою скорбію схимонахъ Ѳедоръ оставилъ этихъ упорныхъ язычниковъ и въ томъ же году возвратился въ Тобольскъ. Въ 1719 г. сибирскій митрополитъ рѣшился обозрѣть свою огромную епархію и съ этою цѣлію предпринялъ путешествіе, продолжавшееся около двухъ лѣтъ. Въ началѣ этого года, не смотря на зимнее время, схимонахъ Ѳедоръ въ сопровожденіи нѣсколькихъ духовныхъ лицъ выѣхалъ изъ Тобольска. За неимѣніемъ матеріала мы не можемъ говорить подробно объ этомъ необыкновенномъ путешествіи, а упомянемъ только о его результатахъ. Уже въ мартѣ 1719 г. схимонахъ Ѳедоръ благополучно достигъ города Енисейска. Въ письмѣ его къ енисейскому коменданту Беклемишеву читаемъ слѣдующее: „вельно намъ битъ для крещенія иноземцевъ во всѣхъ сибирскихъ городахъ... и нынѣ по прибытіи въ Енисейскъ на раздачу тѣмъ иноземцамъ, которые будутъ креститься, надобно: 2000 аршинъ холста, 1000 мѣдныхъ и оловяныхъ крестовъ, 60 пудовъ соли и пудъ свинцу“ ²⁾). Судя по количеству разныхъ предметовъ, которые требовалъ схимонахъ для подарковъ новокрещеннымъ, можно думать, что онъ рассчитывалъ на большой успѣхъ христіанской проповѣди въ енисейскомъ уѣздѣ. Однако надежды

¹⁾ Ibid. № 50.

²⁾ Пам. Сиб. Ист. XVIII в., кн. 2, № 54.

его не оправдались; тутъ миссія встрѣтила неодолимые препятствія: тунгусы, населявшіе енисейскій уѣздъ, отличались особенною дикостью между сибирскими инородцами, преданы были язычеству, а главное—они постоянно перекочевывали съ одного мѣста на другое, уходя на самый крайній сѣверъ. Ихъ невозможно было собрать въ определенное мѣсто и еще менѣе возможно было угоняться за ними; даже ясачнымъ сборщикамъ не всегда удавалось найти тунгусовъ, чтобы собрать съ нихъ ясакъ. Тѣмъ не менѣе начало распространенія христіанства среди тунгусовъ положено было при митрополитѣ Филофѣѣ. Еще въ 1710 г. одинъ изъ тунгусскихъ князей принялъ христіанство и послѣ крещенія ѣздилъ въ этомъ году въ Петербургъ. Самъ митрополитъ, будучи у тунгусовъ въ 1719 г., вѣроятно успѣлъ крестить нѣсколько этихъ дикарей; по крайней мѣрѣ несомнѣнно то, что онъ входилъ съ ними въ сношеніе, крестилъ 8 лѣтняго тунгуса, который впослѣдствіи при митрополитѣ Антоніи былъ иподьякономъ.

Изъ Енисейска схимонахъ Ѳеодоръ поплылъ внизъ по теченію рѣки Енисея и достигъ Мангазеи или Туруханска. Здѣсь уже проповѣдывали слово Божіе монахи и священники, посланные тѣмъ же преосвященнымъ; мы не знаемъ насколько успѣшна была ихъ проповѣдь, но во время пребыванія тамъ схимонаха Ѳеодора всѣ туруханскіе остяи приняли христіанство. Освидѣтельствовавъ въ Туруханскѣ мощи Василія Мангазейскаго, перенесенныя туда изъ Старой Мангазеи въ 1670 г. старцемъ Тихономъ ¹⁾, преосвященный Ѳеодоръ поплылъ назадъ въ Ене-

¹⁾ Святость Василія Мангазейскаго чтится только въ Сибири, но православная Церковь не причислила его къ лику святыхъ; ибо свѣдѣнія относительно нелѣтливости мощей этого мученика оказались не вѣрными. Еще въ 1659 г. архіепископъ Симеонъ отправилъ въ Мангазею дьякона Богоявленской церкви Ивана провзвести „досмотръ“ мощей Василія. Освидѣтельствованіе мощей произведено дьякономъ Иваномъ, двумя мангазейскими попами и воеводой Ларіоновымъ. Приготовившись къ этому дѣлу недѣльнымъ постомъ, досмотрщики въ назначенный день, читаемъ въ докладѣ митрополита Корнелія, „послѣ литургіи молебствовали съ водоосвященіемъ и гробницу досмотривали; и та де гробница вся вышла на верхъ земля и гробница де вся цѣла, только немного почернѣла. А въ гробницѣ мощи: глава и руки и ноги и все человѣческое подобіе по обычаю—только *де кости, а плоти на нихъ нѣтъ—изтѣла*“... См. статью Оглоблева въ Чт. Об. за 1890 г.

сейскъ. Отсюда онъ отправился въ Иркутскъ и побывалъ во многихъ другихъ мѣстахъ Сибири; вездѣ онъ заботился объ устройствѣ своей митрополи и о распространеніи христіанства между разными идолопоклонниками, буддистами и магометанами.

Только въ 1720 г. схимонахъ Ѳеодоръ возвратился въ Тобольскъ. Это далекое и продолжительное путешествіе не могло не отразиться гибельно на здоровьи схимонаха Ѳеодора. Онъ прибылъ въ Тобольскъ уже больной и немедленно просилъ Петра объ увольненіи его на покой. Вмѣстѣ съ тѣмъ преосвященный доносилъ, что во все время своей миссіонерской дѣятельности, онъ обратилъ въ христіанскую вѣру до 30 т. сибирскихъ инородцевъ обоего пола и устраивалъ для новокрещенцевъ болѣе 30 церквей. Петръ Великій грамотою отъ 15 сентября 1720 г. „за достохвальные труды въ проповѣди Слова Божія объявилъ ему свое благоволеніе и милостиво похвалилъ его“¹⁾. Оставивши митрополичью кафедру, схимонахъ Ѳеодоръ поселился въ тюменскомъ монастырѣ, гдѣ и прожилъ до конца своей жизни. Но заботы его о сибирскихъ инородцахъ не прекратились. Заклучившись въ келью, схимонахъ Ѳеодоръ теперь все свое стараніе прилагалъ къ утвержденію христіанской вѣры между новокрещенцами. Послѣднихъ онъ называлъ „новосажденными древами, требующими частаго отребленія и охраненія пока не укоренятся совершенно“. И дѣйствительно, если легко было крестить инородцевъ, то утвердить этихъ полудикихъ людей въ новой вѣрѣ было чрезвычайно трудно; для этого требовались особня, постоянныя попеченія. Что же дѣлалъ въ этомъ отношеніи схимонахъ Ѳеодоръ?

Мы выше упоминали, что съ самаго начала утвержденія русскихъ въ Сибири христіанство принимали многіе инородцы и на всемъ пространствѣ завоеваннаго края. Но они какъ легко крестились, также легко и снова обращались къ язычеству и главнымъ образомъ потому, что правительство не строило въ ихъ волостяхъ церквей и имъ трудно было выполнять христіанскіе обряды и таинства, когда церковь, къ которой приписывались новокрещенцы изъ инородцевъ, отстояла отъ нихъ иногда

¹⁾ Ж. М. Н. Пр. 1864 г. ч. 52 отд. V, стр. 91.

верстъ на сто и на двѣсти. Схимонахъ Ѳедоръ понималъ это неудобство и употреблялъ все стараніе къ тому, чтобы построить для новокрещенцевъ церкви въ ихъ волостяхъ и дать имъ особый церковный причтъ. Это, конечно, требовало большихъ матеріальныхъ средствъ, но Петръ Великій оказывалъ въ этихъ матеріальныхъ дѣлахъ всякое содѣйствіе схимонаху Ѳедору. Еще въ 1713 г. получивъ вѣсть о первыхъ успѣхахъ его проповѣди между обскими остяками и просьбу объ основаніи церкви для новокрещенныхъ, онъ далъ указъ тобольскому губернатору, которымъ повелѣвалъ: „новокрещеннымъ остякамъ въ каждой волости построить на казенный счетъ по церкви и священникамъ, которые будутъ при тѣхъ церквахъ, давать жалованье—денегъ по 10 р. и хлѣба по 7 четвертей на годъ“. При этомъ онъ предписывалъ губернатору „всекогда приложить трудъ и сдѣлать церкви“¹⁾; да казанскому митрополиту велѣно давать изъ неокладныхъ доходовъ по 1000 р. на постройку инородцамъ церквей, приобрѣтеніе церковной утвари и подарки новокрещенцамъ²⁾. Благодаря этимъ средствамъ, схимонахъ Ѳедоръ во второе путешествіе къ обскимъ остякамъ заложилъ четыре церкви: въ Бѣлогорѣ, Сухоруковѣ, Маломъ Атлымѣ и въ Шоркалахъ. И затѣмъ вездѣ, гдѣ только инородцы принимали христіанство, онъ основывалъ церкви и назначалъ для нихъ священниковъ. Изъ донесенія схимонаха въ 1720 г. видно, что такихъ церквей построено имъ болѣе 30, а въ 1627 г. митрополитъ Антоній писалъ Святѣйшему Синоду, что схимонахъ Ѳедоръ основалъ для инородцевъ 37 церквей. Высокое жалованье³⁾ священникамъ инородческихъ церквей назначалось съ тою цѣлю, чтобы они не отягчали новокрещенцевъ поборами и тѣмъ не отвращали ихъ отъ христіанства.

При митрополитѣ Антоніѣ въ 1726 г. приказано было священникамъ подъ опасеніемъ штрафа и жестокаго наказанія не брать лишнихъ наборовъ за совершеніе требъ „дабы они тѣми

1) Пам. Сиб. Ист. XVIII в. кн. 2, № 3.

2) П. С. З. Р. И. т. VI, № 3637.

3) Священникамъ въ русскихъ селахъ въ то время давалось жалованья—5 р. денегъ и 5 ч. хлѣба и значить священникамъ инородческихъ церквей жалованіи было вдвое болѣе.

лакомствами не чинили новокрещенцамъ въ вѣрѣ развращенія“ и устѣповлена опредѣленная такса за совершеніе требъ: за вѣнчаніе по гривнѣ, за погребеніе большихъ по гривнѣ, а малыхъ по 5 к., за совершеніе таинства крещенія по 3 к., за молитвы роженіцъ по 2 к., за сороковыя молитвы по 2 к., „а прочее отъ сорокоустовъ и молебновъ оставляется въ вольное произволеніе подающихъ и то, что похочетъ отъ своего добротства подати, тое да дастъ“¹⁾.

Теперь новокрещенные инородцы могли удовлетворять свои религіозныя потребности въ православныхъ церквахъ, исполнять христіанскіе обряды и просвѣщаться христіанскимъ ученіемъ поученіями мѣстныхъ священниковъ. Что инородцы, чувствовали потребность въ такомъ просвѣщеніи, объ этомъ можно судить по одной очень интересной челобитной, которую посылали Петру В. новокрещенцы кошуцкихъ волостей. „Князцы Иванъ Григорьевъ и Семень Петровъ быють челомъ. Крестились они къ православному вѣру своею волей, а поучиться имъ не отъ кого, для того, что кошуцкая волость отстоитъ далеко и при той волости селенія русскихъ людей нѣтъ никакого; и для науки пожелали они, чтобы русскіе крестьяне тагильской волости, верхотурскаго уѣзда, переселились къ нимъ, а послѣдніе и сами того желаютъ“. Причемъ челобитчики обязывались для русскихъ переселенцевъ отвести изъ своихъ владѣній пахотную землю и покосы, и уплачивать за нихъ въ казну оброчныя деньги. „И великій государь пожаловалъ бы ихъ, велѣлъ для науки православной христіанской вѣры и познанія дней и правдниковъ Господнихъ учинить указъ“. Петръ пожаловалъ и разрѣшилъ тагильскимъ крестьянамъ 8 семействамъ переселиться въ кошуцкую волость²⁾.

Преемникъ схимонаха Федора, митрополитъ Антоній, въ своемъ донесеніи святѣйшему Синоду писалъ, что „гдѣ новокрещенцевъ случалось видѣть, тѣ держатся православной вѣры; только треба утверждати оныхъ“... Т. е. ходять въ храмы Божіи, исполняютъ христіанскіе обряды. Но въ тоже время и держатся

¹⁾ Тоб. Губ. Вѣд. 1866 г. № 10.

²⁾ Нам. Сиб. Ист. кн. 2, № 49.

и старыхъ языческихъ обычаевъ, вошедшихъ въ ихъ кровь и плоть. Со всѣхъ сторонъ Антовій получалъ донесенія о господствѣ этихъ обычаевъ среди новокрещенцевъ. Такъ архимандритъ иркутскаго монастыря, Порфирій, доносилъ митрополиту, что новокрещенные иноземцы покупаютъ и продаютъ вѣнчаныхъ женъ, продаютъ дочерей и берутъ калымъ, иные живутъ невѣнчанными и пр.“¹⁾

Изъ Сургута доносили, что „князецъ Василій Матвѣевъ нынѣ еще держитъ у себя бубны, призываетъ къ себѣ шаманиковъ и шаманить, что онъ не даетъ своихъ дочекъ крестить“...²⁾ Изъ Нарыма писали, что „новокрещенцы ѣдятъ лошадей, медвѣдей, бѣлокъ и иныхъ звѣрей, а священникъ тамошній очищаетъ ихъ молитвой и ничѣмъ ихъ не наказываетъ“³⁾.

Борьба съ языческими обычаями и нравами была самымъ труднымъ дѣломъ, только просвѣщеніе могло искоренить оныя, но для просвѣщенія инородцевъ требовалось время. Схимонаху Феодору принадлежитъ починъ и въ этомъ дѣлѣ: онъ бралъ у инородцевъ дѣтей и обучалъ ихъ въ тобольской школѣ. Нѣкоторые изъ этихъ учениковъ были впоследствии причетниками и даже священниками въ инородческихъ церквахъ. Для надзора за жизнію новокрещенныхъ тотъ же пастырь установилъ „закащиковъ или недосмотрщиковъ: послѣдніе обязаны были слѣдить, чтобы новокрещенцы не измѣняли новой вѣрѣ, посѣщали храмы Божіи, не ѣли всякой скверны и вообще жили по христіански. Таковыя обязанности исполняли въ березовскомъ округѣ Г. Новицкій, составившій „Краткое описаніе объ остатскомъ народѣ“, а послѣ его смерти⁴⁾, одинъ плѣнный шведъ, прапорщикъ Эскъ. Закащиками назначались и нѣкоторые священники; такъ въ нарымскомъ и сургутскомъ округахъ исполненіе этой обязанности возложено на попа Сидора Иванова. Ему предписывалось время отъ времени объѣзжать эти округа, наставлять новокрещенцевъ въ христіанской вѣрѣ, жечь идоловъ,—

1) Тоб. Губ. Вѣд. 1866 г. № 10.

2) Тоб. Губ. Вѣд. 1866 г. № 12.

3) Ibid.

4) Онъ былъ убитъ остяками.

наказывать инородцевъ за употребленіе въ пищу звѣрей и пр. Изъ дѣла о немъ, напечатаннаго въ Том. Губ. Вѣд. за 1866 г., видно, что онъ ревностно исполнялъ свои обязанности. Ему, по указу митрополита Θεодора, сибирскіе коменданты должны были выдавать проѣзжія грамоты на даровыя подводы во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, которыя ему пришлось бы обозрѣвать. Такихъ грамотъ сохранилось нѣсколько и даты ихъ показываютъ, что священникъ Сидоръ часто обозрѣвалъ инородческія волости. Въ заботахъ о крещеніи инородцевъ и утверженіи ихъ въ христіанской вѣрѣ схимонаху Θεодору приходилось вести жестокую борьбу съ магометанскими учителями и еще болѣе съ русскими свѣтскими властями въ Сибири, которыя, какъ увидимъ сейчасъ, были главными противниками святаго дѣла этого преосвященнаго.

Мы выше упоминали, что жизнь схимонаха Θεодора и его сопутниковъ во время путешествій къ инородцамъ не разъ подвергалась опасности. На слѣдствіяхъ оказывалось, что главными виновниками возмущенія язычниковъ противъ русской миссіи были магометане. Ихъ духовные уже давно ревностно занимались въ Сибири пропагандою ученія Магомета и когда среди язычниковъ явилась христіанская миссія, то они прибѣгали ко всякимъ средствамъ, чтобы возбудить у инородцевъ недобѣріе къ ней. Возмущеніе Сатыги, кондіискаго князя, противъ русскихъ миссіонеровъ, исходило, по свидѣтельству Новицкаго, отъ „нѣкоего магометанина, пришедшаго изъ Тобольска и глаголюща: Азъ, рече, самъ видѣхъ царское повелѣніе во градѣ прибито, въ немъ же государь повелѣваетъ, кто убьетъ архіерея, не будетъ за то ему казни“¹⁾. А изъ донесеній свѣтѣйшему Синоду самаго схимонаха Θεодора оказывается, что и заговоръ кошуцкихъ магометанъ противъ русской миссіи и вооруженное нападеніе на нее въ бурейковъхъ было дѣломъ магометанскаго муллы, жившаго въ Тобольскѣ. „Есть, читаемъ въ донесеніи 1724 г., въ Тобольскѣ начальный татаринъ Сабанакъ, тотъ посылалъ къ остякамъ своихъ абизовъ (муэдзиновъ) и велѣлъ, чтобы абизы научили остяковъ некрещенныхъ,

¹⁾ Новицкій, стр. 108.

дабы насъ позабывали до смерти: указъ де присланъ государевъ убить архіерея... Пойманы были тѣ абизы и дали сказку, что де насъ Сабанакъ послалъ остяковъ помутить, чтобы архіерея убили“. Если, говоритъ схимонахъ, взять того Сабанака съ братомъ на вѣчное житіе въ С.-Петербургъ, то можно было бы всѣхъ татаръ крестить, „а то онъ Сабанакъ великое препятствіе чинить крещенію“. На основаніи этого донесенія св. Синодъ постановилъ взять начальнаго татарина изъ Тобольска ¹⁾. Но Сабанакъ былъ такая persona grata въ Тобольскѣ, такое имѣлъ покровительство со стороны тамошнихъ свѣтскихъ властей, что для него указы св. Синода ровно ничего не значили: онъ продолжалъ дѣлать самыя возмутительныя вещи и все ему проходило безнаказанно. Въ донесеніи св. Синоду въ 1726 г. читаемъ слѣдующее. „Татары подвѣзжаютъ къ новокрещеннымъ и, смущая, велятъ именемъ своего начальника Сабанака церкви жечь, поповъ и причетниковъ до смерти побивать и кресты побрасать и старую вѣру держать. Они жъ абизы, не вѣдомо по какому указу, многихъ остяковъ пообрѣзывали, а около Тобольска и крещенныхъ коснулись, и размножаютъ свою проклятую вѣру“. Напомнивъ снова о нападеніи на русскую миссію въ бурейковыхъ юртахъ и объяснивъ, что виною этого злодѣяства были Сабанакъ и его абизы, схимонахъ Ѳеодоръ замѣчаетъ, что и „нынѣ они не перестаютъ пакости чинить, а унять ихъ некому, ибо у судей наполнены руки мздою и всѣмъ потакаютъ“. Читая такое донесеніе о поступкахъ магометанъ, право подумаешь, что это творилось не въ русской православной имперіи, а въ какомъ-нибудь магометанскомъ государствѣ!

Нечего уже и говорить, что жалобы схимонаха Ѳеодора были гласомъ вопіющаго въ пустынѣ и оставались безъ послѣдствій для Сабанака и муэдзиновъ. Правда св. Синодъ писалъ объ этомъ сенату, сенать—тобольской губернской канцеляріи, канцелярія передала дѣло объ „абизахъ“ надворному суду, а послѣдній оставилъ его безъ всякаго разсмотрѣнія ²⁾.

¹⁾ „Опис. докум. и дѣлъ св. пр. Синода“, т. II, № 157.

²⁾ Опис. док. и д. св. Свн., т. IV, стр. 253.

Если, далѣе, обратимъ вниманіе на отношеніе свѣтскихъ сибирскихъ властей къ дѣлу крещенія инородцевъ, то еще болѣе будемъ поражены, чѣмъ поступками магометанскихъ духовныхъ лицъ. Читатель, пожалуй, не повѣритъ, но то вѣрно, что сибирскія свѣтскія власти были самыми сильными противниками распространенія христіанской вѣры между сибирскими инновѣрцами. Мы сами отнеслись бы къ этому мнѣнію скептически, еслибы основаніемъ для него не были донесенія схимонаха Ѳедора, котораго ужъ никакъ нельзя заподозрить во лжи. Петръ Великій, заботясь о распространеніи христіанской вѣры, давалъ кромѣ подарковъ разныя льготы новокрещенцамъ. Такъ одинъ его указъ гласилъ: „которые новокрещенные разныхъ народовъ люди воспріяли православную греческаго закона вѣру, или которые впредь воспримуть... тѣхъ во всякихъ государственныхъ сборахъ и въ издѣліяхъ давать льготы на три года, дабы тѣмъ придать къ воспріятію вѣры греческаго закона лучшую охоту“. Такой же смыслъ имѣло постановленіе—что холопы, принявшіе христіанство, дѣлаются свободными и могутъ жить, гдѣ пожелаютъ; съ новокрещенцевъ, по минованіи трехъ льготныхъ лѣтъ, не велѣно брать никакихъ другихъ податей, кромѣ ясака. Какъ же относились къ этимъ правительственнымъ распоряженіямъ сибирскія власти? Коменданты съ новокрещенцевъ собираютъ не только ясакъ, какъ съ cadaго инородца, но и подушную подать, которую платили только русскіе ¹⁾; „коменданты, доносить схимонахъ Ѳедоръ, новокрещенныхъ обираютъ всячиною; они жъ коменданты нападками на новокрещенныхъ князцевъ нападаютъ и бьютъ ихъ невинно“. Но это только косвенныя мѣры со стороны комендантовъ къ соращенію новокрещенцевъ къ идолопоклонству; изъ того же донесенія оказывается, что коменданты православные прямо приказываютъ имъ жить „по прежнимъ нравамъ поганскимъ“, т. е. обращаться къ старой вѣрѣ. Святѣйшій Синодъ требуетъ отъ комендантовъ „сатисфакцій“—зачѣмъ они некрещенымъ препятствуютъ принимать крещеніе „паче же и крещенныхъ развращаютъ“. На подобный запросъ Синодъ, вѣроятно, не по-

¹⁾ Чт. Об. Ист. и др. 1863 г. кн. 4, отд. V, стр. 51.

лучилъ никакого отвѣта. Но, кажется, можно дать единственное объясненіе упомянутымъ поступкамъ сибирскихъ комендантовъ: имъ легче было эксплуатировать, обирать некрещенный людъ, чѣмъ христіанъ. Не лучше комендантовъ поступалъ съ новокрещенными и тобольскій надворный судъ: послѣдній просто торговалъ новокрещенцами, распродалъ ихъ и русскимъ людямъ и даже некрещеннымъ татарамъ. Еще въ 1724 г. схимонахъ Ѳеодоръ жаловался: „татары, которые безъ кабалъ жили и работали годъ по 15 и болѣе у своихъ некрещенныхъ татаръ и отшедъ крестились, а теперь по челобитью татаръ судіи надворніе судятъ отдать татарамъ некрещеннымъ, чтобы они попродали русскимъ въ холопство“. Синодъ ничего не отвѣтилъ на этотъ пунктъ жалобы схимонаха ¹⁾. Тогда послѣдній отправилъ къ генералъ-маіору Генину „цыдулку“ и при ней доношеніе на Высочайшее имя съ жалобой на судей тобольскаго надворнаго суда. „Доношу на судей надворныхъ въ Тобольскѣ, въ которыхъ и со свѣчею не взыскати правды. Нигдѣ не слышно, чтобы крещенныхъ безкабальныхъ татаръ отдавать некрещеннымъ татарамъ и везѣть продавать, и распродано душъ 13, а цѣною буде не всѣ, пополамъ подѣлились, кромѣ взятковъ. Пожалуй, превосходительство твое, донеси тую христіанамъ новокрещеннымъ бѣдность и разореніе, а судейское лукавство Его И. В.,—негли Богъ дастъ ему на сердцѣ призрѣти на людское воздыханіе и слезы“. А въ самомъ донесеніи Петру схимонахъ Ѳеодоръ, упомянувъ о крещеніи массы язычниковъ и о томъ, что уже стали приходять креститься магометане, пишетъ: „но татары, хотя оному крещенію воспятити, чтобы отъ нихъ никто не крестился, били челомъ въ Тобольскомъ Надворномъ Судѣ судьямъ, будто—то отъ нихъ татаръ, холопы кабальные поуходили и крестились, а кабалъ на тѣхъ холопей не показали; и тѣмъ лживымъ татарскимъ словамъ надворные судьи повѣря, указали новокрещенныхъ отдать татарамъ и продать, кто купитъ и распродано душъ съ 13, чѣмъ учпнены Его И. В. грамотѣ противность, христіанской вѣрѣ поруганіе, церкви святой соблазнъ“.

¹⁾ «Опис. док. и дѣл св. Синода», т. 11, ч. 1, № 157.

„Противность“ серьезная: царскія грамоты предписывали сибирскимъ властямъ даже кабальныхъ инородцевъ, если они обратятся въ христіанство, дѣлать свободными, а Надворный Судъ свободныхъ, людей послѣ крещенія, обращалъ ихъ въ холопы, распродалъ. Изъ этого выходило то, что принятіе свободнымъ инородцемъ крещенія грозило для него рабствомъ. Кто-жъ изъ иновѣрцевъ послѣ этого могъ пожелать принять христіанство?! Генинъ не успѣлъ передать Петру донесенія схимонаха Ѳедора и дѣло о продажѣ новокрещенцевъ Тобольскимъ Надворнымъ Судомъ кончилось при его преемницѣ только въ 1726 г. Въ правительствующемъ Сенатѣ 28 авг. этого года состоялось слѣдующее рѣшеніе: „Татаръ и прочихъ иновѣрцевъ, которые крестились и приняли православную вѣру греческаго исповѣданія, а отъ Надворнаго Суда или другихъ судей отданы иновѣрцамъ, по прежнему, или какъ перепроданы, тѣ не точію бѣ что они свободные и безкабальные ихъ были, но хотябъ какіе и крѣпостные, однакожъ, *не смотря ни на какія ихъ крѣпости*, безъ всякаго изъятія, мужескъ и женскъ полъ возвратить и учинить свободныхъ, а которые изъ тѣхъ новокрещенныхъ кому перепроданы, и за такихъ на тѣхъ, кто перепродавалъ, возвратить тѣмъ, кто купилъ, данныя ихъ дснѣги“. Постановивъ это рѣшеніе, Сенатъ указалъ произвести слѣдствіе относительно продажи 13 новокрещенныхъ Надворнымъ Судомъ. Судьи написали оправданіе, отрицали обвиненіе схимонаха Ѳедора и просили „оборонить“ ихъ на будущее время отъ такихъ порицаній, какія „добрымъ людямъ безчестно принять“. Но на этотъ разъ поступки тобольскихъ судей не остались безнаказными. Разслѣдованіемъ губернской канцеляріи и архіерейскаго приказа вполнѣ была доказана виновность Надворнаго Суда въ продажѣ 13 человекъ новокрещенныхъ инородцевъ. На основаніи этого слѣдствія тобольскій губернаторъ Долгорукій и митрополитъ Антоній постановили: „помянутыхъ перепроданныхъ новокрещенныхъ инородцевъ учинить свободными и дать свободные паспорта, чтобъ нигдѣ не кабалить и въ неволѣ не держать, а судьяхъ Надворнаго Суда... и по другихъ, кто къ тому дѣлу явились приличны, за неправое вершеніе дѣла доправить 103 р. 50 к. на уплату тѣмъ, кто ку-

пиль новокрещенцевъ и столько же въ пользу новокрещенныхъ, въ награжденіе за причиненное имъ разореніе, да 7 р. 5 к. пошлинъ, всего 221 р. 10 к.“¹⁾).

Такъ относились сибирскія власти къ святому дѣлу схимонаха Ѳедора; не лучше они поступали и съ нимъ самимъ. Петръ Великій въ 1720 году приказалъ тобольскому губернатору выдавать этому преосвященному ежегодную пенсію— 200 р. денегъ и 50 чет. хлѣба, но изъ одного донесенія его видно, что губернаторъ не давалъ ему на пропитаніе ни копѣйки денегъ и ни зерна хлѣба. „И о себѣ прошу призрѣнія, писалъ схимонахъ въ 1724 г. святѣйшему Синоду. Изнемогъ и состарѣлся..., а какъ жить, чѣмъ кормиться въ Сибири, не знаю.... Велѣно мнѣ давать на пропитаніе до кончины моей по 50 ч. муки, да 200 р. денегъ ежегодно, но господинъ губернаторъ отказалъ и живу бѣдно въ такомъ монастырѣ, который не имѣетъ ни одного крестьянина. Было крестьянъ 56 дворовъ и ихъ губернаторъ взялъ на государя, а за тѣхъ крестьянъ велѣно давать въ монастырь жалованье: ржи по 100 ч. на годъ, на церковныя потребы по 50 руб., братіи на одежду по 60 р., да на соль по 30 р., но того уже четвертый годъ ничего не даютъ. Итакъ—ни крестьянъ, ни жалованья“²⁾). Такова была награда этому преосвященному за его великіе подвиги; ему теперь приходилось почти умирать съ голоду, нуждаться въ кускѣ хлѣба! Съ перваго взгляда кажется невѣроятнымъ, чтобы сибирскія власти осмѣливались не исполнять даже грозные указы Петра, тѣмъ не менѣе на дѣлѣ было такъ. Въ Сибири давно привыкли думать, что „до Бога высоко, а да царя далеко“, а потому сибирскіе губернаторы—эти новые сатрапы управляли этимъ отдаленнымъ краемъ точно также, какъ и прежніе воеводы, т. е. „по своему вымотру, или какъ Богъ на душу положитъ“; даже казнь перваго тобольскаго губернатора при Петрѣ Великомъ для нихъ не послужила благимъ урокомъ. Петръ В. указами приказывалъ сибирскимъ губернаторамъ давать новокрещенцамъ разные подарки, но схи-

1) „Опис. докum. и дѣлъ св. Синода, т. IV, № 253.

2) Ibid., т. II, стр. 241.

монахъ Ѳеодоръ въ 1724 г. жаловался, что въ прошломъ году крестилось инородцевъ до 200 человекъ, а тогдашній губернаторъ „на дачу имъ“ ничего не даетъ.

Все это мы говорили къ тому, чтобъ показать, что схимонахъ Ѳеодоръ и заключившись въ тѣсную келью Тюменскаго монастыря ревностно заботился о новокрещенцахъ, объ утверженіи ихъ въ новой вѣрѣ; онъ является ихъ единственнымъ защитникомъ отъ сибирскихъ свѣтскихъ властей, которыя не только грабили новокрещенцевъ, но и совращали ихъ „въ прежнее злочестіе“. Слѣдуетъ также замѣтить, что и послѣ 1720 г. дѣломъ христіанской миссіи въ Сибири по прежнему завѣдывалъ схимонахъ Ѳеодоръ; всѣ указы и распоряженія правительства относительно этого дѣла писались на его имя. Вслѣдствіе старости и дряхлости онъ рѣдко оставлялъ Тюменскій монастырь, но зато подъ его руководствомъ трудились надъ распространеніемъ христіанской вѣры между сибирскими инородцами многіе изъ духовныхъ лицъ, бывшихъ его спутниковъ. Мы были бы неправы, не упомянувъ именъ этихъ скромныхъ тружениковъ: такъ архимандритъ Верхотурскаго монастыря обратилъ въ христіанство язычниковъ и магометанъ тюменскихъ, туринскихъ, верхотурскихъ, талдинскихъ, черемисовъ, чувашей и востяковъ—всего до 2604 души обоюга пола; игуменъ Березовскаго монастыря проповѣдывалъ евангеліе въ березовскомъ уѣздѣ, іеродіаконъ Никодимъ—сургутскимъ и нарымскимъ остякамъ, которые не были крещены во время проповѣдничества въ этихъ мѣстахъ самого схимонаха. Но въ 1726 г. схимонахъ Ѳеодоръ рѣшился предпринять новое путешествіе къ обдорскимъ остякамъ, рассчитывая, что на этотъ разъ его проповѣдь среди обдорянъ будетъ имѣть болѣшій успѣхъ. Это послѣднее путешествіе было настоящимъ торжествомъ схимонаха Ѳеодора: плывя по Иртышу и Оби, ему теперь пріятно было видѣть православныя церкви на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ прежде были магометанскія мечети или языческія кумирни съ безобразными идолами; на пути вездѣ встрѣчали и провожали его новокрещенцы, привѣтствуя своего духовнаго отца и защитника съ любовію и благоговѣніемъ. Такія встрѣчи и проводы были лучшею наградою схимонаху Ѳеодору за его труды и бѣдствія,

которые онъ понесъ во время проповѣди въ тѣхъ мѣстахъ христіанскаго евангелія.

Но у обдорскихъ остяковъ этотъ проповѣдникъ по прежнему не имѣлъ никакого успѣха. Доплывши до первыхъ юртъ обдорянъ, христіанская миссія увидѣла на берегу массу вооруженныхъ язычниковъ, готовыхъ броситься на нее при первыхъ попыткахъ высадиться. Никакія увѣщанія не дѣйствовали на жестокихъ обдорянъ: возбужденные своимъ княземъ Гындиномъ они ругались, стрѣляли изъ луковъ и угрожали перебить всѣхъ миссіонеровъ, если только послѣдніе высадятся на берегъ. Борьба съ упорными язычниками была невозможна и схимонахъ Ѳеодоръ съ грустью въ сердцѣ приказалъ плыть назадъ. Это путешествіе схимонаха Ѳеодора было послѣднимъ: въ слѣдующемъ году, именно 30 мая 1727 г., онъ тихо скончался въ Тюменскомъ монастырѣ. Въ заключеніе считаемъ не лишнимъ привести здѣсь завѣщаніе схимонаха, которое весьма рельефно рисуешь намъ нравственный обликъ этого знаменитаго проповѣдника. „При окончаніи житія моего, симъ завѣтомъ духовнымъ моимъ оканчиваю: кому о мнѣ воля будетъ живота по мнѣ истязовати, инога живота, кромѣ грѣховъ, у меня не остается, а что до келійныхъ вещей, тѣхъ никто да будетъ надѣяться. Что было, все въ строеніе монастырю Тюменскому положилось. Прошу братію, а особно брата и сожителя моего Никодима, не осматривати и не омывати грѣшнаго тѣла моего, токмо облекти въ бѣлую власяницу мою, которую и держу для того, да кафтанъ какой на мя возложить и поясомъ ремненнымъ подпоясати, да рясу китайскую легкую возложить на мя и четки въ руку, на главу куколь. а схиму, собравши, подъ голову положить, а параманомъ закрыти очи и, вынеши въ церковь, послать до преосвященнаго, какъ онъ изволитъ, только прошу его любве архіерейской, чтобъ прочиталъ прощальную молитву надо мною; гробъ готовъ въ палатцѣ, который отъ многаго времени возу съ собою, а могилу выкопать предъ дверьми западными...“¹⁾

Тогдашній сибирскій митрополитъ Антоній въ своихъ доне-

¹⁾ Опис. док. и дѣлъ Св. Синода, т. VII, № 282.

сеніяхъ святѣйшему Синоду писалъ, что схимонахъ Ѳеодоръ до 1727 г. обратилъ въ христіанство болѣе 40 т. сибирскихъ инородцевъ обоого пола и построилъ 37 церквей; также заявлялъ, что „по его преставленіи, новокрещенцевъ для утвержденія въ православіи посѣщать, за неимѣніемъ учителей, не кому, въ чемъ есть не безъ опасенія, чтобъ неутвержденные въ вѣрѣ не отпечетилися своего спасенія...“ Если взять во вниманіе, что схимонаху Ѳеодору приходилось проповѣдывать евангеліе среди почти полудикихъ народовъ и тѣ препятствія, которыя онъ имѣлъ въ своемъ миссіонерскомъ дѣлѣ, то нужно признать, что обращеніе имъ въ христіанство болѣе 40 т. сибирскихъ инородцевъ является колоссальнымъ подвигомъ! Не вина его, что „нива обработанная руками его въ Березовскомъ краѣ, говоритъ Н. Абрамовъ, въ послѣдствіи, безъ новаго удобренія и сѣянія сѣмени Слова Божія, начала заростать, такъ что во многихъ мѣстахъ едва замѣтны стали признаки трудовъ дѣлателя вертограда Христова“. Дѣйствительно опасенія митрополита Антонія, что, послѣ смерти схимонаха Ѳеодора, не найдется въ Сибири учителей для утвержденія новокрещенцевъ въ новой вѣрѣ были не напрасны: ему не нашлось подражателей среди сибирскаго духовенства, а равнымъ образомъ и преемники Петра далеко не съ такимъ вниманіемъ относились къ распространенію христіанства въ Сибири, какъ этотъ великій государь.

П. Буцинскій.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пістаі вооѣмен.

Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1898 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

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

(Продолженіе *).

Г Л А В А II.

Дѣятельность рейнской ультрамонтанской партіи. Партія Гёрреса. Гермесь.

Какъ извѣстно, 7 августа 1814 года обнародована была Пиемъ VII булла *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, которою возстановленъ былъ орденъ іезуитовъ. Въ исторіи развитія духовной власти папы въ текущемъ столѣтіи это есть событіе первой важности. Іезуиты, со времени перваго своего появленія, всегда желали быть и всего чаще, дѣйствительно, бывали душею папской политики,—и церковной, и свѣтской. Скотти, бывшій прежде самъ іезуитомъ, но потомъ возмущенный нехристіанскимъ характеромъ этого ордена и потому оставившій его, прямо говоритъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи *Monarchia solipsorum*, что генераль іезуитскаго ордена есть самый неограниченный монархъ, который выше всѣхъ законовъ ¹⁾. Дѣйствительно, учрежденный первоначально для того, чтобы служить опорой для колебавшагося въ эпоху реформаціи папства, этотъ орденъ очень скоро, если не формально, то во всякомъ случаѣ фактически, поставилъ себя выше самого папы, такъ что началъ направлять всѣ его распоряженія и всю его дѣятель-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 9, 1893 г.

1) *La monarchie des solipses* (Manarchia solipsorum), par. J. C. Scotti, trad. de Restant, Paris 1894, p. 225.

ность согласно своимъ собственнымъ видамъ и намѣреніямъ. А такъ какъ эти виды и намѣренія, по собственному признанію одного генерала іезуитскаго ордена, сводились къ тому, чтобы владѣть и управлять цѣлымъ міромъ ¹⁾, то самъ папа сдѣлался въ рукахъ іезуитовъ не болѣе, какъ орудіемъ и средствомъ для достиженія этой, главной теперь, цѣли ордена. Лучшимъ доказательствомъ такого отношенія іезуитовъ къ папамъ могутъ служить всѣ тѣ случаи изъ исторіи папства, когда члены ордена Лойолы являлись противниками образа дѣйствія нѣкоторыхъ папъ, результатомъ чего бывало то, что они (т. е. іезуиты) или почти насильно склоняли этихъ послѣднихъ къ своей политикѣ ²⁾, или же, если ихъ „непогрѣшимый“ владыка не поддавался на всѣ ихъ увѣщанія и внушенія, то, недолго думая, поканчивали съ нимъ ³⁾.

Если такова была вообще дѣятельность іезуитовъ во всей исторіи папства со времени XVI вѣка, то ничего нѣтъ удивительнаго, что постепенное и систематическое развитіе духовной власти папы въ настоящемъ столѣтіи было прежде всего и преимущественно дѣломъ тѣхъ же іезуитовъ. Возвести папскую непогрѣшимость на степень догмата вѣры было необходимо для осуществленія ихъ завѣтной цѣли—всемірно господствовать, и они всѣми мѣрами начали способствовать развитію ученія о папской непогрѣшимости. При этомъ ультрамонтане являлись для нихъ самыми естественными союзниками, которыми они могли пользоваться тѣмъ удобнѣе, что сторонники ультрамонтанскихъ идей появились уже въ первой четверти нашего столѣтія не только въ тѣхъ странахъ, гдѣ возстановленный іезуитскій орденъ былъ дозволенъ, но и въ тѣхъ, гдѣ онъ былъ запрещенъ.

1) См. *Иезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи*, Ю. Самарина, Москва 1866, стр. 76.

2) Такъ было, напр., въслѣдствіи съ Піемъ IX, который волей-неволей долженъ былъ отказаться отъ своего либерализма и усвоить себѣ съ 1848 года образъ дѣйствія, вполне одобряемый іезуитами.

3) Такъ поступили іезуиты, напр., съ папой Климентом XIV, который въ 1773 году уничтожилъ ихъ орденъ.—Графъ Сэнъ-При (Saint-Priest) въ своемъ сочиненіи *Histoire de la chute des jésuites au XVIII siècle*—очень убѣдительно доказываетъ, что этотъ папа умеръ неестественною смертію, и именно отъ яда, который тайно поднесли ему іезуиты.

И въ Германіи іезуиты не замедлили вступить въ самый тѣсный союзъ съ новою ультрамонтанскою партіею, и въ этомъ именно обстоятельствѣ и заключалась главная причина того, почему этой партіи, лѣтъ черезъ десять спустя, суждено было получить господство въ католической Германіи и мало-по-малу почти совсѣмъ задуть здѣсь дѣятельность умѣренныхъ католиковъ.

Первымъ совѣстнымъ шагомъ іезуитовъ и ультрамонтанъ было основаніе въ Римѣ, въ 1818 году, спеціальнаго учебнаго заведенія для германскаго юношества, которое стало извѣстно подъ именемъ *Collegium Germanicum*. Здѣсь молодые германцы не только воспитывались въ духѣ іезуитскаго ордена, но предъ окончаніемъ курса должны были обязывать себя особеннымъ клятвеннымъ обѣщаніемъ къ тому, что, и по возвращеніи своемъ на родину, они всегда будутъ во всемъ подчиняться генералу ордена ¹⁾. Черезъ это іезуиты постепенно вводили свое вліяніе въ Германіи и такимъ образомъ очень хитро и искусно шли наперекоръ всѣмъ германскимъ правительствамъ, которыя не разрѣшали имъ селиться въ ихъ государствахъ: въ лицѣ воспитанниковъ римской германской коллегіи члены ордена Лойолы, въ сущности, сами снова возвращались въ Германію. Имѣя это въ виду, остается только удивляться недалковидности германскихъ правительствъ, которыя спокойно смотрѣли на то, какъ мало-по-малу эти іезуитскіе воспитанники занимали самыя вліятельныя мѣста въ германской католической церкви. Если-бы эти правительства обратили на это обстоятельство серіозное вниманіе и во-время постарались пресѣчь дальнѣйшій наплывъ въ ихъ государства такихъ учениковъ іезуитскихъ, тогда ультрамонтане не одержали бы вскорѣ побѣды надъ германскими умѣренными католиками. Но такъ какъ наплыву названныхъ „германиковъ“ (т. е. учениковъ *Collegium Germanicum*) не было положено никакихъ преградъ, то очень скоро стали обнаруживаться весьма ясные признаки все болѣе и болѣе возрастающаго ультрамонтанскаго вліянія.

Первымъ такимъ признакомъ можно считать образованіе въ

¹⁾ Friedrich, B. I. S. 197.

Германіи новой ультрамонтанской ассоціаціи,—на этотъ разъ въ *рейнской* провинціи прусскаго королевства. Сравнительно съ баварскимъ ультрамонтанскимъ обществомъ, рейнскіе ультрамонтане имѣли уже то важное преимущество, что въ число ихъ вошли не только многіе „германики“, но и, такъ называемые, *конвертиты* (т. е. лица, открыто сочувствовавшія усиленію въ ихъ отечественной церкви вліянія папы и іезуитовъ). Кромѣ того, рейнскимъ ультрамонтанскимъ дѣятелямъ благопріятствовало и то, что прусское правительство, по странной и, на первый взглядъ, не совсѣмъ понятной расположенности къ Риму, несмотря на то, что оно было протестантскимъ правительствомъ, гораздо благосклоннѣе и охотнѣе отнеслось къ вопросу о заключеніи конкордата съ папой, чѣмъ даже католическое баварское правительство ¹⁾.

Мы имѣли уже случай замѣтить, какъ важны были для ультрамонтанскаго дѣла, такъ называемые, *конкордаты*. Въ общемъ, всѣ они являлись повтореніемъ Наполеоновскаго конкордата 1801 года, хотя въ частныхъ своихъ пунктахъ, конечно, имѣли свои отличительныя особенности. Какъ во Франціи, въ свое время, конкордатъ 1801 года значительно ослабилъ власть епископовъ и, въ ущербъ ея, усилилъ власть самаго папы; такъ и теперь въ Германіи совершилось подобное же: германскія правительства, при заключеніи конкордаатовъ съ куріей, какъ бы совершенно игнорировали мѣстныхъ, германскихъ, епископовъ и вели свои переговоры непосредственно съ Римомъ. Однако такое поведеніе указанныхъ правительствъ по отношенію къ Риму вовсе не означало того, будто у тѣхъ было при этомъ дѣйствительное желаніе всецѣло подчиниться въ церковныхъ дѣлахъ вліянію куріи. Какъ въ свое время Наполеонъ I, такъ и эти правительства лишь настолько готовы

¹⁾ Нѣчто подобное видимъ мы и въ настоящее время въ Германіи. Современное германское правительство совершенно измѣнило антикуріальную политику Бисмарка и не только не стѣсняетъ вліяніе куріи въ Германіи, но даже всячески ему содѣйствуетъ,—конечно, впрочемъ, до известной степени, насколько это выгодно самому правительству. Такое покровительство интересамъ Рима со стороны германскаго правительства можно объяснить тѣмъ, что, какъ это было въ двадцатыхъ годахъ текущаго столѣтія, такъ и теперь это правительство найдетъ найти въ куріи союзника противъ анархистовъ и революціонеровъ.

были допустить усиленіе въ своихъ государствахъ папской власти, насколько это было выгодно для нихъ самихъ. Но, какъ скоро они замѣчали, что представители церкви вмѣшивались въ такія дѣла, которыя близко касались интересовъ государства, и готовы были рѣшать ихъ не въ пользу послѣдняго, то при этомъ и обнаруживались ихъ настоящія отношенія къ папѣ, и начиналась съ нимъ борьба. Такъ именно случилось уже въ 1825 году, т. е. почти непосредственно послѣ заключенія конкордата между Пруссіей и Римомъ. Для насъ интересенъ этотъ фактъ особенно по своимъ ближайшимъ послѣдствіямъ. Недоразумѣніе между обѣими сторонами, заключившими конкордату, произошло по вопросу о смѣшанныхъ бракахъ. Прусское правительство, отчаявшись въ возможности придти къ соглашенію относительно этого вопроса непосредственно съ папой или, вѣрнѣе, съ куріей,—рѣшилось вступить въ переговоры относительно этого дѣла съ мѣстными епископами. При этомъ особенно замѣчательно то обстоятельство, что эти переговоры правительство принуждено было вести *тайно* отъ Рима. Причина такой таинственности заключалась, конечно, въ томъ, что теперь, послѣ заключенія конкордата съ папой помимо епископовъ, прусское правительство какъ будто не рѣшалось идти *открыто* противъ ультрамонтанскаго и іезуитскаго принципа, въ силу котораго власть епископовъ вполне затмевалась властію папы; поэтому и вело оно переговоры съ германскими пререйнскими епископами конфиденціально. Но такое двоедушіе и такой противорѣчивый образъ дѣйствія какъ нельзя болѣе ясно свидѣтельствовалъ о томъ, на какой ложный путь стало правительство при заключеніи конкордата съ папой, минуя мѣстныхъ епископовъ ¹⁾. Быть-можетъ, оно теперь само признавало свою ошибку и сожалѣло о ней, но было уже поздно: необдуманнѣйшій шагъ, повлекшій за собою усиленіе папскаго вліянія, въ ущербъ власти германскаго епископата, былъ уже сдѣланъ;—Рубиконъ былъ уже перейденъ... Оставалось только волей-неволей покориться предъ неизбѣжными послѣдствіями совершенной ошибки.

1) Friedrich, B. I, S. 200—201.

Эти послѣдствія оказались для прусскаго правительства весьма тяжелыми, такъ-какъ подали поводъ къ началу открытой борьбы между нимъ и рейнскою ультрамонтанскою партіею. До извѣстнаго кельнскаго инцидента, когда кельнскій архіепископъ *Дросте-Вишерингъ* (*Droste-Vischering*), вслѣдствіе своего фанатическаго упорства по отношенію къ правительству, былъ арестованъ въ своемъ дворцѣ и отправленъ подъ стражею въ крѣпость Минденъ (20 ноября 1837 года);—эта борьба не отличалась особеннымъ ожесточеніемъ, но съ этого времени она стала разгораться все сильнѣе и сильнѣе. Арестъ кельнскаго архіепископа былъ со стороны прусскаго правительства большою ошибкою, потому что онъ послужилъ сигналомъ къ началу сильнаго волненія католическаго населенія прирейнской области. Арестованный прелатъ являлся въ глазахъ этого населенія мученикомъ за вѣру, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самое дѣло, за которое онъ подвергся гоненію со стороны правительства, получало теперь среди большинства католиковъ той мѣстности, особенно среди простаго народа, значеніе великаго и святаго дѣла. А это было какъ нельзя болѣе въ руку вожакамъ ультрамонтанской партіи: они всячески начали поддерживать въ народѣ такое возбужденное настроеніе, приобретаая въ ряды своей партіи все болѣе и болѣе количество новыхъ членовъ ¹⁾. Кромѣ того, эта партія получила теперь осо-

1) Вотъ какъ описываетъ ультрамонтанскую пропаганду за это время авторъ книжки: *Die Römische Curie im Kampf um ihren Einfluss in Deutschland* (Leipzig, 1838). „Архіепископъ кельнскій“, говоритъ онъ, „составляетъ теперь исключительный предметъ разговора. Кофейни, рестораны и кондитерскія постоянно осаждаются прилежными читателями газетъ. Мѣстная газета испещрена объявленіями „о сочиненіяхъ, написанныхъ по этому поводу. Книжная торговля особенно рекомендуетъ покупателямъ уже вышедшія въ свѣтъ сочиненія этого рода, а также „заранѣе расхваливаютъ тѣ книги подобнаго содержанія, которыя еще только готовятся къ печати. Литографированные портреты архіепископа, изображенія его „на трубахъ и на табакеркахъ особенно способствуютъ успѣшной спекуляціи „торговцевъ города Мюнстера, такъ-что „архіепископскій табакъ“ (*erzbischöflicher „Klaster*) въ скоромъ времени будетъ щекотать десны табако-курителей этого „города. Уже готовится въ одной литографіи изображеніе для завлеченія покупателей, украшенное портретомъ архіепископа, надъ которымъ красуется ангелъ съ ключемъ Ап. Петра и съ папскою тиарой въ рукахъ. Правая нога ангела „опирается на земной шаръ, на поверхности котораго обозначены, въ качествѣ

бенную силу и потому, что, вслѣдствіе того же кѣльнскаго инцидента, она вступила въ довольно тѣсныя сношенія съ ультрамонтанами другихъ странъ, особенно Франціи и Бельгіи. Всѣ эти обстоятельства, понятно, должны были способствовать все большому и большому усиленію духовной власти папы въ Германіи и вмѣстѣ съ тѣмъ вести къ постепенному ослабленію партіи германскихъ умѣренныхъ католиковъ, которые сдѣлались теперь, въ глазахъ почти всего простаго народа католическихъ провинцій Пруссіи, весьма непопулярными и даже чѣмъ-то въ родѣ отступниковъ отъ церкви и сторонниками протестантовъ, какъ въ этомъ настойчиво убѣждали народъ ультрамонтане:

Одновременно съ кѣльнскимъ инцидентомъ, и въ Мюнхенѣ образовался новый ультрамонтанскій кружокъ, но съ характеромъ неодинаковымъ съ прежней (эйхштэтской) баварской партіей и съ ультрамонтанами рейнскими. Это былъ кружокъ, собравшійся около извѣстнаго писателя и ученаго, *Иосифа фонъ-Гёрреса* (von Görres). Члены этого кружка были, по большей части, людьми науки и притомъ, по своему направленію, *романтики*. Какъ таковые, они, подобно всѣмъ ультрамонтанамъ, идеаломъ для католической церкви считали возстановленіе въ ней средневѣковой папской теократіи, но въ то же время они не понимали этой теократіи въ смыслѣ такого абсолютнаго отсутствія въ церкви всякой свободы въ научныхъ изслѣдованіяхъ, какъ понимали ее, напр., эйхштэтскіе, а также и рейнскіе ихъ братья. Вся ихъ забота была направлена главнымъ образомъ лишь къ тому, чтобы, по мѣрѣ возможности, освободить церковь отъ вреднаго гнета на нее со стороны нѣкоторыхъ правительствъ, особенно протестантскихъ. Но, при осуществленіи этой цѣли, они не отличались тѣмъ крайнимъ фанатизмомъ, который составлялъ всегда отличительную черту прочихъ германскихъ ультрамонтанъ. У членовъ кружка Гёрреса было очень много общаго съ членами французской умѣренно-ультрамонтанской партіи Лакордэра и Мопталамбэра, хотя бы уже одно то,

„главныхъ міровыхъ пунктовъ, *Мюнстеръ* (гдѣ Дросте началъ свое епископское „служеніе) и Рави“... (Предисловіе къ указанной книгѣ, стр. IX—X). Вотъ какими средствами возбуждали народъ рейнскіе ультрамонтане!

что и тѣ, и другіе, стараясь дѣлать оппозицію нѣкоторымъ слишкомъ крайнимъ воззрѣніямъ настоящихъ ультрамонтанъ, какъ-бы невольно во многомъ приближались къ воззрѣніямъ умѣренныхъ католиковъ (не ультрамонтанъ). Ниже мы увидимъ, въ чемъ проявлялось такое невольное, какъ-бы „инстинктивное“ приближеніе, напоминающее собою „инстинктивное галликанство“ (gallicanisme instinctif) Лакордэра, Монталамбэра, Дюпанлу и другихъ французскихъ умѣренныхъ ультрамонтанъ.

Для насъ, конечно, существенно интересенъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стояла партія Гёрреса къ общей ультрамонтанской задачѣ,—всячески способствовать подчиненію всей католической церкви *абсолютной* власти папы, и слѣдовательно, какова была ея дѣятельность при осуществленіи этой задачи.

Главная и, можно сказать, отличительная черта этой партіи была та, что въ ея воззрѣніяхъ довольно оригинально совмѣщались два, повидимому, совершенно противоположные взгляда на іезуитовъ и ихъ учениковъ, „германиковъ“. Съ одной стороны, герресіане, несмотря на различіе своей тактики отъ тактики послѣднихъ, относились къ нимъ весьма доброжелательно, такъ-что безпрепятственно допускали ихъ въ Баварію и даже въ самый Мюнхенъ. А съ другой—самъ же Гёрресъ очень ясно высказывался въ своихъ рѣчахъ и сочиненіяхъ противъ нихъ же, называя ихъ „поповствомъ“ (Pfaffheit), а всю ихъ дѣятельность „поповскимъ властолюбіемъ“ (pfäffische Herrschsucht)¹⁾. Въ такомъ странномъ колебаніи во взглядѣ на іезуитовъ проявлялась, конечно, непослѣдовательность Гёрреса и его партіи, а такая непослѣдовательность была, въ свою очередь, признакомъ нѣкоторой слабости этой фракціи германскихъ ультрамонтанъ, сравнительно съ тою ихъ фракціею, въ которой главное значеніе имѣли іезуиты. Хитрые и ловкіе члены ордена Лойолы очень скоро подмѣтили такую слабость своихъ собратьевъ по оружію и не преминули воспользоваться ею въ томъ смыслѣ, чтобы мало-по-малу совершенно подчинить ихъ своему вліянію и чрезъ это сосредотчить въ своихъ рукахъ руководство всѣми ультрамонтанскими махинаціями въ Германіи. Общность

¹⁾ Friedrich, B. I. S. 208.

цѣли, къ которой стремились и герресіане, и іезуиты, была, всего вѣроятнѣе, причиною того, что первые долго не подозрѣвали, какъ послѣдніе постепенно дѣлали ихъ орудіями для осуществленія своихъ собственныхъ, орденскихъ, плановъ. Когда же герресіане спохватились, то было уже поздно: фактически фракція Гёрреса уже не существовала въ германской ультрамонтанской партіи, а была только одна могущественная партія іезуитская... Тогда только рѣшились нѣкоторые, наиболѣе искренніе сторонники Гёрреса, возмущенные такимъ незамѣтнымъ, постепеннымъ порабощеніемъ своей фракціи іезуитамъ, рѣшились отдѣлиться отъ нихъ и составили особенную партію, которая по своему характеру ничѣмъ, въ сущности, не отличалась отъ представителей умѣреннаго (неультрамонтанскаго) католицизма. Впослѣдствіи эта фракція, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, образовала изъ себя новое общество, которое во главѣ извѣстнаго *Дёллингера* (*Döllinger*), открыто возстало противъ ватиканскаго опредѣленія 1870 года и отдѣлилось отъ римской церкви подъ именемъ *старокатоликовъ* (*Altkatholiken*). Впрочемъ, о нихъ у насъ будетъ специальная рѣчь ниже...

Такимъ образомъ и партія Гёрреса, противъ своей воли, значительно способствовала усиленію духовной власти папы въ Германіи: она послужила для іезуитовъ какъ-бы переходною ступеню или, по французскому выраженію, *marche-pied* для того, чтобы еще болѣе сплотить и чрезъ то усилить ряды ультрамонтанскихъ борцовъ (потому-что лишь сравнительное, хотя и лучшее, меньшинство изъ числа герресіанъ сдѣлалось впослѣдствіи старокатоликами; остальные же вошли въ ультрамонтанскіе ряды).

Впрочемъ, и представители умѣреннаго католицизма за все это время не оставались въ бездѣйствіи. Главнымъ ихъ представителемъ явился теперь боннскій профессоръ *Гермесъ* (*Hermes*), который основалъ цѣлую богословскую школу въ германской католической церкви, и съ которымъ ультрамонтанамъ было не такъ легко бороться какъ съ галликанами. Основнымъ воззрѣніемъ гермесіанской школы была мысль, которую отстаивалъ и Вессенбергъ,— что истина не боится никакихъ истинно научныхъ изслѣдованій, и что поэтому богословская наука не

должна пренебрегать нѣкоторою свободою, хотя и въ предѣлахъ церковнаго преданія, а потому и не протестантскою. Мы уже сказали, что такого рода воззрѣніе казалось ультрамонтанамъ полураціоналистическимъ. Этимъ и объясняется, почему гермесіанская школа сдѣлалась особенно ненавистною іезуитамъ и другимъ послѣдовательнымъ ультрамонтанамъ. Результатомъ этой ненависти было то, что въ 1835 году папа Григорій XVI обнародовалъ отъ 26 сентября бреве, въ которомъ осудилъ Гермеса, какъ еретика, а сочиненія его предалъ анаѳемѣ.

Это осужденіе и эта анаѳема, которымъ подвергся человѣкъ, искренно преданный своей церкви, есть фактъ очень характерный въ исторіи католической церкви текущаго столѣтія. Въ виду этого, считаемъ не излишнимъ остановиться на немъ и нѣсколько объяснить его.

Самъ Гермесъ, а за нимъ и всѣ представители его школы, вполне основательно вооружались противъ той мысли ультрамонтанской богословской школы *традиціоналистовъ*, будто религіозныя истины достаточно усвоить внѣшнимъ только образомъ, какъ-бы чисто *механически*, т. е. единственно въ силу довѣрія къ авторитету. Въ противоположность такому воззрѣнію, гермесіане держались того убѣжденія, что религія должна сдѣлаться *внутреннимъ достояніемъ* человѣка, и что, въ виду этого, нельзя ограничиваться однимъ внѣшнимъ ея усвоеніемъ. Они твердо и открыто заявляли, что въ дѣлѣ религіознаго образованія никакъ нельзя довольствоваться однимъ сухимъ и холоднымъ признаніемъ той или другой религіозной истины, но что необходимо при этомъ и свободное, со стороны человѣка, участіе и вполне сознательное отношеніе къ воспринимаемымъ истинамъ. Это требованіе было такъ законно и естественно, что только фанатически ослѣпленная школа традиціоналистовъ и вообще іезуитовъ могла считать католическихъ ученыхъ, выражавшихъ такое требованіе, *философскими полу-меланіанами* и даже еретиками. Гораздо вѣрнѣе было-бы упрекнуть самихъ традиціоналистовъ въ противоположной крайности,—въ нѣкоторомъ *философскомъ августинизмѣ*, такъ какъ они слишкомъ мало придавали значенія въ дѣлѣ усвоенія ре-

лиговныхъ истинъ законнымъ требованіямъ разумно-свободной природы человѣка ¹⁾).

Если точнѣ опредѣлять сущность борьбы ультрамонтанской партіи противъ гермесіанъ, то можно съ полнымъ основаніемъ сказать, что это была борьба между сторонниками старой, *схоластической*, богословской науки и поборниками истинно научнаго метода въ богословіи. Впрочемъ, нельзя сказать, что ревнуя о возстановленіи въ германскихъ католическихъ школахъ схоластическаго метода, іезуиты и вообще ультрамонтане вполнѣ правильно смотрѣли и на самую схоластическую науку. Строго говоря, идеаль послѣдней далеко не совпадалъ съ идеаломъ защитниковъ папской непогрѣшимости въ текущемъ столѣтіи. Достаточно припомнить хотя-бы такихъ корифеевъ схоластической науки, каковыми были Ансельмъ Кентерберійскій и Тома Аквинать, чтобы убѣдиться, что схоластика (конечно, въ своихъ *лучшихъ* представителяхъ) не чуждалась философіи въ области богословія, но, напротивъ, всегда почти поставляла своимъ идеаломъ ту мысль, что философія есть *прислужница* (*ancilla*) богословія. А такой идеаль, собственно говоря, насколько не противорѣчилъ и идеалу гермесіанъ, такъ какъ и они всегда подчиняли въ своихъ изслѣдованіяхъ философію богословію, придавая первой не болѣе, какъ лишь *служебное* значеніе по отношенію къ послѣднему. Скажемъ даже болѣе: картезіанская философія, которая составляла любимый предметъ изученія и галликанскихъ богослововъ, и гермесіанъ,— была, въ сущности, во многомъ сродною съ Ансельмовой философіей ²⁾. Итакъ, что касается, собственно, вопроса о правахъ разума въ области богословія, то *принципально* гермесіане не расходились съ схоластиками. Все различіе между тѣми и другими заключалось лишь *въ методъ* примѣненія философіи къ религіи, подобно тому, какъ различалась по методу философія Декарта отъ философіи Ансельма. Іезуиты

¹⁾ См. уже цитованное нами выше сочиненіе: «La tradition et les sémi-pélagiens de la philosophie»..., *Ventura de Raulica*.

²⁾ Припомнимъ хотя-бы онтологическое доказательство бытія Божія у Ансельма и такое же доказательство у Декарта, хотя у послѣдняго оно получило новую постановку и новое развитіе.

и новые ультрамонтане, не понимая или не желая понять, что основные идеалы схоластики и гермесіанской школы были, въ сущности, одни и тѣже, напали на гермесіанъ, собственно, за ихъ методъ, различный отъ метода схоластическаго. Имѣя въ виду основную свою цѣль,—всячески способствовать возстановленію въ нынѣшнемъ столѣтіи прежняго, *среднеэко-*
ваго, величія папской власти, іезуиты и ультрамонтане, естественно, должны были опасаться того метода, который вводилъ въ преподаваніе богословія Гермесъ, и который, какъ они не безъ основанія опасались, рано или поздно могъ привести къ подрыву любимаго ихъ ученія о папской непогрѣшимости. Вотъ гдѣ настоящая причина той ненависти, съ какою отнеслись они къ Гермесу и его послѣдователямъ, а также и того, почему папа предалъ самого Гермеса и его сочиненія анаемѣ.

Послѣдствія осужденія этого представителя умѣреннаго католицизма были самыя прискорбныя для германской католической науки. Хотя въ то время многіе ученики Гермеса уже сдѣлались сами видными дѣятелями среди представителей духовенства и католическихъ ученыхъ (какъ, напр., *Мѣлеръ*), однако, находясь подъ страхомъ папскаго отлученія, они не дерзали открыто распространять возрѣнія своего учителя. А чрезъ это іезуиты получали полную возможность безпрепятственно работать надъ дѣломъ подчиненія германской католической церкви своему вліянію.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

Къ вопросу о падшихъ въ римской и сѣверо-африканской церквахъ въ 3 вѣкѣ.

(Окончаніе *).

Первою жертвою гоненія Декія въ Римской церкви былъ еп. римскій, Фабіанъ, замученный въ двадцатыхъ числахъ января 250 года, и кафедра его оставалась праздною, вѣроятно, вслѣдствіе гоненія до іюня слѣдующаго года, когда избранъ былъ Корнелій. Быть можетъ управление церковью на время было поручено коллегіи пресвитеровъ, которую составляли Моисей, Максимъ и др. Моисей былъ особенно авторитетнымъ пресвитеромъ въ этой коллегіи ¹⁾. Вскорѣ послѣ мученичества епископа были заключены въ темницу пресвитеры Моисей и Максимъ ²⁾, діаконъ Никостратъ, а равно Урбанъ, Сидоній и Целеринъ. Во все почти одиннадцатимѣсячное заключеніе въ темницѣ, до самой своей смерти въ узахъ, пресвитеръ Моисей стоялъ во главѣ церковнаго управления. И въ Римѣ, какъ и въ Карфагенѣ, оказалось немало падшихъ. А такъ какъ Декіево гоненіе направлялось по преимуществу противъ духовенства, то, къ величайшему огорченію христіанъ, не было недостатка въ падшихъ въ рядахъ его, какъ это было и въ Карфагенѣ ³⁾.

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 8, за 1899 г.

¹⁾ Въ письмахъ Кипріана онъ постоянно занимаетъ первое мѣсто, а впослѣдствіи Корнелій сообщаетъ Фабію антиохійскому, что Моисей отлучилъ Новата съ пятью другими пресвитерами отъ церковнаго общенія (Euseb. *Histor. Eccl.* VII, 48). Это онъ могъ сдѣлать, конечно, какъ старѣйшій и авторитетѣйшій пресвитеръ.

²⁾ Liber de lapsis.

³⁾ Epist. Cypr. 40.

При такихъ обстоятельствахъ въ римской церкви, подобно сѣверо-африканской, долженъ былъ возникнуть вопросъ о падшихъ еще во время гоненія. Объ этомъ мы узнаемъ изъ переписки, какая велась въ это время по вопросу о падшихъ между Римомъ и Африкою. Главными участниками въ этой перепискѣ были знаменитый Кипріанъ и римскій пресвитеръ Новаціанъ ¹⁾).

Сужденіе римскаго клира по вопросу о падшихъ прежде всего находимъ въ томъ письмѣ его къ кареагенскому духовенству, въ которомъ онъ высказываетъ свое неудовольствіе на удаленіе изъ города Кипріана въ годину тяжкихъ бѣдствій его церкви ²⁾. „Падшихъ, писало римское духовенство, мы не оставляемъ внѣ общенія, чтобы они не сдѣлались еще худшими, но убѣждаемъ ихъ къ покаянію“. При этомъ оно предлагаетъ такую же снисходительность къ падшимъ и кареагенскому клиру, предлагаетъ, вѣроятно, потому, что въ Африкѣ, гдѣ предъ этимъ господствовали монтанистическія идеи, навсегда исключали изъ церкви совершившихъ смертныя грѣхи.

Итакъ въ первое время гоненія римскій клиръ довольно опредѣленно высказывается по вопросу о падшихъ въ снисходительномъ смыслѣ: падшихъ должно принимать въ общеніе послѣ совершенія ими покаянія. Въ объясненіе такой снисходительности слѣдуетъ сдѣлать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній.

Римская церковь, какъ и вообще вся западная церковь, съ самаго начала была уже расположена къ ригоризму. Ригоризмъ римской церкви значительно упрочился въ ней вслѣдствіе проникновенія въ ея нѣдра монтанистическихъ идей, которыхъ она была не чужда. Она учила, что церковь должна быть обществомъ однихъ только святыхъ, а потому всякій смертный грѣхъ, какъ-то: идолослуженіе, блудодѣяніе и т. п., допущенный однимъ какимъ-либо членомъ церкви, можетъ помрачить святость самой церкви. Поэтому церковь, чтобы соблюсти святость свою,

¹⁾ Новаціана несомнѣнно можно считать авторомъ важнѣйшаго по крайней мѣрѣ письма, писаннаго Кипріану отъ римскаго клира (31).

²⁾ Письмо это начинается собою рядъ тѣхъ писемъ римскаго клира къ африканской церкви, которыя въ свое время такъ много помогли Кипріану въ его борьбѣ съ врагами.

необходимо должна исключить изъ своей среды тяжкихъ грѣшниковъ, наложивъ на нихъ покаяніе на всю жизнь и предоставивъ право прощенія грѣховъ ихъ Богу, Который одинъ можетъ простить ихъ. Такимъ образомъ римская церковь была уже готова склониться къ признанію монтанизма съ тѣхъ поръ, какъ исповѣдникъ Праксей, прибывшій съ Востока въ Римъ (193 г.), достигъ того, что объявили недѣйствительными „граммоты мира“. Но съ этого времени здѣсь начало входитъ въ силу противоположное направленіе. Пресвитеръ Каіи писалъ противъ монтанистовъ, а епископъ Зефиринъ (202—219) настаивалъ на снисходительности въ дисциплинѣ, что выразилось въ томъ, что давалъ миръ прелюбодѣямъ и др. подъ условіемъ покаянія. При слѣдующемъ же папѣ Калликстѣ (219—222) церковная дисциплина до того была ослаблена, что даже нуждалась въ нѣкоторомъ сдерживающемъ вліяніи: Калликстъ стоялъ за троеженство, утверждалъ невозможность низложенія епископа, даже если онъ совершитъ смертный грѣхъ. Начавшая въ то время распространяться даже шаткость покаянной дисциплины до нѣкотораго времени была сдерживаема вліяніемъ пресвитера Ипполита, который при своей аскетической натурѣ, стремившейся къ осуществленію высшихъ христіанскихъ идеаловъ, при строгости къ себѣ и другимъ, не хотѣвшей знать никакихъ сдѣлокъ съ жизнью, былъ представителемъ строгой церковной партіи, державшейся древняго строгаго направленія во взглядѣ на дисциплину, каковое стремленіе несомнѣнно существовало въ римской церкви и до этого времени. Когда же шаткость покаянной дисциплины при Калликстѣ, который принадлежалъ по своей практической натурѣ къ господствовавшей въ то время легкой въ своихъ воззрѣніяхъ на дисциплину партіи, стала вести, по убѣжденію Ипполита, къ искаженію нравственныхъ христіанскихъ началъ, то послѣдній счелъ своимъ долгомъ отдѣлиться отъ своего епископа, іерархическіе принципы котораго казались ему слишкомъ соблазнительными, сталъ во главѣ партіи оппозиціонной официально признанному римскому папѣ—Калликсту и такимъ образомъ сдѣлался антипапою. При всемъ томъ жизнь дѣлала свое дѣло, и смягченная дисциплина Калликста, какъ болѣе соответствовавшая требованіямъ времени

и духу христіанской снисходительности, одержала верхъ надъ строгостью Ипполита. Протестъ этого послѣдняго долженъ былъ значительно ослабѣть, въ особенности когда римскій епископскій престолъ былъ занятъ послѣ Калликста такимъ человѣкомъ, какъ Фабіанъ, который, по преданію, избранъ былъ во епископа особеннымъ указаніемъ свыше и съ достоинствомъ управлялъ въ теченіе 14 лѣтъ (236—250) ¹⁾. Къ половинѣ 3-го вѣка, ко времени новаціанскаго движенія, въ Римѣ еще были личности, придерживавшіяся воззрѣній Ипполита, но не видно, чтобы оставалась какая нибудь особенная партія Ипполитова.

Послѣ этихъ предварительныхъ соображеній открывается, почему въ первое время гоненія Декія римскій клиръ высказываетъ довольно снисходительное требованіе къ падшимъ: это было результатомъ смягченія дисциплины при Калликстѣ, которое къ разсматриваемому времени въ Римѣ уже значительно упрочилось. Не будь этого, о воссоединеніи падшихъ послѣ совершенія ими покаянія, на чемъ настаивало въ то время римское духовенство,—не могло быть и рѣчи.

Въ письмѣ Кипріяна къ римскимъ пресвитерамъ и діаконамъ ²⁾, гдѣ онъ оправдывается предъ римскою церковью въ своемъ удаленіи изъ Каррагена во время гоненія, между прочимъ предлагаются имъ римской церкви распоряженія его касательно падшихъ, изъ-за которыхъ (распоряженій) онъ такъ часто подвергался нападкамъ со стороны своихъ враговъ. По распоряженію Кипріяна, падшій, даже при ходатайствѣ за него мучениковъ, можетъ быть принятъ въ общеніе только „пока“, хотя-бы онъ находился въ смертной опасности; между тѣмъ его противники принимали падшихъ даже безъ предварительнаго покаянія, лишь бы за нихъ было ходатайство мучениковъ. Какъ поступить съ остальными падшими не подверженными опасной болѣзни—это Кипріянъ думаетъ рѣшить на соборѣ по окончаніи гоненія.

Римское духовенство въ своемъ официальномъ письмѣ ³⁾

¹⁾ Evseb. VI, IX.

²⁾ Epist. 14. ср. 22.

³⁾ Epist. 31.

къ Кипріану, составленномъ послѣ совѣщаній по вопросу о падшихъ на римскомъ соборѣ, состоявшемъ изъ епископовъ какъ ближайшихъ къ Риму, такъ и отдаленныхъ городовъ, — соглашается съ постановленіями Кипріана относительно падшихъ, называя его строгость не выдумкою, а старую вѣрую, старую дисциплиною. Оно увѣдомляетъ Кипріана о римскомъ соборномъ опредѣленіи, по которому падшимъ опасно большимъ слѣдуетъ давать миръ, а падшихъ, остававшихся до этого времени здоровыми, убѣждать къ постояннымъ молитвамъ, слезамъ, терпѣливому ожиданію мира и памятовать столько же о милосердіи Божиемъ, сколько и о правосудіи. Впрочемъ, продолжаетъ римскій клиръ, до избранія новаго епископа на соборѣ ничего другого оффиціально не постановили, кромѣ того, что, по возвращеніи мира всей церкви, положили созвать болѣе многочисленный соборъ для окончательнаго разсужденія о дѣлѣ падшихъ. Собраннымъ на соборѣ епископамъ казалось нужнымъ, чтобы то, что сдѣлано многими, было разсмотрѣно также многими, чтобы составилось общее мнѣніе; опредѣленіе не можетъ считаться безспорнымъ, если не опирается на согласіе многихъ.

Въ такомъ же родѣ римское духовенство высказывается по вопросу о падшихъ и въ другихъ своихъ менѣ оффиціальныхъ письмахъ къ карфагенскому епископу. Такъ Моисей, Максимъ, Никостратъ, Руфинъ и др. исповѣдники въ письмѣ къ „папѣ“ Кипріану одобряютъ образъ дѣйствія „своего брата“ Кипріана въ отношеніи къ тѣмъ, которые настаиваютъ на безусловномъ возстановленіи падшихъ и высказываются снова за то, что каждый актъ паденія должно обслѣдовать весьма осторожно и что онъ нуждается въ совмѣстномъ обсужденіи епископовъ, пресвитеровъ, діаконовъ, исповѣдниковъ и даже мирянъ.

Нельзя не видѣть изъ приведенныхъ писемъ римскаго клира нѣкотораго отступленія отъ той снисходительности къ падшимъ, за которую онъ ратовалъ на первыхъ порахъ. Сначала, какъ мы видѣли, римское духовенство въ письмѣ своемъ къ карфагенскому клиру положительно высказывается за то, что падшихъ должно снова принимать послѣ предварительнаго покаянія, убѣждая и его поступать точно такъ-же; теперь же, послѣ

письма Кипріана, оно соглашается съ распоряженіями этого послѣдняго касательно падшихъ, слѣдовательно беретъ назадъ свое прежнее мнѣніе по этому предмету. Быть можетъ римскій клиръ нѣсколько измѣнилъ своей прежней снисходительности вслѣдствіе замѣченной имъ благоразумной осмотрительности и осторожности, какія наблюдалъ Кипріанъ въ своихъ отношеніяхъ къ падшимъ и какихъ не доставало у него самого. Вѣроятно также на это имѣло вліяніе и прогрессивно увеличивавшееся съ каждымъ днемъ количество падшихъ, которое ясно могло указывать на то обстоятельство, что покаянная дисциплина (какая дѣйствовала въ то время) нѣсколько слаба, такъ что страхомъ наказанія не можетъ удержать человѣка отъ паденія, и что слѣдовательно она нуждается въ нѣкоторой сдерживающей силѣ строгости. Однако изъ тѣхъ же писемъ римскаго духовенства видно и то, что оно, отступая отъ первоначальной своей снисходительности, соглашается съ требованіями Кипріана въ отношеніи къ падшимъ осторожно и какъ бы нерѣшительно. Вполнѣ согласнымъ съ Кипріаномъ по данному вопросу оно обѣщаетъ быть только съ избраніемъ епископа и послѣ соборнаго разсужденія объ этомъ дѣлѣ.

Такимъ образомъ вопросъ о падшихъ еще во время гоненія близился къ своему рѣшенію въ духѣ Кипріана. Не доставало только епископа, который бы созвалъ соборъ для сообщенія этому рѣшенію окончательной формы и официально-обязательнаго значенія. Но къ половинѣ третьяго вѣка въ Римѣ, какъ извѣстно, еще были лица, державшіяся древнихъ строгихъ воззрѣній, изъ за которыхъ такъ горячо боролся въ свое время Ипполитъ. Лица эти могли быть недовольны выработаннымъ церковью еще во время гоненія рѣшеніемъ вопроса о падшихъ, заключавшемъ въ себѣ немало снисходительности. Открывалась такимъ образомъ нужда и этихъ лицъ привести къ сознанію вѣрности указаннаго рѣшенія вопроса о падшихъ. Цѣль эта была достигнута, благодаря наступившему новаціанскому движенію.

Въ новаціанствѣ повторилось тоже самое, что случилось при Калликстѣ. Тогда пресвитеръ Ипполитъ, отдѣлившись отъ церкви, сталъ во главѣ партіи, не сочувствовавшей Калликсту и сдѣлался антипапою, потому что церковная дисциплина казалась

ему слишкомъ слабою. Это же мы замѣчаемъ и при избраніи Корнелія въ епископы, по окончаніи Декіева гоненія. Пресвитеръ Новаціанъ воспротивился его избранію, отдѣлился отъ церкви и епископа, обличая его въ излишней снисходительности къ падшимъ. Но если Ипполитъ въ протестѣ своемъ противъ Калликста дѣйствовалъ совершенно искренно; порицая іерархическіе принципы Калликста, дѣлалъ это потому, что его принципы казались ему на самомъ дѣлѣ предосудительными, такъ что по совѣсти не могъ онъ продолжать общенія съ епископомъ,—если, повторяемъ, таковъ былъ протестъ Ипполита, то далеко не изъ такихъ побужденій исходило движеніе новаціанское. Нравственная сторона этого движенія не безукоризненна; въ немъ къ борьбѣ за нравственно-дисциплинарныя идеи примѣшивались—интриги и страсти. Изъ этой особенности новаціанскаго движенія вытекаетъ и другая особенность, рѣзко различающая его отъ протеста Ипполита. Послѣдній въ своемъ протестѣ противъ слабости церковной дисциплины не доходилъ до тѣхъ крайностей ригоризма, переходящаго въ сектантство, до какихъ дошелъ Новаціанъ, вставая противъ снисходительности Корнелія къ падшимъ. Уступая Ипполиту въ обширности и основательности научно-богословскаго образованія и не чувствуя подъ собою твердой церковной почвы, на которой всегда старался держаться Ипполитъ, Новаціанъ, при всемъ этомъ—не безупречный въ нравственномъ отношеніи, не имѣлъ при себѣ надежныхъ средствъ, которыя бы предохранили его отъ схизматическихъ стремленій, какъ предохраняли они Ипполита.

Извѣстно, что новаціанское движеніе связано съ избраніемъ Корнелія въ епископы. Вѣроятно знаменитый пресвитеръ Моисей, стоявшій почти во все время гоненія во главѣ временнаго управленія церковнаго, имѣлъ всѣ права на преемство Фабіану. Вѣроятно и вся коллегія пресвитеровъ вмѣстѣ съ самымъ Новаціаномъ смотрѣла на него какъ на достойнаго преемника замученному епископу. Но Моисей умеръ, какъ исповѣдникъ, и Новаціанъ, кажется, увидѣлъ въ этомъ благоприятный случай сдѣлаться главою римской церкви. Пресвитеръ Новаціанъ издавна пользовался въ Римѣ дурною репутаціей; у многихъ онъ

слылъ за крайне честолюбиваго и двоедушнаго человѣка ¹⁾. Но, съ другой стороны, это былъ человѣкъ, выдававшійся между всѣми пресвитерами римской церкви своимъ краснорѣчіемъ и философскою эрудиціей. Кипріанъ говорилъ о Новаціанѣ, что „онъ гордился своимъ краснорѣчіемъ и философіею и болѣе руководился строгостью человѣческой философіи, чѣмъ снисходительностью христіанской мудрости“. Неудивительно поэтому, что, пока мѣсто епископа оставалось вакантнымъ, онъ могъ составить себѣ въ Римѣ партію, при помощи которой надѣялся взойти на римскій престолъ послѣ смерти Моисея, предполагаемаго преемника Фабіана. Однако надеждѣ его не суждено было осуществиться: въ іюнѣ 251 года на римскую кафедру законно былъ избранъ и въ присутствіи 16 епископовъ рукоположенъ пресвитеръ Корнелій, извѣстный своимъ благочестіемъ и принадлежавшій, вѣроятно, къ древнему аристократическому роду Корнеліевъ. При всемъ томъ Новаціанъ былъ настолько честолюбивъ, и партія его, какъ кажется, была такъ велика, что онъ рѣшился оспаривать у Корнелія епископскій престолъ. Въ этомъ случаѣ вполне раскрывается его двоедушіе. Новаціанъ, какъ замѣтили мы, былъ составителемъ письма, въ которомъ римскій клиръ увѣдомлялъ Кипріана объ опредѣленіи римскаго собора давать падшимъ разрѣшеніе, въ случаѣ опасной болѣзни, а рѣшеніе о другихъ падшихъ отложить до собора. Слѣдовательно предъ избраніемъ Корнелія, когда Новаціанъ питалъ надежду на занятіе римской кафедры, онъ дѣйствовалъ за одно со всѣмъ римскимъ духовенствомъ въ отношеніи къ падшимъ,—соглашался съ мыслию, что падшіе не должны навсегда быть отлучены отъ церковнаго общенія. Съ избраніемъ же Корнелія, когда надежда Новаціана оказалась тщетною, онъ измѣняетъ своему прежнему взгляду на вопросъ о падшихъ и начинаетъ высказываться за другой совершенно противоположный взглядъ, которымъ и пользуется при оспариваніи у Корнелія епископской власти. Ссылаясь на древнюю строгость къ падшимъ, онъ сталъ учить, что хотя падшіе, въ виду ихъ раскаянія, и могутъ получить прощеніе отъ Бога,

¹⁾ Evseb. VI, 43.

а потому должны быть убѣждаемы къ покаянію, тѣмъ не менѣе церковь не имѣетъ никакой власти давать имъ разрѣшеніе и должна отлучать ихъ навсегда отъ общенія, потому что общеніе съ такими людьми затемнить и святость церкви ¹⁾. Новаціанъ думалъ, будто бы падшіе не могутъ загладить вины своей даже выполненіемъ всѣхъ условій искренняго обращенія и полнаго покаянія ²⁾. Выходя изъ такого взгляда на вопросъ о падшихъ, онъ началъ отвергать законность мысли Корнелія, обвинялъ его въ общеніи съ падшими и въ томъ, что будто бы во время гоненія онъ оказался либеллятикомъ и т. д. Сначала весь успѣхъ Новаціана ограничился соблазномъ только немногихъ легковѣрныхъ людей, но скоро дѣло приняло другой оборотъ. Къ партіи его присталъ Новатъ, который прежде въ Карфагенѣ проповѣдывалъ совершенно противоположное новаціанскому ригоризму. Какъ человѣкъ оппозиціи, Новатъ, мѣняя свои воззрѣнія, не имѣлъ никакихъ другихъ причинъ, кромѣ желанія тѣмъ или другимъ способомъ подорвать власть настоящаго епископа. Надѣясь имѣть больше успѣха въ обществѣ Новаціана, онъ оставилъ прежній свой расколъ и обратился къ новому. Если вѣрно то, что Новатъ вмѣстѣ съ пятью своими товарищами, изгнанными изъ Африки, не могъ и въ Римѣ добиться никакого общенія во время гоненія при пресвитерѣ Моисеѣ, то становится еще понятнѣе, какъ онъ могъ пристать къ оппозиціи Новаціана. Являясь строгими ревнителями чистоты церкви, выступающими за сохраненіе древнихъ правилъ благочинія, и владея къ тому же хорошимъ даромъ слова, Новаціанъ и Новатъ успѣли привлечь на свою сторону болѣе знатныхъ членовъ римскаго духовенства, пресвитеровъ — исповѣдниковъ Максима, Целерина и др. Примѣръ исповѣдниковъ, которые приняли строгія правила Новаціана, доставилъ ему много приверженцевъ среди простыхъ христіанъ, отказавшихся отъ общенія съ Корнеліемъ. Переходъ исповѣдниковъ на сторону Новаціана въ особенности станетъ понятнымъ, если припомнить, что ко времени Новаціанскаго движенія въ Римѣ еще были лица, дер-

¹⁾ Epist. Cyr. 55.

²⁾ Evseb. IV, 43.

жавшіяся строгихъ воззрѣній Ипполита, въ рядахъ которыхъ исповѣдники, быть можетъ, считали и себя. Эти исповѣдники, да еще лица, продолжавшія до сего времени томиться въ темничномъ заключеніи и чрезъ то не имѣвшія возможности быть непосредственными очевидцами новаціанскаго движенія и знать настоящее его значеніе, вѣроятно считали это движеніе возобновленіемъ Ипполитовой борьбы за нравственно-дисциплинарныя начала и потому отстали отъ Корнелія, который придерживался, по ихъ мнѣнію, слишкомъ снисходительной дисциплины, и сдѣлались сторонниками Новаціана.

Ободренные такимъ успѣхомъ Новаціанъ и Новать смѣло пошли дальше; они призвали въ Римъ изъ нѣкоторыхъ провинцій Италіи трехъ епископовъ, которые, пробравшись въ Римъ подъ ложнымъ предлогомъ вмѣстѣ съ прочими епископами заваяться умиротвореніемъ возникшихъ тамъ раздоровъ, рукоположили Новаціана въ четыре часа вечера въ епископа римскаго. Корнелій, описывая это событіе въ письмѣ къ Фабію антиохійскому ¹⁾, старается представить его въ самыхъ темныхъ краскахъ,—что будто-бы епископы, рукоположившіе Новаціана, были люди самые простые и неученые, привлечены въ Римъ хитростью и обманомъ и, будучи предварительно напоены до пьяна, въ такомъ состояніи рукоположили его, отчего ихъ рукоположеніе мнимое и вынужденное. Не легко вѣрится такому описанію указаннаго событія. Такъ, напр., то обстоятельство, что епископы совершили посвященіе въ пьяномъ видѣ, и потому посвященіе ихъ только мнимое,—на первый же взглядъ представляется клеветою, вышедшею изъ противнаго лагеря. Быть можетъ вечернее время, въ которое происходило посвященіе, подало поводъ къ такой клеветѣ. Почему не предположить, что эти епископы, проникнутые, подобно указаннымъ исповѣдникамъ, сочувствіемъ къ воззрѣніямъ Ипполита, могли дѣйствовать не по прельщенію или какой либо слабости, а по искреннему убѣжденію въ правотѣ протеста Новаціана?

Какъ бы то ни было на римской каедрѣ вдругъ явилось два епископа. Корнелій тотчасъ-же по рукоположеніи своемъ на-

¹⁾ Evseb. VI, 43.

чалъ увѣдомлять объ этомъ чрезъ посланія великія церкви— карфагенскую, александрійскую, антиохійскую. Таковъ былъ тогда обычай въ особенности для главныхъ церквей. На это Корнелій вынуждался и особымъ обстоятельствомъ: въ виду оспариванія у него епископской катедры ему нужно было доказывать законность своего избранія предъ другими церквами и просить себѣ ихъ общенія. По примѣру Корнелія и Новаціанъ началъ писать къ представителямъ знаменитѣйшихъ церквей, желая склонить ихъ на свою сторону. Фабій антиохійскій на нѣкоторое время увлекся было новаціанствомъ и уже готовъ былъ признать Новаціана законнымъ епископомъ Рима, но вскорѣ умеръ, не предпринявъ никакихъ рѣшительныхъ мѣръ ¹⁾. Дѣло въ томъ, что въ своемъ посланіи къ Фабію Корнелій старался представить Новаціана и его дѣло въ самыхъ мрачныхъ чертахъ ²⁾, вслѣдствіе чего его убѣжденія мало подѣйствовали на Фабія, который, по отдаленности своей епархіи отъ Рима, не могъ достовѣрно знать подробностей всего, что тамъ происходило. Это посланіе Корнелія противъ своего соперника написано такъ запальчиво и страстно, что мало кого могло расположить въ его пользу. Наконецъ самая строгость, на которой настаивалъ не первый и не одинъ Новаціанъ, могла произвести благопріятное впечатлѣніе на Фабія, не знавшаго чѣмъ мотивировалась и до чего доходила эта строгость. За Фабіемъ антиохійскимъ и другіе епископы Востока, Малой Азіи, Палестины и пр., обманутые клеветами Новаціана, приняли его сторону и склонились къ новаціанству. Успѣшное посольство Новаціана къ Фабію безъ сомнѣнія могло ободрить Новаціана въ его оппозиціи противъ Корнелія, а его сторонниковъ убѣдить въ законности этой оппозиціи.

Но если посланіе Новаціана къ антиохійской церкви сопровождалось успѣхомъ, то далеко нельзя сказать этого о его посланіяхъ въ другія церкви.

Письмо его къ Діонисію александрійскому не могло быть успѣшнымъ уже потому, что Діонисій не раздѣлялъ новаціан-

¹⁾ Evseb. VI, 44.

²⁾ Evseb. VII, 43.

скаго ригоризма къ падшимъ. Въ церкви александрійской, какъ и вездѣ почти, были также падшіе, и епископъ ея оказывалъ имъ полную снисходительность, если приносили покаяніе. Съ уваженіемъ относился онъ даже къ исповѣдническимъ грамотамъ мира. Письмо Новаціана къ Діонисію было, повидимому, апологіей, представляющей, что онъ вынужденъ былъ принять епископство по настоянію братіи. Однако епископъ Александріи не поддастся обману, чувствуя здѣсь фальшь, и потому отвѣчалъ, что если Новаціанъ принялъ епископство противъ своего желанія, то онъ можетъ доказать свое чистосердечіе и правоту, отказавшись отъ всякаго соперничества съ Корнеліемъ, и долженъ принять на себя дѣло прекращенія безпорядковъ, раздирающихъ церковь Божию, и убѣдить братію возвратиться въ единеніе церкви ¹⁾. Несомнѣнно, что подозрительное отношеніе Діонисія къ протесту Новаціана противъ Корнелія не могло не ослабить его энергіи и не бросить на агитатора нѣкоторой тѣни въ глазахъ римскихъ его приверженцевъ.

Еще менѣе, конечно, Новаціанъ могъ рассчитывать на успѣхъ своихъ посольствъ въ церковь сѣверо-африканскую, хотя приступы его къ этой церкви отличались особенною настойчивостью. Кипріанъ хорошо зналъ дѣйствительныя побужденія оппозиціи Новаціана, порицалъ его ригористическое отношеніе къ падшимъ и тѣмъ оказывалъ ему самое сильное противодѣйствіе.

Еще не кончились заѣданія карагенскаго собора 251 г., какъ получены были Кипріаномъ два письма изъ Рима—отъ Корнелія и Новаціана. Первый увѣдомлялъ о своемъ рукоположеніи, а второй взводилъ на Корнелія извѣстныя обвиненія. Кипріанъ вмѣстѣ съ отцами собора не сомнѣвался въ законности избранія Корнелія и не вѣрилъ клеветамъ его соперника, въ особенности послѣ того, какъ, при посредствѣ двухъ отправленныхъ имъ въ Римъ епископовъ—Калдонія и Фортуната, были получены точныя и подробныя свѣдѣнія о дѣлѣ отъ тѣхъ самыхъ епископовъ, которые были при рукоположеніи преемника Фабіана ²⁾. Скоро прибыли и отъ Новаціана

¹⁾ Evseb. VI, 45.

²⁾ Epist. Cyr. 41.

четыре посла—пресвитеръ Максимъ, діаконъ Авгендъ и еще Макей и Лонгинъ—съ извѣстіемъ уже объ его посвященіи въ римскаго епископа и съ новыми обвиненіями на Корнеліа. Опровергнувъ всѣ обвиненія посланныхъ, Кипріанъ всюду, гдѣ только они не появлялись, ища себѣ сторонниковъ, не переставалъ внушать имъ, что тамъ, гдѣ избранъ одинъ епископъ съ общаго согласія епископовъ и народа, нельзя поставятъ другого, и убѣждалъ ихъ оставить свое заблужденіе и возвратиться къ церкви ¹⁾. Спустя нѣкоторое время, Кипріанъ и отцы собора послали общительныя письма къ Корнелію, приложивъ къ нимъ списокъ соборныхъ правилъ о принятіи падшихъ въ церковь и письмо съ трактатомъ „о единствѣ церкви“ на имя римскихъ исповѣдниковъ, увлеченныхъ Новаціаномъ. Изъ списка соборныхъ правилъ исповѣдники могли узнать, что церковь принимаетъ падшихъ не безъ должной строгости и осмотрительности и справедливо чуждается жестокости Новаціана. Книга о единствѣ церкви могла убѣдить исповѣдниковъ въ преступномъ характерѣ ихъ стремленія образовать другую церковь, потому что это стремленіе нарушаетъ единство церкви, выражающееся по преимуществу въ единеніи епископства. Въ письмѣ своемъ къ исповѣдникамъ Кипріанъ увѣщевалъ ихъ возвратиться въ церковь, изъ которой вышли на подвигъ исповѣдничества ²⁾. Увѣщанія Кипріана имѣли благотворныя слѣдствія. Получивъ отъ него письмо, списокъ соборныхъ правилъ и книгу о единствѣ церкви, исповѣдники, видѣвшіе доселѣ въ Новаціанѣ, такъ сказать, второго Ипполита, теперь сознали свое заблужденіе. Трое изъ нихъ—Урбанъ, Сидоній и Максимъ публично раскаялись въ своемъ увлеченіи коварнымъ и злымъ человѣкомъ, просили забыть оскорбленія, какія они нанесли Корнелію, распространяя повсюду различныя обвиненія на него, и умоляли принять ихъ въ общеніе церковное. Максимъ въ силу своего раскаянія получилъ мѣсто пресвитера, остальнымъ также было оказано прощеніе по приговору цѣлаго народа. Возвращеніе къ церкви исповѣдниковъ, которые

¹⁾ Epist. Supr. 42.

²⁾ Epist. Supr. 44.

очутились на сторонѣ Новаціана именно вслѣдствіе увлеченія его ригоризмомъ, ясно показываетъ, что приверженцы Новаціана стали сознавать несостоятельность своего ригористическаго отношенія къ падшимъ. вмѣстѣ съ тѣмъ возвращеніе исповѣдниковъ въ церковь нанесло новаціанскому расколу значительный ударъ. Вслѣдъ за возвращеніемъ ихъ къ церкви можно было надѣяться на возвращеніе весьма многихъ изъ простыхъ христіанъ.

Однако неудачи Новаціана еще болѣе ожесточили его, и онъ еще съ большею энергіею продолжалъ искать себѣ послѣдователей и признанія въ Африкѣ своей оппозиціи. По безуспѣшномъ возвращеніи изъ Карфагена прежнихъ своихъ посольствъ, Новаціанъ снова отправилъ туда четырехъ своихъ приверженцевъ съ Новатомъ во главѣ, надѣясь новыми клеветами на Корнелія взволновать умы африканскихъ христіанъ; причемъ дано было имъ полномочіе поставлять лжеепископовъ. Во-время предупрежденный Корнеліемъ о цѣли, свойствахъ и поведеніи пословъ Новаціана, отправленныхъ въ Карфагенъ, Кипріанъ озаботился принять мѣры къ охраненію христіанъ отъ новаго покушенія на чистоту вѣры, вслѣдствіе чего послы не могли имѣть успѣха. Извѣщая объ этомъ „своего брата“ Корнелія, епископъ карфагенскій въ своемъ письмѣ къ нему въ свою очередь раскрылъ всю низость души Новата, который въ Римѣ настолько больше совершилъ зла, чѣмъ въ Карфагенѣ, насколько Римъ превосходилъ великій Карфагенъ: „здѣсь поставилъ онъ только діакона, а тамъ поставилъ лжеепископа“ ¹⁾. Впрочемъ, посольство Новаціана къ одному изъ африканскихъ епископовъ имѣло нѣкоторый успѣхъ. Это былъ Антоніанъ, еп. Нумидійскій, который едва не былъ увлеченъ въ расколъ посланными. Антоніанъ, не смотря на то, что прежде не желалъ имѣть съ Новаціаномъ никакого общенія и признавалъ Корнелія законнымъ епископомъ, теперь, вслѣдствіе обольстительнаго письма Новаціана, поколебался въ законности епископства Корнелія и потребовалъ объясненія, по какому праву Корнелій могъ стать въ общеніе съ Трофимомъ и тѣми, ко-

¹⁾ Epist. 49.

торые принесли жертвы идоламъ, равно какъ и о томъ, какую ересь ввелъ Новаціанъ. Узнавши о колебаніи Антоніана, Кипріанъ написалъ къ нему обширное посланіе ¹⁾, въ которомъ раскрылъ весь ходъ дѣла о падшихъ до собора, когда и самъ Новаціанъ былъ согласенъ съ возстановленіемъ умирающихъ падшихъ, показалъ внимательность и осторожность въ разсужденіяхъ собора объ ихъ дѣлѣ и въ назначеніи для нихъ степеней покаянія, доказывалъ законность рукоположенія Корнелія, обличалъ клеветы, взводимыя на него новаціанами, и представилъ несообразность съ св. Писаніемъ требованій Новаціана къ падшимъ. Вѣроятно Антоніанъ принялъ вразумленіе отъ своего примаса и остерегся отъ поступленія въ расколъ.

Повидимому послѣднее посольство Новаціана въ Африку было удачнѣе предыдущихъ, на самомъ же дѣлѣ это посольство отозвалось на новаціанскомъ расколѣ гораздо пагубнѣе, сравнительно съ предшествовавшими. Такъ, обнародованное письмо Кипріана, въ которомъ онъ описываетъ Корнелію, между прочимъ, личность Новаціана въ самыхъ неприглядныхъ чертахъ, всего лучше могло открыть глаза многимъ, кто и каковы сообщники и единомышленники Новаціана. Что касается посланія къ Антоніану, то оно чрезъ обнародованіе могло выставить въ истинномъ свѣтѣ самого Новаціана и все его дѣло. Теперь приверженцы Новаціана во-очію могли убѣдиться, что онъ въ своемъ протестѣ руководится далеко не нравственно-дисциплинарными мотивами, и окончательно сознать тщету его ригоризма и законность въ принципѣ намѣченнаго церковью отношенія къ падшимъ.

Когда, такимъ образомъ, благодаря новаціанскому движенію, признана была несостоятельность ригористическаго отношенія къ падшимъ даже лицами, принадлежавшими къ строгой церковной партіи, можно было уже созвать и соборъ въ римской церкви, для сообщенія окончательной формы и официальнаго значенія рѣшенію вопроса о падшихъ, выработанному церковью подъ вліяніемъ гоненія и заключающемуся въ соблюденіи должной среды между древнимъ ригоризмомъ и легкомысленнымъ

¹⁾ Epist. 52. (al. 59).

принятіемъ падшихъ безъ предварительнаго покаяніа. Начался по этому поводу цѣлый рядъ соборовъ въ Римѣ и въ тѣхъ ита-
лійскихъ провинціяхъ, въ которыхъ въ особенности свирѣп-
ствовало гоненіе. Но самый главный соборъ созванъ былъ, ко-
нечно, въ Римѣ подъ предсѣдательствомъ Корнелія. Соборъ
этотъ состоялъ изъ 60-ти епископовъ сосѣднихъ епаркіи и
еще большаго числа пресвитеровъ и діаконовъ. Въ основу
его опредѣленій касательно падшихъ легли правила кареаген-
скаго собора 251 года; на этомъ же соборѣ осудили Новаціана,
продолжавшаго упорно выдавать себя за епископа римскаго, и
всѣхъ, не соглашавшихся съ соборными опредѣленіями. Въ
отвѣтъ на вопросъ провинціальныхъ епископовъ, спрашивав-
шихъ, какъ слѣдуетъ поступать съ падшими, обнародовано было
слѣдующее правило: „должно считать чуждыми церкви Нова-
ціана и тѣхъ, которые съ дерзостію, подобно ему, осмѣлива-
ются придерживатся мнѣній, противныхъ челоуѣколюбію и
братской любви“¹⁾. Соборныя постановленія распространились
по всѣмъ провинціямъ Італіи, переходя отъ одной провинціи
къ другой. Вѣроятно также Корнелій писалъ объ этихъ поста-
новленіяхъ и ко всѣмъ главнымъ епископамъ церкви. Извѣстно,
по крайней мѣрѣ, что „Корнелій послѣ собора въ Римѣ писалъ
Фабію антиохійскому, сообщая ему, что рѣшено было на соборѣ
Римскомъ, равно какъ и прочія опредѣленія, принятія въ Ита-
ліи. Африкѣ и остальныхъ западныхъ провинціяхъ“²⁾. Несом-
нѣнно африканская и многія другія западныя церкви послѣ
римскаго собора осудили Новаціана и его сторонниковъ какъ
раскольниковъ. Такъ же поступила съ нимъ, „какъ клеветни-
комъ на преблагаго и милосерднаго Бога“, и церковь александ-
рійская въ лицѣ ея епископа Діонисія александрійскаго³⁾. Но
нѣкоторыя изъ восточныхъ церквей во главѣ съ антиохійскою
и послѣ этого продолжали извѣстное время находиться на сто-
ронѣ новаціанъ. Могъ такимъ образомъ возникнуть разрывъ
между знаменитѣйшими древними церквями—римскою и восточ-

1) Evseb. VI, 48.

2) Evseb. VI, 43.

3) Evseb. VII, 8.

ными. Возстановителемъ мира явился вліятельнѣйшій изъ епископовъ того времени—Діонисій александрійскій, котораго великая примирительная дѣятельность и особенный даръ всѣхъ убѣждать и примирять засвидѣтельствованы Евсеіемъ¹⁾. Онъ написалъ нѣсколько убѣдительныхъ посланій и въ Антіохію, и въ Римъ къ Корнелію и римскому клиру, склоняя всѣхъ къ возстановленію мира²⁾. Результатомъ этого было то, что, спустя нѣсколько лѣтъ, восточные епископы вошли въ общеніе съ Корнеліемъ, какъ законнымъ епископомъ римскимъ. Димитріанъ, преемникъ Фабія, сообщилъ посланія писанныя Фабію Корнеліемъ для подтвержденія своей законности, а также и епископамъ Малой Азіи и Палестины, собравшимся на соборъ въ Антіохію. На соборѣ этомъ признали законность рукоположенія Корнелія, и рѣшено было порвать всякое общеніе съ Новаціаномъ.

При всемъ томъ между лицами, державшимися старыхъ воззрѣній, были и такія, которыя оставались непреклонными въ своихъ убѣжденіяхъ. Между этими лицами новаціанизмъ нашелъ много приверженцевъ даже и послѣ римскаго собора, осудившаго Новаціана, и новаціанскія церкви стали появляться не только въ Римѣ, но и во многихъ другихъ мѣстахъ, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, въ Африкѣ, Испаніи, Галліи. При этомъ принципы новаціанизма стали еще строже, чѣмъ прежде. Сначала новаціане противились новому принятію въ общеніе только отречшихся отъ вѣры; но впоследствии они распространили пожизненное отлученіе на всѣхъ, допустившихъ смертные грѣхи послѣ крещенія. Новаціане считали себя единственно истинною церковію, чистыми (*καθαροὺς*) и перекрещивали переходившихъ въ ихъ общество изъ вселенской Церкви. Существованіе новаціанскаго раскола очень продолжительно. Во Фригіи онъ соединился съ остатками монтанизма³⁾, который продлилъ его существованіе даже до конца шестого столѣтія.

1) Евсеб. VII, 5, 7, 24.

2) Евсеб. VI, 44—46.

3) Сократ. IV, 28, 21—22.

Однако вопросъ о падшихъ римской церкви не получилъ окончательнаго своего рѣшенія на римскомъ соборѣ, осудившемъ новаціанъ.

Мы видѣли, что въ сѣверо-африканской церкви опредѣленія о падшихъ собора 251 г., въ виду наступавшаго гоненія Галла, должны были подвергнуться дальнѣйшему смягченію на такъ называемомъ второмъ кареагенскомъ соборѣ, который рѣшилъ принимать въ общеніе всѣхъ падшихъ, выразившихъ раскаяніе въ своемъ преступленіи и обѣщавшихъ быть мужественными при гоненіи. Опредѣленіе этого собора, какъ замѣтили, въ письмѣ къ Корнелію было сообщено отцами собора и римской церкви. Не знаемъ, что отвѣчалъ Корнелій на это сообщеніе собора; но такъ какъ намъ ничего неизвѣстно, чтобы онъ возражалъ на него, то, вѣроятно, соборъ получилъ его согласіе, и какъ въ африканской, такъ и римской церквахъ немедленно приступили къ осуществленію соборнаго опредѣленія, тѣмъ болѣе, что римская церковь, въ виду приближавшагося гоненія, по вопросу о падшихъ находилась въ одинаковомъ, если не худшемъ, положеніи съ церковью африканскою. И римской церкви, какъ и африканской, необходимо было „позаботиться, по выраженію Кипріяна, объ уврачеваніи ранъ слабыхъ братьевъ“. Послѣдствія показали, что дарованный римскою церковью миръ кающимся предъ наступленіемъ гоненія былъ вполнѣ необходимъ. Когда открылось гоненіе Галла, Корнелій и вся его паства, по примѣру африканскихъ христіанъ, съ необыкновеннымъ мужествомъ встрѣтили испытаніе за вѣру. Какъ только позвали епископа на судъ, къ нему начали быстро стекаться: всякій спѣшилъ вмѣстѣ съ нимъ свидѣтельствовать за вѣру, и народъ, какъ одинъ человѣкъ, исповѣдывалъ свою готовность все вынести за Христа; многіе изъ тѣхъ, которые при Декіѣ оказались слабыми, теперь мужествомъ вполнѣ загладили позоръ прежняго своего паденія; короче, „вся церковь, какъ выражается Кипріянь, явилась вмѣстѣ съ своимъ епископомъ исповѣдницею“ ¹⁾.

Такимъ образомъ, вопросъ о падшихъ въ римской церкви въ

1) Epist. 50, 57.

третьемъ вѣкѣ пришелъ къ тому же самому рѣшенію, на какомъ остановилась и церковь сѣверо-африканская: должно принимать въ общеніе всѣхъ падшихъ, принесшихъ раскаяніе. И въ Римѣ, какъ и въ Каррагенѣ, вопросъ этотъ достигъ своего рѣшенія не сразу, а постепенно. Но самый процессъ рѣшенія вопроса здѣсь нѣсколько иной, чѣмъ въ африканской церкви. Въ послѣдней процессъ этотъ постепенно направлялся отъ первоначальной строгости къ снисходительности; въ церкви же римской онъ вышелъ наоборотъ изъ снисходительности (вслѣдствіе смягченія церковной дисциплины при папѣ Калликстѣ), направился затѣмъ къ строгости и разрѣшился снова въ снисходительность. Факторы, обусловливавшіе движеніе вопроса о падшихъ, въ римской церкви были также (какъ и въ церкви каррагенской) чисто внѣшняго свойства. Въ самомъ дѣлѣ, отъ первоначальной снисходительности вопросъ о падшихъ перешелъ въ своемъ рѣшеніи къ нѣкоторой строгости, съ одной стороны, подъ вліяніемъ благоразумной осторожности и осмотрительности Кипріана въ его отношеніи къ падшимъ, съ другой—вслѣдствіе прогрессивно возрастающаго числа падшихъ; затѣмъ строгость эта направилась къ снисходительности въ силу наступавшаго гоненія Галла. Смыслъ новаціанскаго движенія заключается въ томъ, что благодаря ему даже тѣ изъ христіанъ, которые держались древнихъ строгихъ дисциплинарныхъ традицій, мало-по-малу пришли къ сознанію, что снисходительность къ падшимъ болѣе благоразумна и цѣлесообразна, чѣмъ старый ригоризмъ. Что именно привело христіанъ къ такому сознанію—это: 1) посланіе Діонисія александрійскаго къ Новаціану, 2) характеристика личности Новата въ письмѣ Кипріана къ Корнелію, 3) письма Кипріана къ римскимъ исповѣдникамъ и къ Антоніану.

При общемъ взглядѣ на вопросъ о падшихъ въ римской и сѣверо-африканской церквахъ въ третьемъ вѣкѣ невольно останавливается вниманіе на слѣдующихъ мысляхъ. Какъ „падшіе“ для третьяго вѣка были явленіемъ, что называется, новымъ, такъ и вопросъ о падшихъ былъ новымъ для покаянной дисциплины того времени. Иначе, т. е. если бы принятіе падшихъ въ общеніе послѣ раскаянія было догматическимъ или, по край-

ней мѣрѣ, дисциплинарно-установленнымъ образомъ дѣйствія церкви—вопросъ о падшихъ ни въ Римѣ, ни въ Африкѣ не могъ бы вызвать такихъ волненій и такого раздвоенія въ своемъ рѣшеніи, какъ это видимъ на самомъ дѣлѣ. Покаянную дисциплину привели бы тогда къ осуществленію въ такомъ видѣ, какъ передана она для храненія. Однако въ обѣихъ странахъ долго находились въ затрудненіи и колебались. Въ той и другой церкви данный вопросъ рѣшался и былъ рѣшонъ одинаково (хотя первое и не совсѣмъ одинаково); обуславливалось это полнымъ согласіемъ и солидарностью между епископами этихъ церквей—Киприаномъ и Корнелиемъ. Окончательно рѣшонъ былъ вопросъ въ духѣ христіанской любви, по которому отлученіе грѣшника отъ церкви не должно быть вѣчнымъ, такъ какъ нѣтъ грѣха, котораго не могла бы покрыть любовь Иисуса Христа. Если сѣверо-африканская церковь принимала въ рѣшеніи вопроса дѣятельное, активное участіе, то далеко нельзя сказать этого о церкви римской, которая больше пассивно усвояла готовое рѣшеніе. Причина этого коренится, кажется намъ, въ богатой энергіею и вообще практическими талантами африканской натурѣ карфагенскаго епископа.

Н. С— цкѣи.

Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого.

(По поводу статьи проф. Н. Грота: „Нравственные идеалы нашего времени“, Вопросы философіи и психологіи, Январь 1893 года стр. 129—154).

Corruptio optimi pessima.
Древнее изреченіе.

I.

Оживленіе въ современномъ образованномъ обществѣ интереса къ религіозно-нравственнымъ и философско-научнымъ вопросамъ есть безспорный фактъ для каждаго наблюдателя текущей жизни. Въ умственной и религіозно-нравственной области современнаго культурнаго человѣчества замѣтно сильное движеніе. Но, какъ справедливо замѣтила текущая свѣтская и духовная литература и критика, среди различныхъ теченій современной умственной жизни *этические* вопросы занимаютъ особенное мѣсто и своеобразное значеніе. Принципіальные вопросы о сущности нравственности, о задачахъ и цѣляхъ человѣческаго существованія на землѣ, объ отношеніи нравственности къ религіи занимаютъ всѣхъ. Эти вопросы, или, какъ теперь иногда говорятъ, „этическая культура“, служатъ общимъ началомъ, которое связываетъ между собою и объединяетъ людей независимо отъ различій, существующихъ въ условіяхъ ихъ частной и общественной жизни, въ ихъ религіозно-философскихъ и научныхъ воззрѣніяхъ. При этомъ нужно замѣтить, что современное культурное человѣчество, подвергая сомнѣнію и отвергая старыя основы нравственной жизни и нравственныхъ идеаловъ, сосредоточиваетъ преимущественное вниманіе на изы-

сканіи *новыхъ* основъ и источниковъ для своей нравственности взаимнѣ обветшавшихъ. Кажется, никогда не бывало такого поразительнаго разнообразія попытокъ установить новые принципы нравственной жизни, указать новые пути и средства для ея дальнѣйшаго развитія и усовершенствованія, какъ въ послѣднее время. И эти то своеобразныя попытки рѣшить этическіе вопросы сообщаютъ своеобразное значеніе и особенное содержаніе современному философскому и религіозно-нравственному движенію мысли и общественной жизни.

Но, озабочиваясь присканіемъ новыхъ всеобщихъ началъ и системъ морали, современные мыслители моралисты желаютъ сняться съ якоря истинной, христіанской религіи, чтобы отдѣлаться отъ всякихъ религіозно-догматическихъ вѣрованій и отъ всякой религіозной метафизики. Новѣйшій раціонализмъ и скептицизмъ намѣренно умаляютъ значеніе религіозной идеи и религіозной жизни въ сравненіи съ достоинствомъ нравственной идеи и нравственной жизни. Религіозная жизнь, насколько она основывается на твердыхъ и неизблемыхъ догматическихъ основахъ, всячески принижается и почти совсѣмъ отодвигается на задній планъ. Поэтому современная мысль стремится, по глубоко-справедливому замѣчанію серьезнаго мыслителя проф. П. Е. Астафьева († 7-го апрѣля 1893 г.), „*весь смыслъ, все содержаніе и все значеніе религіи свести исключительно къ задачѣ утилитарной и опытной—быть источникомъ (эмпирическаго) закона для жизни и дѣятельности человѣка на землѣ*“¹⁾. И такой тенденціей проникнуты всѣ безъ исключенія выдающіяся современныя моральныя системы (альтруизмъ, утилитаризмъ, мораль „общественнаго блага“, мораль „приспособленія“).

Впрочемъ, возрѣнія, которыми *вся* сущность религіи исключительно относится къ морали, а все остальное къ одной *только формѣ*, не новость. Такіе взгляды высказывались съ давнихъ поръ. Уже въ языческой древности распространены были подобныя ученія. Таково, на примѣръ, атеистическое ученіе Будды, въ которомъ все въ дѣлѣ религіи сводится къ одной только моральной задачѣ—къ освобожденію человѣка отъ стихійнаго

¹⁾ Религіозное „обновленіе“ нашихъ дней, Москов. Лятокъ, 1891 г. № 311, 3.

зла и бѣдствій—и не придаетъ никакого существеннаго значенія религіозной вѣрѣ въ личнаго и живаго Бога и отрицается необходимость таинственнаго единенія человѣка съ Богомъ для нравственной жизни. Таково философско-аскетическое ученіе Конфуція, основную сущность котораго составляетъ, такъ называемая, „трезвая мораль“, занимающаяся почти исключительно вопросами о полезномъ и цѣлесообразномъ для практической жизни человѣка и умалчивающая о Богѣ и личномъ безсмертіи человѣческаго духа. Изъ философскихъ ученій древнеклассическаго міра особенно стоицизмъ чрезвѣрно возвышаетъ значеніе морали предъ религіей и даже отрицаетъ ее, какъ таковую. Истинный мудрецъ, по ученію стоиковъ, не чрезъ религію, но чрезъ собственную добродѣтель становится богоравнымъ (*ἀπαθεία*). Въ новое время односторонній морализмъ получилъ широкое развитіе со времени критической философіи Э. Канта и спекулятивной философіи Фихте. Но и раньше этого времени онъ проявлялся такъ или иначе. Мысль, что все существенное въ религіи ограничивается моралью, была общею мыслію почти всѣхъ денстовъ (Тиндаль, Чоббъ, Шефтсбери и др.). Особый видъ односторонняго морализма мы находимъ въ пѣтизмѣ Шпенера и Франке, ограничивавшихъ все существенное въ религіи только благочестивою дѣятельностію и не придававшихъ особеннаго значенія вѣроученію. Эта же самая мысль о тождественности всего существеннаго содержанія религіи съ нравственностію стала высказываться и въ наше время,—только сильнѣе и настойчивѣе. Люди, и не принадлежащіе въ строгомъ смыслѣ къ послѣдователямъ какой-нибудь философской школы, не рѣдко такъ разсуждаютъ по этому вопросу: то, что въ обыденномъ словоупотребленіи называется „правилами“, „поведеніемъ“, на философскомъ языкѣ—„моралью“, въ духовной рѣчи обозначается словомъ „религія“. То, что на философскомъ языкѣ называется идеаломъ нравственности, побуждающимъ насъ къ сообразованію своихъ желаній и дѣйствій съ высшимъ нравственнымъ принципомъ, на религіозномъ языкѣ называется Богомъ¹⁾.

¹⁾ Ср. у проф. Н. Рождественскаго, Христіанская Апологетика, СПб. Изд. 1-е, т. 1, стр. 148.

Такое тенденціозное направленіе нравственнаго міросозерцанія особенно рельефно проявляется у графа Толстого въ его „Новомъ Евангеліи“. Стремленіе разрѣшить всю христіанскую религіозную идею въ систему законовъ и нормъ *земной* нравственной жизни, въ устройство „царствія Божія“ здѣсь, въ земныхъ условіяхъ и земными средствами, безъ всякаго отношенія къ сверхъопытному (трансцендентному) міру идеальнаго бытія, составляетъ, такъ сказать, самую душу, самый жизненный нервъ нравственной философіи графа Толстого. Извѣстно, какъ глубоко враждебно относится исключительно практически-нравственное ученіе графа Толстого ко всякому религіозно-догматическому и метафизическому ученію. Графъ Толстой отвергаетъ съ ироніей и грубымъ сарказмомъ всю метафизическую и догматическую, всю мистическую и обрядовую стороны христіанскаго вѣроученія. Принципіальная догматико-созерцательная часть христіанскаго религіознаго ученія, обнимающая собою міръ трансцендентнаго бытія, сверхъопытныхъ идей и отношеній и такимъ образомъ идущая „дальше“ всѣхъ возможныхъ земныхъ нравственно-практическихъ отношеній и задачъ, у него исключается изъ совокупности его философическихъ понятій и аскетическихъ основъ нравственной жизни и дѣятельности. Отсюда проистекаетъ и та странная характеристическая особенность міросозерцанія графа Толстого, по которому христіанское Евангеліе у него очищено отъ всего метафизическаго, богооткровеннаго и сверхъестественнаго, въ чемъ собственно и заключается доказательство его божественнаго происхожденія и его истинно-нравственное достоинство и значеніе.

И такое своеобразное воззрѣніе на существо и цѣль христіанской нравственности и религіи въ ихъ взаимоотношеніи въ наше время очень распространено въ образованномъ обществѣ. Оно увлекаетъ за собою все дальѣе и дальѣе отъ догматическихъ и мистическихъ основъ христіанства не только незрѣлыхъ умственно и полуобразованныхъ людей, но даже среди выдающихся современныхъ мыслителей находятъ себѣ защитниковъ. Къ числу такихъ поборниковъ нравственнаго ученія графа Толстого относится извѣстный ученый и мыслитель Н. Н. Страховъ. Здѣсь мы разумѣемъ его защиту нравственнаго харак-

тера ученія графа Толстого въ статьѣ, озаглавленной: „Толки объ Л. Н. Толстомъ“ и помѣщенной въ IX книгѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи“ за 1891 годъ. Г. Страховъ видитъ въ этическомъ ученіи гр. Толстого истинное пониманіе *христіанской* нравственности и *христіанской* цѣли и смысла человѣческой временной жизни. „Центръ ученія гр. Толстого, говоритъ онъ, составляютъ не какіе либо догматы, а *христіанскія* правила жизни, изложеніе и объясненіе нашихъ (т. е. христіанскихъ?) обязанностей“. Онъ также говоритъ, что графъ Толстой „первое открылъ намъ (?) *настоящій духъ Христова нравоученія*“. Поэтому онъ приравниваетъ нравственное ученіе графа Толстого къ тѣмъ историческимъ моральнымъ ученіямъ христіанства, „въ которыхъ на первое мѣсто ставилась практика святой жизни, осуществленіе нравственныхъ идеаловъ“. Очевидно, г. Страховъ забываетъ, что великіе христіанскіе подвижники и учителя благочестія осуществляли требованія христіанской нравственности, отнюдь не отрицая, подобно графу Толстому, сверхъопытнаго (трансцендентнаго) ни въ содержаніи религіи, ни въ нравственномъ настроеніи вѣрующаго человѣка, не отрицая ни вѣры въ бытіе личнаго Бога, ни необходимости живой и постоянной молитвы къ Нему и церковной обрядности. И что могло побудить г. Страхова защищать мораль графа Толстого и называть ее *христіанскою*, какъ не признаніе единственно существеннымъ въ религіозной идеѣ ея практически—нравственнаго момента и опытнаго содержанія и выводимыхъ изъ нихъ эмпирическихъ законовъ земной жизни? Что могло оправдать въ его глазахъ абсолютное отрицаніе необходимой и глубочайшей связи между созерцательнымъ элементомъ христіанской религіи и христіанской нравственности, какъ не убѣжденіе, что въ практическихъ правилахъ жизни *самихъ по себѣ*, въ одномъ только добромъ поведеніи, а отнюдь не въ органической связи ихъ съ трансцендентными догматами, всегдашними вѣрованіями, завѣтными чаяніями и стремленіями христіанства заключается исключительно—важное содержаніе религіозной идеи? Очевидно, только подъ непосредственнымъ вліяніемъ этой практически - рационалистической мысли, не признающей ничего сверхъестественнаго, вышеопыт-

наго, г. Страховъ могъ сознательно признать графа Толстого „истолкователемъ“, а не отрицателемъ истиннаго Евангельскаго ученія о христіанской жизни. „Недоразуміе въ этой апологій ученія графа Л. Толстого, говоритъ проф. П. Астафьевъ, слишкомъ очевидно и слишкомъ явно поκειται на характеризующемъ современность убѣжденіи, что вся религіозная задача лежитъ въ области практической нравственности, въ ней выражается и ею всецѣло осуществляется,—*въ полной замѣтлѣ, иными словами, религіи, опытною практическою нравственностію, святою жизнію на землѣ, въ земныхъ условіяхъ*“¹⁾.

Такой же взглядъ на существо нравственной философіи графа Толстого раздѣляетъ въ послѣднее время даже профессоръ Н. Гротъ, пользующійся славою серьезнаго мыслителя и глубоко просвѣщеннаго писателя, въ своей статьѣ, озаглавленной: „Нравственные идеалы нашего времени“ и помѣщенной въ январьской книжкѣ за текущій годъ „Вопросовъ философіи и психологіи“. Здѣсь проф. Гротъ говоритъ, что *только у одного г. Страхова онъ видитъ „правильное пониманіе“ нравственнаго ученія графа Толстого. Поэтому проф. Гротъ, подобно г. Страхову, называетъ философскую мораль гр. Толстого истинно-христіанскою нравственностію, а графа Толстого считаетъ глашатаемъ истинно-христіанскаго нравственнаго идеала среди современнаго язычества. По мнѣнію проф. Грота, „Толстой думаетъ, что цѣли и смысла жизни слѣдуетъ искать не въ трансцендентной задачѣ искупленія души отъ грѣха, а прежде всего въ лучшемъ устройствѣ здѣшней духовной жизни человѣчества. Но путь къ этому не въ освобожденіи совѣсти личности отъ всякихъ нравственныхъ оковъ, а напротивъ въ возможно полномъ и глубокомъ развитіи христіанской совѣсти“ (138 стр.). Гр. Толстой „принимаетъ всецѣло мораль христіанства“ (149 стр.). Гр. Толстой „ищетъ очищеннаго отъ всякихъ языческихъ примѣсей христіанскаго идеала жизни и въ своей ненависти къ язычеству отвергаетъ и науку, и искусство, и государственныя формы, созданныя древнею до-христіанскою культурою“ (141 стр.). „И Толстой—врагъ и современной куль-*

¹⁾ Религіозное „обновленіе“ нашихъ дней, Москов. Листокъ, 1891 г. № 811, 3.

туры, но потому, что она кажется ему въ корнѣ ошибочной, *не христіанской*“ (стр. 142). Поэтому гр. Толстой „ведетъ энергическую борьбу съ міросозерцаніемъ позитивно-научнымъ и языческимъ, во имя окончательной побѣды въ жизни человѣчества высшихъ нравственныхъ идеаловъ *христіанства*“, „во имя окончательнаго торжества *христіанскихъ* началъ жизни“ (стр. 134). „Поэтому симпатіи Толстого сосредоточены на тѣхъ эпохахъ и явленіяхъ жизни человѣчества, въ которыхъ больше всего проявились смиреніе и терпѣніе предъ внѣшними невгодами жизни, добровольное подчиненіе *нравственному* закону, свободное мужничество за правду и скрытый героизмъ самоотреченія, но подъ однимъ условіемъ, чтобы дѣло, которому служила личность, было *вполнѣ христіанское*, чтобы личность исполняла *дѣло Христово*,—дѣло любви и добра“ (стр. 139). Выборъ между христіанскимъ и языческимъ міровоззрѣніемъ у гр. Толстого безповоротнo рѣшенъ въ пользу безусловнаго значенія и единства христіанскаго міросозерцанія. Гр. Толстой идетъ на встрѣчу христіанству, заключаетъ съ нимъ тѣсный, неразрывный союзъ для борьбы съ языческими религіозно-нравственными идеалами жизни. Онъ есть беззаветный защитникъ чистаго христіанства, противъ чисто-языческаго міросозерцанія, сохраняемаго будто бы даже въ христіанской церкви. Будучи типическимъ выразителемъ христіанскихъ идей, гр. Толстой, по мнѣнію профессора Грота, все развитіе человѣчества „сводитъ къ росту духовной, *нравственной* личности человѣка“. Гр. Толстой говорить всѣмъ людямъ: „царство Божіе внутри васъ есть“, какъ-вѣя слова Христа-Спасителя проф. Гротъ хочетъ выставить въ качествѣ эпиграфа нравственной системы гр. Толстого. Поэтому гр. Толстой приглашаетъ всѣхъ возвратиться „къ чистому ученію Евангелія“, которое находится въ его рукахъ. Отсюда, по мнѣнію проф. Грота, видно, что гр. Толстой „придаетъ авторитету Христа все-таки нѣкоторый высшій мистическій смыслъ въ исторіи нравственнаго сознанія человѣчества“ (стр. 151).

На основаніи всего сказаннаго проф. Гротъ выводитъ заключеніе, что „ошибки Толстого лежатъ *не въ области морали*. Мало людей (среди свѣтскихъ писателей), которые бы такъ возвышенно и идеально поняли и истолковали *нравственное ученіе Христа*,—и эта истина кажется достаточно нами уста-

новлена“ (стр. 149). Поэтому нравственное учение гр. Толстого „не болѣзненный продуктъ извращенной цивилизаціи, а здоровая реакція противъ *всѣхъ* болѣзней современнаго духа“. „Мораль Толстого, какъ мораль, проникнута *положительными* идеалами, идеалами будущаго“ (стр. 149). Въ этомъ состоитъ недостижимое величіе графа Толстого, какъ моралиста.

Итакъ, по мнѣнію профессора Грота, моральное учение графа Толстого есть христіанская нравственность по преимуществу.

Такова сущность воззрѣній проф. Грота на характеръ и внутреннее достоинство нравственнаго ученія гр. Толстого. Теперь „во имя правды и справедливости“ мы спросимъ вѣрно-ли это первоначальное впечатлѣніе, производимое на серьезнаго мыслителя нравственной философій гр. Толстого? Неужели философія нравственности гр. Толстого есть *настоящая христіанская* нравственность, уясняющая намъ *божественную* сущность христіанства, какъ религіи Богочеловѣка, Христа-Спасителя міра? Неужели мораль гр. Толстого есть христіанская мораль по существу, по источнику происхожденія и по задачамъ своего практическаго проявленія? Вытекаетъ ли она „вполнѣ“ изъ настоящихъ началъ историческаго христіанства и въ такомъ смыслѣ представляетъ собою противоположность языческой (естественной или философской) морали? Неужели существо христіанскаго нравственнаго идеала заключается въ тѣхъ отрывочныхъ моральныхъ сентенціяхъ, которыя составляютъ сущность проповѣдуемаго гр. Толстымъ „Новаго Евангелія“? Въ чемъ состоитъ сущность христіанской нравственности въ сравненіи съ моральной философій гр. Толстого? — Въ настоящемъ очеркѣ мы не будемъ подробно и обстоятельно изслѣдовать христіанской нравственности; мы только просто изложимъ существенныя черты ея въ отношеніи различія ея отъ философской морали графа Толстого, чтобы видѣть, какъ далеко истинный свѣтъ христіанства отъ власти тьмы и земли гр. Толстого. Для нашей ближайшей цѣли этого достаточно.

II.

Прежде всего рѣшимъ вопросъ, въ чемъ состоитъ сущность христіанской нравственности и гдѣ заключается глубочайшая основа и движущая сила ея?

Характеристическая особенность христіанской нравственности и христіанской этической системы заключается въ ея глубочайшей *религіозности*. Христіанскій нравственный идеаль и нравственныя начала христіанства несомнѣнно проникнуты религіознымъ значеніемъ. Христіанская нравственность всегда выступаетъ предъ нами не какъ только философія нравственности (какъ напр. у Канта). Она не состоитъ только въ механической и формальной связи съ религіей (какъ у Сократа), и не ограничивается простымъ стремленіемъ только запечатлѣть свои правила и законы религіозной санкціей (какъ въ язычествѣ вообще). Она также не останавливается на убѣжденіи, что всѣ нравственныя начала человѣческаго поведенія исходятъ изъ *необходимыхъ* (механическихъ) законовъ и свойствъ природы, или божества (какъ учатъ философы пантеисты). Вмѣстѣ съ этимъ она не есть просто житейская мудрость, высказанная въ формѣ моральныхъ правилъ и предписаній, произвольно связанныхъ между собою (какъ это мы видимъ у Конфуція), и не практическая только мораль, всецѣло основанная на началахъ практическаго разума, т. е. на субъективномъ самосознаніи и самопознаніи (какъ у Сократа, Канта и у гр. Толстого). Совершенно иное представляетъ намъ христіанство. Евангельская нравственность идетъ далѣе всего этого. Она всецѣло *покоится на религіи*. Первоначальнымъ источникомъ ея происхожденія есть сама религія, *какъ живой, постоянный и сознательно-свободный союзъ между личнымъ и живымъ Богомъ и человѣческой нравственною личностію*. Имѣя такимъ образомъ божественный источникъ происхожденія, Евангельская нравственность является людямъ, какъ *съттъ съ неба*. И это сознаніе *божественнаго происхожденія* христіанской нравственности было исходной точкой и принципомъ историческаго движенія и развитія христіанскаго нравственнаго идеала въ сознаніи и жизни человѣчества. Здѣсь мы не встрѣчаемъ философскихъ доказательствъ и силлогизмовъ. Христіанская нравственность есть вѣчная проповѣдь царства Божія, или царства *небеснаго*. Всю сущность этой проповѣди можно выразить въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: „покайтесь и креститесь, ибо приблизилось царствіе небесное“ (ср. Мѡ. 4, 17; Дѣян. 2, 38)! Вотъ первоначальная и всегдаш-

няя форма Евангельской проповѣди, возбуждающей нравственное сознание виновности человѣка предъ Богомъ, требующей дѣятельнаго исправленія нравственной жизни, и не допускающей никакихъ философскихъ аргументаций. Наша совѣсть говоритъ намъ, что мы грѣшны предъ Богомъ; какъ грѣшники мы осуждены и находимся подъ осужденіемъ Божиимъ, терпимъ справедливое наказаніе за грѣхъ, проявляющееся въ законѣ зла, существующаго въ мірѣ. Отсюда вытекаетъ нравственное требованіе, что мы должны покаяться, обратиться къ истинѣ жизни и возвратиться къ Богу, источнику всякаго блага, обновиться во Христѣ, который принесъ Себя въ искупительную жертву, чтобы мы могли спастись отъ всякаго зла грѣха, для вѣчной личной жизни въ Богѣ. Вотъ какимъ простымъ и чрезвычайно возвышеннымъ языкомъ говорить Евангельская нравственность. Это указываетъ на неразрывную связь ея съ богооткровенной религіей. Ибо, здѣсь всякое уклоненіе отъ нравственнаго идеала понимается, какъ *отступничество отъ Бога*, источника нравственной жизни, какъ *грѣхъ*, и всякая добродѣтель есть *возвращеніе* къ Нему. Христіанская нравственность такимъ образомъ есть не что иное, какъ *духовное служеніе Богу*, глубочайшая и всегдашняя преданность нашей свободной воли верховной волѣ Божіей. Она всегда *неразлучна съ христіанскимъ благочестіемъ*. Ибо личный и живой Богъ есть начало и конецъ ея. „Въ христіанской этикѣ, говоритъ профессоръ греческой словесности въ Эдинбургскомъ университетѣ Д. Ст. Блэки, Богъ не второстепенная фигура; Онъ не появляется тутъ лишь для одного освѣщенія свѣще; Онъ центральное солнце всей системы, освѣщающее все ваше нравственное существованіе и составляющее источникъ всякаго совершенства. Индивидуальныя добродѣтели христіанина суть только цвѣтъ и плодъ живаго растенія, котораго корнемъ служитъ богословіе, а живительнымъ сокомъ *набожность*, сообщающая и цвѣту и плоду весь ихъ аромат и вкусъ. Христіанская добродѣтель также *не мыслима безъ благочестія*, какъ Сократовская добродѣтель не мыслима безъ логики. Сократъ былъ, безъ сомнѣнія, замѣчательно благочестивый человѣкъ, но благочестивая добродѣтель Сократа была плодомъ его разума, добродѣтель же христіанина

есть плодъ благочестія“¹⁾. Итакъ, христіанская нравственность, по самому существу своему и по источнику происхожденія, религіозна. Она есть непосредственный отррыскъ религіознаго корня. Непосредственная чистота и высота христіанской нравственности заключается въ божественной санкціи, которая придается ей *христіанскимъ благочестіемъ*.

Подтвержденіе сказанному мы можемъ найти въ новозавѣтномъ откровенномъ ученіи. Въ пагорной проповѣди Христа—Спасителя, гдѣ во всей полнотѣ начертанъ идеаль нравственной жизни христіанина, мы видимъ ясное указаніе на то, что только тотъ „войдетъ въ царство *небесное*“, кто „исполняетъ *волю Отца небеснаго*“ (Мѡ. 7, 21). Въ Апостольскихъ посланіяхъ ничто такъ часто не выставляется на видъ, какъ живой и постоянный союзъ религіозной вѣры въ Бога и любви къ Нему, въ которой сосредоточивается положительный моментъ христіанской нравственности. „*Чистое и непорочное благочестіе*“²⁾ *предъ Богомъ и Отцомъ*, по словамъ Апостола Іакова, *есть то, чтобы призирать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненнымъ отъ міра*“ (1, 27). Да и самыя названія религіи, болѣе употребительныя въ священномъ писаніи Новаго Завѣта, какъ напр. „*благочестіе*“ (1 Тим. 2, 10; 3, 16; 4, 7—8; 2 Тим. 3, 5), „*путь жизни*“, „*путь спасенія*“, „*путь Господень*“, (Іер. 21, 8; Дѣян. 17, 17; II Петр. 2, 2),—указываютъ не на иное что, какъ только на необходимое и всегдашнее соприсутствіе нравственнаго элемента, или нравственнаго начала въ религіозномъ сознаніи и религіозной жизни христіанина. Указаніе на это мы также видимъ въ догматическомъ ученіи древнѣйшихъ Отцевъ церкви. Такъ напр. св. *Ионатій Богоносецъ*, епископъ Антиохійской церкви († 107 г.), говорить въ своемъ посланіи къ Ефесянамъ (IX, 14): „*вѣра есть путеводитель, любви—путь къ Богу*“. И дѣйствительно, религія, понимаемая въ обширномъ значеніи, заключаетъ въ себѣ сумму высочайшихъ нравственныхъ убѣжденій, которыми руководится

¹⁾ Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, христіанство и утилитаризмъ. М. Изд. 1878 г. стр. 147.

²⁾ По переводу Вульгаты—*religio*.

человѣкъ во всей своей жизни. Въ ней заключены его коренныя понятія о добрѣ, правдѣ, справедливости и нравственномъ законѣ, о всѣхъ тѣхъ высшихъ духовныхъ благахъ, безъ которыхъ не мыслимы ни развитіе нравственное, ни самая нравственная жизнь. Вся внѣшняя дѣятельность общества, политика, наука и искусство ведаѣ и во всё времена были и будутъ только отраженіемъ свойствъ и духа этихъ верховныхъ принциповъ. Тѣмъ болѣе такое чрезвычайно важное этическое значеніе религіи вполне можетъ быть приложимо къ богооткровенной религіи Христа—Спасителя. Ибо, она есть по преимуществу „*религія нравственности*“, т. е. религія, раскрывающая предъ нами всю глубину и вѣчность нравственного идеала. „Самая характеристическая особенность христіанства, говоритъ Блекки, и состоитъ именно въ томъ, что оно по самой сущности своей *религія этическая*“¹⁾.

Но утверждая, что христіанство есть по преимуществу этическая религія, мы далеки отъ мысли *отождествлять* христіанскую нравственность съ религіей; ибо знаемъ, что христіанство безконечно *больше*, чѣмъ нравственная только система²⁾, и что потому христіанская нравственность не составляетъ *всего* существа христіанской религіи, *всего безъ исключенія* содержанія христіанскаго Евангелія, хотя Евангеліе не имѣетъ другой цѣли, какъ возстановленіе нравственнаго порядка жизни. Мы только утверждаемъ, что христіанская нравственность, какъ обусловленная *религиознымъ примѣтомъ*, получаетъ религиозный характеръ и *всегда сохраняетъ* этотъ именно характеръ, въ которомъ состоитъ существенное отличіе ея отъ *языческой* (философской) морали³⁾. И, какъ идеальное выраженіе свободнаго повиновенія человѣческой воли верховной волѣ Божіей, христіанская религиозная нравственность осуществляетъ высшую и совершеннѣйшую задачу нравственности человѣческой. Положительныя внушенія и вѣчныя требованія христіанской религіи, обнимающія всё силы человѣческаго духа, сосредоточиваются

¹⁾ Цитован. сочиненіе, стр. 177.

²⁾ Жизнь Иисуса Христа, соч. Ф. В Фарара (переводъ съ 30-го англ. изд. проф. Допухина), Спб. 1887 г., глава 18, стр. 167.

³⁾ Христіанская Апологетика проф. Н. Рождественскаго, ч. 1, стр. 150.

на постоянномъ стремленіи къ единенію съ Богомъ. Истинная же цѣль христіанской нравственности заключается въ осуществленіи идеальныхъ требованій нравственнаго закона или, иначе говоря, въ достиженіи возможно полнаго нравственнаго совершенства. Но въ конечной цѣли своихъ идеальныхъ стремленій христіанская нравственность *совпадаетъ* съ религіей. Христіанскій идеаль нравственности есть высочайшая святость и безконечное совершенство Бога (Лев. 11, 44; 1 Петр. 1, 15; Мѡ. 5, 48). И чрезъ такое взаимоотношеніе однако же нисколько не уничтожается *отличіе* христіанской религіи, какъ таковой, отъ христіанской нравственности. Истинно-христіанская нравственность никогда *не сливается до безразличія* съ религіей, даже и на самой высшей ступени своего развитія и совершенства, когда ничто относительное и условное не удовлетворяетъ человеческого духа въ его вѣчныхъ нравственныхъ стремленіяхъ и онъ свободно поставляетъ себя въ непосредственныя отношенія въ высочайшему и живому Первообразу всего истинно добраго и святаго, въ глубочайшемъ смиреніи преклоняется предъ Его безконечнымъ величіемъ и дѣятельно стремится къ достиженію богоподобнаго нравственнаго совершенства. Ибо, чрезъ религію христіанинъ возвышается до живаго и тѣснѣйшаго общенія съ личнымъ и живымъ Богомъ, въ нравственности же онъ проявляетъ это общеніе чрезъ дѣятельное и постоянное стремленіе *къ богоподобию*. Чрезъ религію христіанинъ дѣлается причастникомъ божественной силы, принимая въ сердце непосредственное воздѣйствіе Божіе, въ нравственности же онъ осуществляетъ *божественный законъ* чрезъ добровольное выполненіе *божественныхъ заповѣдей*. Отсюда слѣдуетъ, что истинное значеніе и внутреннее достоинство, или цѣнность нравственной дѣятельности въ христіанствѣ опредѣляется только внутреннимъ расположеніемъ, которое имѣетъ свой корень и источникъ въ *религіозныхъ* началахъ и истинахъ. Высокое достоинство нравственной жизни истиннаго христіанина обуславливается не простымъ выполненіемъ *нравственныхъ только* обязанностей, но внутренними мотивами, которые побуждаютъ его къ ихъ выполненію, и тѣми всеобщими и вѣчными стремленіями, ради которыхъ онъ совершаются. Для

истиннаго христіанина не достаточно быть нравственно безупречнымъ во всѣхъ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ, не достаточно быть богато надѣленнымъ отъ природы всѣми хорошими качествами души, необходимыми для дѣланія добра и правды. Это не можетъ удовлетворить высокаго и чистаго нравственнаго чувства христіанина. Чистота и высота христіанскаго нравственнаго идеала и жизни основывается на *религіозномъ поклоненіи* единому истинному и живому Богу, *Творцу и Спасителю міра*. Такимъ образомъ въ христіанствѣ нравственность твердо (объективно) обосновывается на понятіи религіознаго союза между Богомъ и человѣкомъ, въ которомъ (союзѣ) полагается единственный залогъ духовнаго спасенія человѣческой личности.

Вслѣдствіе указаннаго кореннаго свойства христіанской нравственности необходимой спутницей христіанскаго нравственнаго идеала является *религіозная вѣра*, какъ *познаніе* религіозно-созерцательныхъ истинъ божественнаго откровенія, уясняющихъ намъ сущность религіозной идеи и религіозной жизни. Она имѣетъ глубочайшее и несомнѣнное этическое значеніе. Характеръ и свойство нравственнаго плода зависитъ отъ религіознаго корня, питающаго растеніе, отъ теологической почвы, на которой оно восходитъ и растетъ. Такъ и христіанское нравоученіе, и христіанская жизнь виждутся на религіозной вѣрѣ. Ибо, христіанство учитъ, что безъ правильнаго развитія мысли (сознанія) о Богѣ немислимо и правильное нравственное развитіе. Но вѣстѣ съ этимъ религіозная „вѣра, какъ выраженіе сознательной личной религіозности, есть не просто убѣжденіе въ томъ, что „*Богъ есть, и ищущимъ Его воздаетъ*“ (Евр. 11, 6), и не просто упованіе, увѣренная надежда на благодѣ Божію, но она, по существу своему, есть также и *послушаніе*, или свободное самоподчиненіе человѣческой воли Божественной. Въ вѣрѣ поэтому нравственный и религіозный элементы находятся въ первобытномъ единствѣ. Это въ особенности имѣетъ значеніе въ христіанствѣ, которое, въ собственномъ смыслѣ, есть религія нравственная, т. е. такая, въ которой отношеніе зависимости къ Богу равнымъ образомъ есть

и глубочайшее отношеніе въ области свободы и совѣсти“¹⁾. Руководясь такою вѣрою, христіанинъ всегда „сознаетъ себя, какъ твореніе Божіе (образъ Божій), вслѣдствіе чего и законъ своего собственнаго бытія *прежде всего* разсматриваетъ, какъ законъ Божій, и своей высшей задачей признаетъ *жизнь во Богу*“²⁾. Только религіозная вѣра открываетъ *христіанской совѣсти* свѣтъ вѣчной жизни, даетъ мужество мученикамъ, населяетъ пустыни, даетъ силу слабымъ, утѣшеніе печальнымъ, миръ смятеннымъ, несокрушимую твердость сомнѣвающимся. Такое важное значеніе религіозной вѣры сообщаетъ христіанской нравственности *теономическій* характеръ. Вслѣдствіе этой именно непосредственной связи между религіозной (теологической) вѣрой и христіанскою нравственностію и отдѣльныя христіанскія добродѣтели (какъ напр. любовь къ ближнимъ, прощеніе обидъ, смиреніе, терпѣніе) получаютъ безконечную важность и достоинство. Ни одна „чисто-нравственная“ философская система не достигла такой высоты, на которую подняты христіанскія добродѣтели вліяніемъ именно религіозной вѣры и теологической почвы, на которыхъ онѣ произрасли. Но здѣсь не мѣсто входить въ подробности прекраснаго образа истиннаго христіанина въ главныхъ и основныхъ добродѣтеляхъ, характеризующихъ его личность и представляющихъ интереснѣйшее *различіе* между христіанской и нехристіанской этикой и нравственностію.

То правда, что *излишество* религіознаго рвенія оказываетъ вредныя послѣдствія въ области нравственной жизни. Это особенно замѣтно во всѣхъ тѣхъ моральныхъ системахъ, которыя отличаются схоластическими тонкостями и богословски-конфессиональными хитросплетеніями. Здѣсь мы можемъ видѣть склонность совершенно подчинить нравственный элементъ и нравственную жизнь религіозному началу, часто превратно понятому, и даже извращенному. Здѣсь благотворный союзъ между христіанскою этикою и требованіями религіи разрывается:

¹⁾ Христіанское ученіе о нравственности, епископа Зеландскаго Г. Мартензена, СПб. 1890 г. Т. I. § 5, стр. 16.

²⁾ Ibid. § 4, стр. 9.

религія обособляется отъ нравственности и утрачиваетъ свое значеніе, какъ нравственное орудіе, которое должно поддерживать священный огонь въ сердцахъ своихъ исповѣдниковъ, очищать страсти, облагораживать побужденія, укрѣплять силы человѣческаго духа на дѣла добра и любви. Религіозность, въ которой вовсе исключается нравственный факторъ, выражается или въ неразумномъ фанатизмѣ, или ведетъ къ болѣзненному квѣтизму, бездѣтельности, къ пагубной пассивности. А *чрезмѣрная* примѣсь богословски-философскихъ воззрѣній создаетъ направленіе мысли, извѣстное подъ именемъ интеллектуализма, или догматизма, который открываетъ широкій просторъ для нападеній на этическія начала христіанской религіи. Здѣсь именно возникаетъ и непримиримая вражда между вѣрою и разумомъ, о которой свидѣтельствуетъ современное направленіе религіозно-нравственной мысли. Злосчастнымъ же результатомъ интеллектуализма является и болѣзненная реакція въ пользу нравственности безъ религіи, или отдѣленія церкви отъ государства, о чемъ часто говорятъ въ наше время. Но тѣмъ не менѣе на основаніи только одного этого отнюдь нельзя сказать, что религія *сама по себѣ* задерживаетъ правильное развитіе нравственныхъ понятій и жизни. Мы утверждаемъ, что нѣтъ опаснѣе и фальшивѣе понятія о религіи, будто она не клонится къ исправленію нравственного порядка жизни.

Итакъ, на основаніи всего сказаннаго доселѣ, несостоятельность основнаго мотива нравственной философіи графа Толстого, по которому онъ *все* существо христіанской религіи сводитъ только къ моральной задачѣ и такимъ образомъ отождествляетъ нравственность съ религіей, очевидна сама собою. Здѣсь именно заключается основная ложь (Прѣѣтов *ψεύδος*) моральной философіи графа Толстого.

III.

Замѣчаніе о глубочайшемъ религіозномъ (теономическомъ) характерѣ христіанской нравственности приводитъ насъ къ другой весьма важной характеристической чертѣ христіанскаго идеала. Мы разумѣемъ здѣсь *историческую основу*, на которую опирается христіанская нравственность. Эта основа нравствен-

наго идеала заключается въ чудесной жизни Божественнаго Основателя христіанской религіи, или *въ святѣйшемъ лицѣ Иисуса Христа*, какъ оно изображено въ каноническомъ Евангеліи. Христіанство исторически стоитъ въ самой неразрывной связи съ *божественною* жизнью и *божественнымъ* ученіемъ Иисуса Христа, какъ бы теперь о нихъ ни судили свѣтскіе писатели. Божественная жизнь и божественное ученіе Христа-Спасителя были предметомъ всеобщей вѣры христіанъ, были *душою* христіанства. На нихъ всегда опирались Апостолы въ своей проповѣди и миссіонерской дѣятельности; въ нихъ заключается глубочайшій корень этической силы и чрезвычайной мощи всего христіанства, какъ религіи. Безъ религіозной вѣры въ божественную жизнь и божественное ученіе Христа не возможно было образоваться такому этико-религіозному обществу, какова была первенствующая христіанская церковь. Только этой вѣрой достаточно объясняется вся плодотворность и живучесть христіанства въ нравственномъ сознаніи и жизни человѣчества...

Мы сказали, что христіанская нравственность есть *духовное служеніе* Богу. Но о служеніи Богу такъ или иначе говорятъ и языческія религіи: оно предписывается и въ нихъ, какъ непремѣнный законъ религіозной жизни. Въ отличіе же отъ языческихъ религій, христіанство говоритъ о *личномъ единеніи съ Богомъ въ святѣйшемъ лицѣ Христа Спасителя*. Глубочайшимъ основаніемъ единенія съ Богомъ въ христіанствѣ служитъ *Богочеловѣческая* личность Иисуса Христа. Во Христѣ мы видимъ внутреннее и нераздѣльное соединеніе Божества и человѣчества, безъ измѣненія или уничтоженія того и другаго. Здѣсь намъ данъ разъ навсегда живой и абсолютный образъ единенія, къ которому предназначена человѣческая природа, созданная по образу и подобию Божію. Въ Иисусѣ Христѣ явилось снисхожденіе всесовершеннаго Божества къ несовершенному человѣчеству. Отсюда христіанская нравственность должна быть восхожденіемъ къ Божеству, воспріятіемъ и усвоеніемъ въ немощную человѣческую природу божественной силы и божественной премудрости (1 Кор. 1,24), явленныхъ во Христѣ и необходимыхъ для новой жизни, духовной и святой. „*Иисусъ*

Христосъ, говоритъ св. Аванасій Великій, *вочеловѣчился, дабы мы обожимся*¹⁾. Итакъ христіанская нравственность покоится не на обоготвореніи чловѣка, какъ въ язычествѣ, а на вочеловѣченіи Бога. Остановимся на уясненіи этого.

Для христіанской нравственности Іисусъ Христосъ имѣетъ не то только значеніе, что Онъ возвѣстилъ чловѣчеству возвышенное нравственное ученіе, но и то, что въ своей жизни Онъ далъ для всего чловѣчества, на всѣ времена, *реальный идеалъ* нравственнаго совершенства. „Христіанство, говоритъ знаменитый богословъ — моралистъ епископъ Мартензенъ, имѣетъ свой опредѣленный *идеалъ личности во Христѣ*, въ томъ образѣ, который оставилъ намъ Искушитель“¹⁾. Поэтому христіанинъ призывается *къ подражанію Христу* (*imitatio Christi*), къ постоянному отображенію въ себѣ свойствъ Его Богочловѣческой природы. Объ этомъ именно говорятъ Апостолы, когда требуютъ отъ христіанъ, чтобы они имѣли „*тѣ же чувстваванія, какія и во Христѣ Іисусѣ*“ (Филип. 2, 5). „*Тотъ, кто говоритъ, что пребываетъ во Іисусѣ Христѣ, долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступаетъ*“, говоритъ Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ (1 посл. 2, 6). Итакъ, сходство послѣдователя Христова съ своимъ Учителемъ должно быть во внутреннемъ настроеніи, напр., въ мужествѣ предъ врагами истины (1 Тим. 6, 12—13), въ долготерпѣнни во время страданій (1 Петр. 2, 21), въ любви къ ближнему (Еф. 5, 2; 1 Іоан. 3, 16), въ услужливости (Рим. 15, 3), въ смиреніи и послушаніи волѣ Отца небеснаго (Филип. 2, 5—8). Вотъ въ какомъ смыслѣ Іисусъ Христосъ есть образецъ нравственнаго добра и предметъ подражанія для христіанина. Поэтому справедливо говоритъ католическій богословъ Геттингеръ, что „нравственное христіанское ученіе не пустое мечтательное произведеніе фантазіи, разсыпавшееся въ прахъ при внимательномъ изслѣдованіи, не простая идеалогія или абстрактная мораль,— но *живое изображеніе Іисуса Христа*, этого божественнаго образца и живаго нравственнаго идеала, который явился въ исторіи и сталъ чловѣкомъ, который жилъ чисто чловѣческою жизнію,

¹⁾ Ibid. § 71, стр. 262.

„будучи во всемъ намъ подобенъ кромя грѣха“,—и всякое нравственное величіе состоитъ только въ приближеніи къ этому конкретному чисто человѣческому первообразу человѣческой жизни, который при всей недоступной для насъ высотѣ своей въ тоже время и вполнѣ близокъ намъ“¹⁾.

Но съ признаніемъ того, что Иисусъ Христосъ есть высочайшій нравственный образецъ, въ христіанствѣ неразлучна вѣра въ то, что Онъ есть истинный Богъ и Спаситель міра. Христіанство учитъ, что Иисусъ Христосъ не простой только нравственный образецъ идеальнаго совершенства и жизни, но что Онъ есть нашъ Спаситель, въ которомъ „обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно“ (Кол. 2, 9). И въ этомъ понятіи Его божественнаго достоинства, какъ Спасителя, заключается преимущественное значеніе Его для нравственной жизни христіанина. Какъ Спаситель, или Искушитель, Онъ есть неизсякающій, вѣчно-живой первоисточникъ нравственной жизни вѣрующихъ въ Его божественное достоинство и славу. „Если бы Христосъ былъ только нравственнымъ образцомъ и не былъ бы Спасителемъ, говоритъ еп. Мартензенъ, Его явленіе служило бы только къ большому осужденію насъ, было бы только противъ насъ, а не за насъ. Оно, несомнѣнно, выставило бы намъ на видъ совершенное благо, даже воплощеніе нравственнаго закона въ мірѣ грѣха. Но для всякаго, кто въ этомъ образцѣ не видитъ также и Спасителя, прощающаго и милующаго, Онъ является только обвинительнымъ свидѣтелемъ противъ людей вообще и противъ каждаго въ особенности. Только если мы въ нравственномъ образцѣ въ одно и тоже время видимъ Спасителя, Онъ служитъ къ нашему утѣшенію, и тогда по мѣрѣ того, какъ сознаемъ собственную отчужденность отъ Него, мы чувствуемъ въ себѣ болѣе сильное влеченіе къ общенію съ Нимъ“²⁾. Вѣра во Христа, какъ Бога—Искушителя, есть первоначальный и неистощимый рѣдникъ всей христіанской жизни. Христіанская нравственность получаетъ свою твор-

¹⁾ Апологія христіанства, ч. 1, стр. 277—278.

²⁾ Христіанское ученіе о нравственности, т. I. § 72, стр. 255—256. Christliche Ethik. t. I. p. 309.

ческую силу и истинную жизнь только изъ этого божественнаго источника вѣчной жизни и истиннаго свѣта (Іоан. 1, 4), и безъ него не можетъ существовать. Какъ въ цѣломъ своемъ направленіи, такъ и въ отдѣльныхъ своихъ актахъ чисто-христіанская нравственная жизнь не знаетъ никакой другой конечной цѣли, кромѣ Христа-Спасителя, никакой другой задачи для человѣка и человѣчества, какъ живое и постоянное стремленіе къ единенію со Христомъ-Богомъ. Христіанская нравственность вся происходитъ отъ Христа-Спасителя, вся совершается чрезъ Христа и вся совершенствуется ради Христа.

Объ этомъ живомъ, постоянномъ и непосредственномъ взаимоотношеніи христіанской нравственной жизни со Христомъ—Богомъ очень ясно говорится въ новозавѣтномъ Евангельскомъ ученіи. Иисусъ Христосъ Самъ говоритъ о Себѣ народу и своимъ ученикамъ: „кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой“ (Іоан. 7, 38; ср. Ис. 12, 3; Іоиль. 3, 18). „Я есмь хлѣбъ жизни; приходящій ко Мнѣ не будетъ алкать, и вѣрующій въ Меня не будетъ жаждать никогда“ (Іоан. 6, 35). „Я есмь дверь: кто войдетъ Мною, тотъ спасется. и войдетъ, и выйдетъ, и пасть найдетъ“ (Іоан. 10, 9). „Я есмь путь, истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“ (Іоан. 14, 6). „Я есмь лоза, а вы вѣтки; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ многу плода; ибо безъ Меня не можетъ дѣлать ничего. Кто не пребываетъ во Мнѣ, извернется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ; а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онъ сжигаетъ“ (Іоан. 15, 5—6). Согласно съ этими словами Господа учили и Апостолы: „никто не можетъ положить другаго основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Иисусъ Христосъ“ (1 Кор. 3, 11), „и нѣтъ ни въ комъ спасенія, ибо нѣтъ другаго имени подъ небомъ, даннаго человѣкамъ, которымъ надлежало бы намъ спастись“ (Дѣян. 4, 11—12). Въ смыслѣ истинной цѣли религиозно-нравственной дѣятельности человѣка, его истиннаго блаженства, въ смыслѣ первоисточника нравственнаго удовлетворенія, Иисусъ Христосъ называется нерѣдко премудростію отъ Бога, нашимъ освященіемъ и искупленіемъ (какъ напр. 1 Кор. 1, 30). Ап. Павелъ многократно указываетъ на то, что

духовный ростъ нравственной личности человѣка зависитъ отъ *божественной жизни* Христа (Евр. 2, 18; Фил. 2, 13; 1, 21; Гал. 2, 20 и др.). Въ этомъ именно смыслѣ онъ говоритъ, что чрезъ Него мы сдѣлались наслѣдниками царства Божія (Еф. 1, 14). Все это ясно указываетъ на внутреннюю, нераздѣльную, дѣйствительную связь христіанской нравственной жизни съ *божественною* жизнію, явленною намъ во Христѣ, Богочеловѣкѣ. И эта связь не умопредставляемая только, или идеальная, основанная на отвлеченномъ понятіи высочайшаго нравственнаго идеала въ святѣйшемъ лицѣ Господа Иисуса Христа. Это не простая интуиція, гдѣ, съ одной стороны, находится Богочеловѣческая личность Иисуса Христа, какъ объектъ нравственнаго сознанія человѣка, а съ другой — нравственная человѣческая личность, какъ субъектъ созерцающей и воспринимающей нравственный законъ идеальной жизни, выраженной во Христѣ. Нѣтъ; въ христіанствѣ нравственная жизнь человѣческой личности *реально, существенно* и, такъ сказать, *органически* всегда соединяется съ божественною жизнію Христа-Спасителя, какъ вѣтвь дерева со стволомъ и корнемъ. И на этомъ именно взаимоотношеніи покоится полное и глубокое развитіе нравственной свободы *христіанской совѣсти*, которая, только при такомъ непремѣнномъ условіи, можетъ побуждать человѣческую личность исполнять *дѣло Христа, дѣло любви и добра*.

Поэтому, христіанство „смотреть на Христа не только какъ на Законодателя и Основателя религіи, но скорѣе какъ на самую религію, воплощенную *въ Его божественной личности*“¹⁾. Отсюда и христіанская церковь есть не только Его царство, но Его *тѣло*, въ которомъ живетъ Его сердце и дѣйствуетъ Его божественная кровь. Отсюда и быть нравственнымъ, т. е. *святымъ*,—это значить быть участникомъ таинственной жизни Его божественной личности, которая представляетъ собою безпредѣльное соединеніе безусловной свободы воли и глубочайшаго смиренія и терпѣнія, въ которой готовность принести

¹ 1) Успокоеніе души человѣка въ единеніи съ Христовою церковію (чтеніе VIII изъ Вортстворта; перев. свяд. М. Воздвиженскаго), Правосл. Обзорніе, 1886 г. Декабрь, стр. 694.

себя въ жертву является необходимою принадлежностію чело-
вѣческой природы. Отсюда то открывается чрезвычайная важ-
ность *религіозной вѣры* въ божественную природу Иисуса Хри-
ста. Ибо, религіозная вѣра въ Божество Христа составляетъ
первую ступень нравственной *христіанской* жизни, безъ кото-
рой она не можетъ начаться и развиваться. Но только она
одна способна одушевить челоуѣка тѣмъ высокимъ и непре-
станнымъ стремленіемъ къ истинной любви и величайшему
благу, которое облегчаетъ величайшія трудности, услаждаетъ
самыя горькія страданія, добровольные акты труднѣйшаго са-
моотверженія превращаетъ въ великіе моменты духовнаго тор-
жества и побѣды истины и добра. Здѣсь только люди черпаютъ
бодрость для *борьбы со зломъ*, крѣпость для добрыхъ навыковъ
и подвиговъ, твердую *надежду* на то, что въ каждую трудную
минуту жизни всеблагій Спаситель поддержитъ ихъ, зная, что
силы челоуѣческія сами по себѣ недостаточны для полного осу-
ществленія высокаго идеала христіанской нравственности. Толь-
ко эта вѣра, возбуждая всѣ силы воли и сердца, побуждаетъ
христіанина „со страхомъ и трепетомъ“ (Фил. 2, 12) совершать
свое спасеніе, и успокоиваетъ его въ лонѣ любви Божіей. Она
служитъ источникомъ *духовной радости* (*laetari in Deo*), безъ
которой *не можетъ быть* истинно-христіанской жизни, и кото-
рая способна всегда возвести очи вѣрующаго христіанина отъ
земли *къ небу* и изъ глубины вѣрующаго и обожающаго сердца
воскликнуть ко Христу: „*Господь мой и Богъ мой*“ (Іоан. 20, 28).
Значить, только при вѣрѣ въ Божество Христа христіанинъ
можетъ „*творить истину*“ (*Ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*), какъ гово-
рить Апостоль и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, и чистота хри-
стіанской нравственности всегда остается непоколебимою.

Итакъ, христіанская нравственность и нравственное міро-
созерцаніе христіанина неотдѣлимо отъ высочайшей божест-
венной личности Христа—Спасителя. Поэтому, гдѣ отрицается
божественное достоинство Христа, тамъ, безъ сомнѣнія, нѣтъ
полноты истинно - христіанскаго идеала нравственной жизни,
тамъ пагубное начало уничтоженіе нравственнаго міросозер-
цанія христіанства и чисто-христіанской жизни. А у графа
Толстого именно мы и находимъ полнѣйшее отрицаніе божест-

венной природы Христа. Коренной *догматъ* всего историческаго христіанства о *Божествѣ Христа* совершенно чуждъ нравственной философіи графа Толстого; злое и беспощадное *отрицаніе* этой истины есть существенная черта Толстовской морали. Гр. Толстой называетъ Иисуса Христа Назаретскимъ учителемъ мудрости, въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ еще язычникъ Лукіанъ называлъ Спасителя, говоря о Немъ, какъ о „распятомъ на крестѣ софистѣ“ (τὸν ἀνεσχολοτισμῶνον ἑλεῖνον σοφιστῆν). Въ этомъ отношеніи гр. Толстой напоминаетъ тѣхъ мечтателей—моралистовъ, которые, не признавая Божества Иисуса Христа, называли Его то мистикомъ, то идеаломъ аскетизма, то величайшимъ филантропомъ, то мудрымъ Галилейскимъ учителемъ нравственности, то народнымъ представителемъ политическаго и богословскаго прогресса... Но вмѣстѣ съ отрицаніемъ божественности Иисуса Христа здѣсь разрушается внутреннее существо, глубочайшій корень и божественный источникъ христіанской нравственности: она здѣсь не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ она должна быть по существу. Поэтому, тѣ моралисты, которые представляютъ Христа подъ образомъ простаго человѣка, не обладаютъ истиннымъ ученіемъ нравственности христіанской. Они оскорбляютъ *христіанскую совѣсть* и наносятъ существенный вредъ нравственному бытію человѣчества; ибо, они отрицаютъ во Христѣ все спасительныя, божественныя средства и плодотворную возможность *высочайшаго* проявленія божественной любви и божественной истины, безъ которыхъ не можетъ жить человѣчество. Они не знаютъ, что истинно-нравственный, истинно-человѣчскій примѣръ, оставленный намъ Христомъ, покоится на *таинственной основѣ Божества въ Его существѣ*, и теряетъ свою животворную силу, становится *безжизненнымъ и блѣднымъ*, когда онъ лишается этой основы. И гр. Толстой, совершенно отвергая религіозно-догматическую центральную истину христіанской вѣры о божественномъ достоинствѣ ея Провозвѣстника, уничтожаетъ твердую, неизблемую, божественную основу, на которой покоится сущность христіанскаго нравственнаго ученія и жизни. Онъ хочетъ найти живую воду безъ источника, добрый плодъ безъ дерева, дерево безъ корня, лучъ безъ солнца.

Отсюда то, между прочимъ, происходитъ то, что въ совокупности нравственныхъ понятій гр. Толстого есть много *недоисчерпаннаго*, что можетъ быть вполне понятно только при религиозной вѣрѣ въ Божество Христа—Спасителя. Въ числу такихъ мѣстъ можно отнести слѣдующія выраженія, часто повторяющіяся у Толстого: „будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный“, „царствіе Божіе внутри васъ есть“, „любите враговъ вашихъ, благотворите ненавидящимъ васъ“. Таковъ туманный и *безплодный* для гр. Толстого афоризмъ о „волѣ Пославшаго насъ въ міръ“.

Ужели же послѣ этого не видна широкая пробѣла, огромная брешь въ нравственномъ ученіи гр. Толстого? Ужели же вмѣстѣ съ этимъ не видна несостоятельность рационалистическаго, очень распространеннаго въ наше время, мнѣнія, по которому можно отрицать Божество Иисуса Христа и все вообще догматическое ученіе христіанства и въ тоже время оставлять неприкосновенною *христіанскую мораль*? Вопреки категорическому утвержденію комментаторовъ нравственной философіи гр. Толстого, что Толстой „возвышенно и идеально понялъ и истолковалъ нравственное ученіе Христа“, мы утверждаемъ, въ виду сказаннаго, что у Толстого поверхностное понятіе о *христіанской* нравственности и малообдуманнй анализъ ея глубочайшихъ основъ, сущности и происхожденія.

IV.

Будучи этической религіей, христіанство признаетъ *необходимость сверхъестественнаго*, т. е. *божественнаго начала* для нравственной жизни. Оно учитъ, что все вообще человѣчество и каждый человѣкъ въ отдѣльности не иначе можетъ начать и правильно развивать свою нравственную дѣятельность, какъ при непосредственномъ воздѣйствіи на нее божественнаго сверхъестественнаго начала, въ которомъ долженъ заключаться центръ нравственнаго развитія человѣческаго рода. Въ христіанствѣ нравственная человѣческая личность развивается не самостоятельно, или самобытно, а въ должной зависимости отъ божественнаго начала, явленнаго намъ во Христѣ—Искупителѣ міра.

Усвоить это начало, дать ему широкое развитіе и практическое приложеніе—вотъ что должно составлять жизненную задачу и конечную цѣль нравственной жизни христіанина, его спасеніе. Здѣсь именно лежитъ основаніе, почему въ нравственномъ ученіи христіанской религіи очень важное значеніе принадлежитъ ученію объ искупленіи, совершенномъ Христомъ, и ученію о таинственномъ, благодатномъ общеніи человѣка съ Богомъ. Здѣсь находится основаніе того, почему и ученіе о грѣхопаденіи проникаетъ все нравственное міросозерцаніе христіанства и всю нравственную жизнь его. Въ этомъ же состоитъ и противоположность христіанскаго ученія мнѣнію гр. Толстого, по которому нравственная жизнь можетъ быть понятою и изъясненною только *въ себѣ самой и изъ себя самой*, „безъ всякой сверхъестественной окраски“.

По ученію христіанскому, человѣкъ сотворенъ свободнымъ. Свобода его обуславливалась всегдашнимъ *пребываніемъ въ Богѣ*. Источникъ нравственной жизни заключался въ повиновеніи *воли Божіей* и любви къ Творцу. Но человѣкъ вышелъ изъ границъ послушанія божественному закону воли Божіей, и потерялъ райское блаженство и вѣчную жизнь (Быт. 3, 22). Нравственный порядокъ жизни былъ нарушенъ. Въ міръ вошелъ *грѣхъ*, разстроившій человѣческую волю, возмутившій человѣческую совѣсть борьбой и нравственными страданіями, породившій скорби сердца и потемнѣніе ума. Человѣчество всегда сознавало свою виновность предъ Богомъ, отвѣтственность за грѣхъ, чувствовало нужду въ примиреніи съ Богомъ, но *само по себѣ не могло воскресить* въ себѣ утерянной божественной жизни. Поэтому, чтобы воскресить эту жизнь, разрушить рабство грѣха, поднять свободу безъ принужденія, *Богъ* приходитъ, посредствуетъ благодатію Своего помилованія и помощію Святаго Духа. *Сама божественная жизнь* приходитъ въ міръ, открывается намъ во Христѣ—Спасителѣ (1 Иоан. 1, 2; Кол. 3, 4). Иисусъ Христосъ явился въ міръ, какъ *Богочеловѣкъ*, *Искупительъ*, *падшаго человечества*, какъ *умилостивительная жертва* за грѣхи всѣхъ людей. И теперь человѣку дана полная возможность *снова жить въ Богѣ и съ Богомъ*, быть Его живымъ храмомъ (1 Кор. 6, 19), и чрезъ то *вѣчно блажен-*

стовать. Такое возвращеніе утерянной божественной жизни, а также и самое „хождение въ обновленной жизни“ (Рим. 6, 4), заключающейся въ любви къ Богу, умерщвляющей мучительное самолюбіе и приводящей къ самоотреченію, называется въ Священномъ Писаніи „спасеніемъ“ (Евр. 6, 9), или „новымъ твореніемъ“ (II Кор. 5, 17). Спасеніе, или истинно-нравственное совершенство достигается христіаниномъ по мѣрѣ того, какъ въ немъ воплощается новая, божественная жизнь, явленная намъ во Христѣ, ведущая его къ нравственному просвѣтленію и соединенной съ нимъ духовной радости. Въ этомъ смыслѣ въ Священномъ Писаніи Новаго Завѣта, гдѣ идетъ рѣчь о борьбѣ добра и зла, какъ двухъ взаимно—исключающихъ началъ нравственной жизни христіанина, говорится о *содѣваніи* (совершеніи) нашего спасенія (какъ напр. Филип. 2, 12), о *возрастаніи нашемъ во спасеніе* (какъ напр. I Петр. 2, 2), о *спасеніи, дѣйствующемъ въ насъ* (какъ напр. II Кор. 1, 6); а христіане, стремящіеся къ созиданію въ себѣ божественной жизни, называются *спасаемыми* (I Кор. 1, 18) и *спасающимися* (Дѣян. 2, 47); всецѣло же обновленные во Христѣ называются *спасенными* (Рим. 8, 24; Еф. 2, 5). При этомъ нужно всегда помнить, что христіанское понятіе о спасеніи не ограничивается предѣлами *только земной жизни*; ибо христіанское спасеніе имѣетъ свою истинную цѣль *въ вѣчности*, которая откроется въ царствѣ вѣчнаго блаженства и славы, въ „жизни будущаго вѣка“ (ср. Филип. 3, 20; Апок. 20, 21; эсхатологическое значеніе идеи спасенія).

Итакъ, по ученію христіанскому, *цѣль и задача жизни* заключается въ *спасеніи души отъ грѣха* и слѣдовательно *вѣчномъ блаженствѣ въ Божѣ*. Усвоеніе божественной жизни есть источникъ вѣчной жизни нравственной личности здѣсь на землѣ и въ вѣчности; оно есть глубочайшее основаніе *познанія истины христіанской жизни*. И только съ точки зрѣнія религиозной идеи спасенія мы можемъ вѣрно понять нравственное значеніе *примѣра Христа*, и примѣръ Христа получаетъ свое *должное* значеніе для насъ. Внѣ же идеи спасенія выступаетъ предъ нами одностороннее представленіе о Христѣ, какъ идеальномъ только образцѣ нравственнаго совершенства, а значеніе Его,

какъ Спасителя, остается въ сторонѣ, является въ тѣни, если только прямо не отрицается. Здѣсь для примѣра можно указать на мистиковъ разнаго рода и вида. Хотя Христосъ у нихъ и считается Богочеловѣкомъ, но Онъ не *Искушитель*, примиряющій насъ съ Богомъ. Онъ только нравственный образецъ мистическаго единенія съ Богомъ, великій примѣръ созерцанія и молитвы, любви къ людямъ, терпѣнія въ страданіяхъ, умиранія для грѣхъ. У мистиковъ отсутствуетъ сознание *виновности* человѣка предъ Богомъ, сознание отвѣтственности и заслуженнаго наказанія и осужденія, которыя мы навлекли на себя грѣхами; они, поэтому, не думаютъ о необходимости для себя и для міра достигать примиренія съ Богомъ. Они не видятъ въ крестѣ и страданіяхъ Христа той великой *жертвы*, принесенной ради прощенія грѣховъ, которую мы *прежде всего* должны усвоить себѣ *въ тѣнь*, чтобы могли помышлять объ *уподобленіи* Христу...

Такъ воля Божія, какъ опредѣленіе безконечнаго милосердія Божія, искупающаго человѣческую душу отъ грѣха, существенно составляетъ сверхъестественный и *божественный моментъ* нравственной жизни человѣка. Это посредство воли Божіей въ дѣлѣ спасенія людей дѣйствительно представляетъ полное основаніе сверхъестественнаго божественнаго порядка, присущаго христіанству, какъ религіи Богочеловѣка—Христа. И такъ какъ дѣло христіанскаго Евангелія возстановить и выполнить въ человѣчествѣ первоначальный творческій планъ о спасеніи человѣка во Христѣ, то поэтому *ученіе о спасеніи* составляетъ существо содержанія Евангелія Христова (Лук. 3, 6; Иоан. 4, 22; Дѣян. 13, 26; Евр. 6, 9). Евангеліе на каждой почти страницѣ *прежде всего* говоритъ именно о „трансцендентной задачѣ искупленія души отъ грѣха“, что отрицаетъ гр. Толстой вмѣстѣ съ идеей грѣхопаденія. И можетъ ли быть *Евангеліе* отдѣлено отъ дѣла божественнаго порядка, явленнаго *въ спасеніи души* человѣка *отъ грѣха*? Уничтожить дѣло божественной любви и милосердія, открытое въ спасеніи во Христѣ, это значить уничтожить Евангеліе въ собственномъ смыслѣ этого слова, это значить отъ Евангелія оставить только „пустое имя“, что именно мы и видимъ у гр. Толстого. Толстому наше Евангеліе, говорящее о возрожденіи человѣческой жизни во

Христѣ—Спасителѣ, кажется безуміемъ. Но предъ нами *историческій фактъ*: религиозная истина спасенія во Христѣ вмѣстѣ съ идеей грѣхопаденія всегда лежала въ основѣ всего христіанства, нераздѣльна была съ христіанскою вѣрой и нравственностію. Поэтому, принимать ли ее, или отрицать ее, прежде всего надобно принять ее такую, какова она есть и чѣмъ она хочетъ быть. Эта истина сама по себѣ ясна, и тѣ, кто ее отрицаетъ, очень хорошо знаютъ, чего они *не хотятъ* допустить.

Изъ сказаннаго доселѣ о важности религиозной идеи спасенія слѣдуетъ еще, что *ученіе о грѣхѣ и злѣ* есть одинъ изъ существенныхъ пунктовъ христіанскаго нравоученія, безъ котораго не можетъ быть уяснена сущность христіанской нравственности. По ученію христіанскому, грѣхъ не есть только безуміе или несовершенство человѣческой нравственной природы, происходящее вслѣдствіе его ограниченности, но есть прежде всего ослушаніе воли Божіей, неповиновеніе, преступленіе, возмущеніе, измѣна. Отсюда вытекаетъ христіанское убѣжденіе въ чрезвычайной преступности грѣха и чрезвычайной бѣдственности грѣшника. Въ откровенномъ ученіи грѣхъ является крайнимъ преступленіемъ, за которое надъ всѣмъ міромъ тяготѣетъ справедливое проклятіе Божіе. Грѣшники чрезъ грѣхъ утрачиваютъ свое божественное и истинно-человѣческое достоинство и падаютъ такъ низко, что нужно *новое рожденіе*, чтобы очиститься отъ грѣховности и возстановить права, принадлежащія имъ, какъ *дѣтямъ Божіимъ*. Отсюда происходитъ рѣзкое *противоположеніе плоти* (т. е. животной жизни) *духу* (т. е. божественному началу и разумному сознанию въ человѣкѣ), что мы особенно видимъ въ посланіяхъ Апостоловъ (Рим. VII гл., VIII гл.; 1 Петр. 4, 3—4). Отсюда нравственная обязанность очищенія отъ грѣховъ, неустранимая нравственная потребность возрожденія, или новаго творенія падшей души. „Христіанство учить, говорить еп. Мертензенъ, что мы нуждаемся въ новомъ рожденіи не только для полученія прощенія грѣховъ по благодати и быть оправданными предъ Богомъ, но и для того, какъ говоритъ Апостоль, чтобы *„содѣлаться участниками божественнаго естества“* (II Петр. 1, 4), которое одно только есть благо, потому что *„никто не благу, какъ только одинъ Богъ“*

(Мр. 10, 18), и что мы чрезъ это только получаемъ и самую возможность *начать истинно нравственную жизнь* или, какъ называетъ ее христіанство, *жизнь въ святости*¹⁾. Отсюда же слѣдуетъ, что сознание грѣховности въ христіанствѣ есть необходимое условіе нравственнаго возрожденія. Какъ въ умственной жизни сознание своего невѣжества есть исходный пунктъ истиннаго знанія, такъ и въ нравственной области сознание грѣха есть начало обновленія. Такимъ то образомъ религіозная идея спасенія уясняетъ намъ совершенно вопросъ о грѣхѣ и злѣ. А этотъ вопросъ есть центральный вопросъ христіанской этики, вопросъ о нашей нравственности, объ ея основахъ, источникахъ и руководительныхъ началахъ. Отъ рѣшенія этого вопроса зависятъ правила нашей жизни и дѣятельности во всѣхъ отношеніяхъ, опредѣленіе идеаловъ и высочайшаго блага, какъ цѣли и задачи нравственной дѣятельности.

Значить, отрицая грѣхопаденіе, какъ историческій фактъ и догматическую истину, гр. Толстой не признаетъ въ христіанскомъ смыслѣ сущности грѣха, освобожденіе отъ котораго есть залогъ духовнаго спасенія человѣка. Вотъ почему онъ утверждаетъ рационалистическую мысль, что нравственная жизнь человѣка очень легко можетъ быть понята *въ себя самой и изъ себя самой*. Вотъ почему онъ вѣритъ въ полную возможность для человѣка стать нравственно совершеннымъ *независимо* отъ всякихъ религіозныхъ началъ и религіозныхъ нормъ, которыя онъ называетъ „*отъииними*“. Отвергая всякую догматику (философскую, научную и религіозную), гр. Толстой даже и не задается рѣшеніемъ вопроса, нельзя ли въ христіанскомъ ученіи о грѣхопаденіи и спасеніи человѣка открыть глубокаго *философскаго* смысла помимо *религіозно-догматическаго*. „Онъ прямо его отвергаетъ, говоритъ проф. Гротъ, какъ отжившій предразсудокъ, или, точнѣе говоря, его обходить,—считаетъ его совершенно бесполезнымъ для обоснованія христіанской (?) морали“ (стр. 150). Итакъ, вопросъ о сущности и происхожденіи зла, а также вопросъ о томъ, *какими путями* человѣкъ дол-

1) Цит. соч. I т. § 7, стр. 25.

жизнь достигать личного спасения отъ зла, *отъ какихъ причинъ* зависитъ спасеніе и *для какой цѣли* оно совершается, у Толстого не затрогивается надлежащимъ образомъ. Онъ не понимаетъ существенной важности *положительнаго* рѣшенія этихъ вопросовъ для полнаго познанія и правильнаго развитія нравственной жизни человѣка, почему онъ и оставляетъ ихъ *открытыми* чрезъ грубое отрицаніе религиозныхъ основъ ихъ, какъ онѣ даны въ христіанствѣ. И эта странность въ моральномъ ученіи Толстого говоритъ о *недостаткѣ нравственной серьезности*, стремящейся *положительнымъ* образомъ познать глубочайшія причины кореннаго зла и грѣха, господствующихъ въ мірѣ. Если гр. Толстой „всецѣло принимаетъ нравственное ученіе христіанства“, то онъ долженъ признать и христіанское ученіе о грѣхопадении и искупленіи, которое ведетъ къ ученію о необходимости божественнаго начала въ нравственной жизни христіанина. А иначе онъ отрываетъ христіанскую нравственную личность отъ почвы, на которой она выросла, отъ почвы божественной жизни, явленной во Христѣ.

Здѣсь мы должны сказать еще нѣсколько словъ о нравственномъ значеніи *христіанскаго очищенія*, понятіе о которомъ въ системѣ христіанства тѣсно связано съ понятіемъ о грѣхѣ и спасеніи отъ него.

Христіанское очищеніе есть необходимый элементъ нравственной жизни. Оно основывается на психологической и религиозной потребности приобщенія къ высочайшей духовной жизни *изъ Бога чрезъ творческое дѣйствіе Святаго Духа*. Оно, поэтому, есть коренное стремленіе человѣческаго духа, неудовлетвореннаго потребностями чувственной природы, соединиться съ божественнымъ источникомъ жизни. Нравственное значеніе очищенія (*κάθαρσις*) отъ природной или приобрѣтенной нечистоты и сознаніе его необходимости было свойственно и язычеству. Это видно изъ языческихъ мистерій и указано у философовъ Платона и Плотина. Въ христіанствѣ такое значеніе очищенія, какъ внутренняго и необходимаго фактора нравственной жизни, выражается въ ученіи о *таинственномъ общеніи* человека съ Богомъ.

Истинно-христіанская нравственная жизнь не возможна безъ религіозно-мистическаго живаго отношенія къ божественной жизни. Истинное понятіе христіанскаго мистицизма есть религіозно-нравственное понятіе внутренняго взаимообщенія между божественною жизнью и нравственною свободою человѣка, при которомъ человѣкъ не только ищетъ Бога въ природѣ, но и самъ становится святилищемъ Божиимъ, или храмомъ Божиимъ. Главнѣйшіе способы этого внутренняго Богообщенія суть *христіанская молитва* и *христіанскія таинства*.

„Сущность молитвы заключается въ дѣйствительномъ и живомъ усвоеніи Бога и божественной полноты жизни“¹⁾. Насколько христіанская молитва, какъ постоянное настроеніе души, есть самопреданіе личной воли волѣ божественной, она есть *жертвоприношеніе*. При этомъ христіанская молитва есть молитва къ Богу, Отцу небесному, *черезъ Христа-Бога*. О христіанской молитвѣ *блаж. Августинъ* говоритъ такъ: „*мы молимся Ему, черезъ Него, въ Немъ*“. Вслѣдствіе такого важнаго значенія молитва, безъ сомнѣнія, служитъ однимъ изъ главнѣйшихъ условій, необходимыхъ для развитія таинственнаго и непосредственнаго общенія человѣческой души съ Богомъ. Поэтому, тамъ, гдѣ смолкаетъ голосъ молитвы, высыхаютъ также и внутренніе источники божественной жизни; тамъ тускнѣетъ образъ личнаго Бога и даже совсѣмъ исчезаетъ, какъ у гр. Толстого, превратившаго личнаго Бога въ какое-то непонятное безличное разумѣніе жизни, отрекшагося отъ Христа—Бога и чрезъ то изгнавшаго *необходимость христіанской молитвы* изъ системы своей морали. Какъ же послѣ этого можно говорить, что Толстой „вѣритъ даже въ молитву“ (с. 145), когда у него Богъ—*безличное* существо, не имѣющее уха, чтобы слышать?!

Христіанскія таинства суть болѣе возвышенныя и дѣйствительныя средства усвоенія божественной жизни, чѣмъ одна молитва. Нравственное значеніе и дѣйствіе богоустановленныхъ христіанскихъ таинствъ совершенно соотвѣтствуетъ естествен-

¹⁾ Еп. Мартензень, цит. соч. I т. § 82, стр. 283.

ному свободному стремленію человѣческаго духа къ постоянному союзу съ Богомъ, источникомъ всякаго бытія и жизни. И всѣ почти естественныя религіи имѣютъ мистеріи. Но языческія священнодѣйствія, даже въ лучшемъ своемъ видѣ, были произвольны и мечтательны; они были естественнымъ результатомъ темныхъ исканій живаго Бога, выраженныхъ въ мифѣ и символѣ. Христіанскія же таинства основаны на *заповѣди Христа* и внутренне, неразрывно связаны съ *историческими фактами Его жизни и Его божественнымъ ученіемъ*. Въ этомъ именно и заключается ихъ чрезвычайно важное значеніе во всѣхъ актахъ религіозно-нравственной жизни христіанина. Они суть сверхъестественныя средства, чрезъ которыя творческая сила Христова, или *благодать* вселяется въ насъ и соединяетъ нашу духовную жизнь съ божественною жизнью. Въ таинствахъ мы получаемъ животворное воздѣйствіе на насъ божественной любви, которая руководитъ нами и преобразуетъ насъ, конечно, подъ условіемъ нашего искренняго желанія отдаться ея святому водительству. Люди, вѣрующіе во Христа, какъ Бога-Спасителя, съ благодарностію и благоговѣніемъ принимаютъ всѣ христіанскія таинства, учрежденныя Имъ для нашего нравственнаго обновленія.

Здѣсь не мѣсто входить въ подробное раскрытіе практическихъ слѣдствій освящающей и очищающей силы христіанскихъ таинствъ. Мы только замѣтимъ, что христіанское ученіе о таинствахъ стоитъ въ тѣсной связи съ христіанскимъ понятіемъ о *грѣхѣ*, какъ объ оскверненіи и измѣнѣ. Намъ уже извѣстно, что, по ученію христіанскому, грѣхъ не заблужденіе, которое устраняется, какъ думаетъ гр. Толстой, путемъ разумнаго размышленія. Онъ есть оскверненіе, которое должно быть омыто. Вина, въ которой полагается сущность грѣха, должна быть заглажена покаяніемъ и прочими таинствами. Падшій человѣкъ долженъ молиться о прощеніи и оправданіи, и только божественная благодать и любовь могутъ возродить и возстановить падшаго.

И дѣйствительно, благодать Христова, дѣйствующая въ таинствахъ, направляется именно къ тому, чтобы уничтожить

на землѣ корень, или источникъ бѣдствій и духовныхъ страданій человѣка, *и тѣхъ, чрезъ искупленіе* ¹⁾). „Благодать, какъ взаимодѣйствіе любви и правды Божіей въ отношеніи къ падшему человѣку, можно сказать поэтому, есть *сущность, душа божественнаго откровенія и всего домостроительства спасенія, точно также, какъ любовь и правда составляютъ свойства Божія относительно разумно—свободныхъ существъ вообще*“ ²⁾. „*Богъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ*, говоритъ Апостоль Павелъ, *въ Которомъ мы имѣемъ искупленіе Кровію Его, прощеніе грѣховъ, по богатству благодати Его, каковую Онъ въ преизбытокъ даровалъ намъ во всякой премудрости и разумнѣи, открывъ намъ (въ Немъ) тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ въ устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ*“ (Еф. 1, 6—10). Такимъ образомъ во Христѣ „*явилась благодать Божія, спасительная для всѣхъ человѣковъ*“ (Тит. 2, 11; 3, 4; ср. Іоан. 1, 17),—благодать, какъ наивысшее проявленіе божественной любви и правды въ отношеніи къ падшимъ людямъ, открывшее имъ возможность свободнаго возстанія къ истинно-доброй и блаженной жзни. Благодать Божія во Христѣ есть, поэтому, „*благодать (Самаго) Господа нашего Иисуса Христа*“ (11 Кор. 8, 9), или: *Самъ Христосъ и есть эта благодать, или очистительница наше* ³⁾. Здѣсь то лежитъ основаніе, по которому „никто не можетъ подражать примѣру Христа, какъ Спасителя, не будучи Его спасительною благодатью снабженъ способностью и силою слѣдовать Его примѣру“ ⁴⁾.

Апостоль Павелъ въ первомъ посланіи къ Коринтянамъ говоритъ: „*душевный человекъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ это безуміемъ, и не*

¹⁾ Ср. Православно—христіанское ученіе о нравственности, протопреса. Янешева, М. 1887 г. ч. II, § 52, стр. 238.

²⁾ Ibid. стр. 239.

³⁾ ἰλαστήριον: Рим. 3, 25; въ переводѣ Св. Синода: „жертва умилостивленія“.

⁴⁾ Еп. Мартензонъ, цит. соч. 1 т. § 72. стр. 255.

можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно" (2, 14). Поэтому то и гр. Толстой, какъ „душевный человекъ“, совершенно отрицаетъ христіанскія таинства и благодать Божию, дѣйствующую въ нихъ, и не придаетъ имъ никакого значенія въ области нравственной жизни христіанина. Но послѣ этого мы не знаемъ, въ какое „таинственное посредство вѣчнаго существа между душами людей живущихъ“ вѣрить гр. Толстой (с. 145). Ибо, въ христіанствѣ нѣтъ иного „таинственного посредства“ между Богомъ и душою человѣка, кромѣ христіанскихъ таинствъ. Но гдѣ нѣтъ дѣйствія спасительной божественной благодати на человѣка и подчиненія ей самаго человѣка, тамъ нѣтъ ни спасенія, ни Спасителя, ни истинной христіанской нравственности ¹⁾, тамъ не можетъ быть и истинно-христіанскаго правоученія.

V.

Если въ заключеніе настоящихъ замѣчаній мы обратимъ вниманіе на корень основныхъ заблужденій гр. Толстого, то прійдемъ къ мысли, что *ошибки* Толстого, вопреки мнѣнію проф. Грота, заключаются *и въ морали*.

Итакъ, гдѣ же корень всѣхъ заблужденій гр. Толстого? Въ его *раціонализмъ*. Толстой полагаетъ всеобщій критерій, необходимый для прочной установки нравственного міросозерцанія и жизни, *въ практическомъ разумѣ*, или *въ свидѣтельствѣ человѣческаго нравственного сознанія*. Практической разумъ, по нему, есть первоисточникъ познанія истины жизни. Гр. Толстой, поэтому, какъ говоритъ и самъ проф. Гротъ, есть „раціоналистъ, ищущій въ разумѣ послѣдняго критерія истины“ жизни. Онъ есть „моралистъ съ рациональной подкладкой“ (с. 141). Отсюда само собою становится понятнымъ, что Толстой, въ принципѣ, долженъ отвергать всякое значеніе чудесъ и таинствъ, о которыхъ такъ ясно говоритъ намъ каноническое Евангеліе. Онъ,

¹⁾ Ср. прот. Явышевъ, цвт. соч. ч. 2. § 43, стр. 196.

какъ говорить Гротъ, „надъ чудомъ и таинствомъ смѣется... во имя чуда (?) абсолютнаго торжества любви и истины“ (Sic!). Отсюда то происходитъ, что онъ прямо отвергаетъ и исключаетъ изъ своей морали догматическія истины о первобытномъ добромъ и блаженномъ состояніи человѣка въ раю, о грѣховности и испорченности человѣческой природы, которая явилась потомъ вслѣдствіе уклоненія свободы человѣка отъ закона божественной жизни, о возвращеніи человѣка къ первозданной своей чистотѣ и праведности въ новомъ и измѣненномъ искупительною дѣятельностію Христа видѣ, о личномъ безсмертіи души человѣка и вѣчномъ блаженствѣ въ Богѣ, о воскресеніи Христа и воскресеніи мертвыхъ, — о чемъ *христіанская вѣра* учитъ съ полнотою и ясностію, которыя не оставляютъ никакихъ сомнѣній. Эти истины онъ отвергаетъ, потому что онѣ ему „не нравятся“, по его собственному признанію. И это отрицаніе не — слѣдствіе „невольнаго заблужденія этого мыслителя“ (какъ полагаетъ проф. Гротъ, стр. 149), а вполне сознательно высказанное *убѣжденіе*. Вслѣдствіе же своего раціонализма гр. Толстой не придаетъ никакого значенія вопросу о теоретической истинности религиозныхъ вѣрованій и нравственныхъ ученій и чрезъ то устраняетъ неоспоримую важность вопроса о метафизическихъ и религиозныхъ основахъ христіанской нравственности. Это вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ вѣрнымъ выраженіемъ его теоретическаго скептицизма, разрушающаго цѣлость и единство истинно-христіанской нравственной жизни и ученія. Такимъ образомъ мы видимъ, что исходный пунктъ морали гр. Толстого основывается на раціонализмѣ и религиозномъ скептицизмѣ, а не на положительной религиозной вѣрѣ въ божественный источникъ происхожденія нравственности, какъ учитъ историческое христіанство. Гр. Толстой *не можетъ* обосновать своей морали на волѣ *мичнаго* и живаго Бога, хотя и говоритъ о какой то непонятной „волѣ Пославшаго насъ въ міръ“. Ибо, гр. Толстой „*не открытъ въ возможность познанія истины бытія, законовъ міра, природы Бога*“ (стр. 151). Въ силу этого *умаснѣйшаго* сомнѣнія въ возможности достовѣрнаго познанія бытія и жизни Божіей, гр. Толстой ничего не знаетъ объ откоро-

веніи *личнаго* Бога въ исторіи міра и человѣческаго рода, и утверждаетъ ложность религіозной вѣры въ *личное* взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Такой религіозный *аттицизмъ* гр. Толстого превращаетъ и мораль его въ совокупность безжизненныхъ, оторванныхъ отъ своей почвы, риторическихкихъ нравственныхъ формулъ и пустыхъ сѣфизмовъ, которые онъ старается обосновать, *вмѣсто авторитета божественнаго откровенія*, на шаткомъ авторитетѣ нравственнаго *сознанія естественнаго человечества*. Ибо, для гр. Толстого не существуетъ никакого другаго основанія (критерія) для оцѣнки морали, кромѣ „откровенія“, заключающагося въ мысляхъ мудрецовъ и законодателей естественнаго человечества. Поэтому, и Христось у него одинъ изъ мудрецовъ, хотя и *величайшій*, „геніальный“, но не Богочеловѣкъ, дающій успокоеніе мутящейся совѣсти. Иисусъ Христось съ Его нравственнымъ ученіемъ для Толстого, полагающаго сущностью и основой всей жизни пантеистическое безличное „разумное“ начало, есть такое же проявленіе этого послѣдняго въ его индивидуальномъ разумѣ, какъ Будда, Конфуцій и другіе мудрецы съ ихъ моральными ученіями ¹⁾. Въ этомъ вѣроятно и заключается причина, почему гр. Толстой „придаетъ авторитету Христа *все-таки* нѣкоторый высшій мистическій смыслъ въ исторіи нравственнаго *сознанія* человечества“ (стр. 151). Съ этой точки зрѣнія становится вполне понятнымъ, когда гр. Толстой говорить, что „христіанское ученіе, *какъ и языческое*, ведетъ людей къ истинѣ и добру; а такъ какъ истина и добро *всегда одни*, то и *путь* къ нимъ *должны быть одни*, и *первые шаги* на этомъ пути *неизбѣжно* должны быть *одни и тѣ же* какъ для *христіанина*, такъ и для *язычника*“ ²⁾. Такимъ образомъ здѣсь гр. Толстой отождествляетъ существо стремленія къ истинѣ и добру въ христіанствѣ и язычествѣ, признаетъ, что идея нрав-

¹⁾ Ср. Любовь къ людямъ въ ученіи графа Л. Толстого и его руководителей, проф. А. Гусевъ, Казань, 1892 г. стр. 38.

²⁾ Первая ступень, Вопросы философіи и психологіи, книга XIII за 1892 г., стр. 112.

ственного совершенства здѣсь и тамъ неизбѣжно одна и таже, а также одиѣ и тѣ же путь къ нему и первая ступень на этомъ пути. Но, очевидно, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ превратнымъ пониманіемъ взаимнаго отношенія между христіанскою нравственностію и естественно-философскою, или языческою. И въ самомъ дѣлѣ, хотя стремленіе къ нравственному совершенству, т. е. къ истинѣ и добру, свойственно язычеству, какъ и христіанству, однако между язычествомъ и христіанствомъ существуетъ коренное и глубочайшее различіе въ отношеніи источниковъ происхожденія и путей нравственной жизни. По языческому ученію, достиженіе добродѣтели возможно и совершается *самостоятельно*, подъ руководствомъ непосредственнаго личнаго нравственнаго самосознанія и самопознанія, *неозаренныхъ* божественнымъ откровеніемъ. Въ христіанствѣ же нравственная жизнь покоится на *озаренномъ откровеніемъ* нравственномъ сознаніи и стремленіи къ *божественному* идеалу, явленному во Христвѣ, и ея *первая ступень*, какъ уже было замѣчено нами, заключается въ религиозной вѣрѣ въ Божество Іисуса Христа. Въ этомъ именно различіи лежитъ основаніе, почему языческая (естественная) добродѣтель *„не содѣйствуетъ ко спасенію“* ¹⁾, въ которое, къ слову сказать, гр. Толстой не вѣритъ. Но, понимая нравственность на основаніи свидѣтельства не собственнаго нравственнаго сознанія только, но и божественнаго откровенія, или, точнѣе сказать, хотя и на основаніи собственнаго нравственнаго сознанія, но просвѣщеннаго божественнымъ откровеніемъ, христіанство понимаетъ ее уже не съ *естественной, собственно-человѣческой* точки зрѣнія, а съ откровенной, *религиозной, божественной* и, такъ какъ содержаніе этого откровенія имѣетъ характеръ догматическихъ истинъ,—съ *догматической*. Только съ такой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія откровенія, вліяющаго на наше нравственное самосознаніе и притомъ понимаемаго по руководству *вселенской церкви*, можно говорить о *нравственности христіанской* ²⁾.

¹⁾ Грамота Восточныхъ Патріарховъ, ч. 14.

²⁾ Прот. Яншевъ, цит. соч. § 43, стр. 195—196.

Если теперь мы поставимъ вопросъ: усвоилъ ли гр. Толстой истинно-христіанское ученіе о нравственности, или христіанское ли ученіе въ его истинно-нравственномъ значеніи изложено въ его морали, то „во имя правды и справедливости“, очевидно, должны сказать: отнюдь нѣтъ. Между истинно-христіанскою нравственностію и философскою моралью гр. Толстого, какъ видно изъ сказаннаго доселѣ, нѣтъ тождества, а, напротивъ, существуетъ различіе, доходящее до противоположности. Правда, въ морали гр. Толстого мы встрѣчаемъ отдѣльныя и частныя христіанскія добродѣтели (самоотреченіе, любовь, состраданіе, терпѣніе). Но всѣ эти добродѣтели не имѣють *оригинальной* связи съ божественною личностію Христа. Будучи раціоналистомъ, гр. Толстой, подобно древне-языческимъ мудрецамъ, не знаетъ Христа, какъ Бога-Искупителя. Онъ „не хочетъ“ (Мѡ. 23, 37) „псть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его“ (Іоан. 6, 53), не имѣетъ желанія соединиться съ Нимъ въ единствѣ жизни. Поэтому и добродѣтели гр. Толстого должны быть названы только отраженіями и тѣнями, разсыпанными цвѣтами, которые будучи оторваны отъ своего корня, не имѣють въ себѣ жизненной силы, и скоро увядаютъ. Ибо, Иисусъ Христосъ сказалъ: „безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5). „Соединяющійся съ Господомъ есть одинъ духъ съ Господомъ“ (1 Кор. 6, 17). Здѣсь намъ невольно припоминается и древнее изреченіе, высказанное однимъ поэтомъ (Петрарка), которое гласитъ: „презрѣнная вещь человѣкъ, если онъ не возвысится надъ человѣческимъ“...

Гр. Толстой принадлежитъ къ числу современныхъ проповѣдниковъ раціональной морали, которые заимствовали нѣчто изъ закваски христіанства; но имъ не достаетъ еще *жемчужины*, т. е. *тыры въ Божество Иисуса Христа*. Отсюда и мораль Толстого имѣетъ *только образъ* христіанской нравственности, сила же ея отверглась. Все мудрое въ моральномъ ученіи графа Толстого взято изъ Евангелія, и освѣщается свѣтомъ религіи Христа, общехристіанскую вѣру въ Божество котораго онъ такъ зло и безпощадно отдаетъ на всеобщій позоръ; все же оригинальное, принадлежащее его собственному творчеству въ

области религіозно-нравственной жизни, *противно истинно-христіанскому нравственному чувству*. Вотъ почему мораль гр. Толстого представляетъ собою запутанную ткань христіанскихъ истинъ и заблужденій, изъ которыхъ онъ не находитъ выхода, какъ изъ темнаго лабирнта, не зная Христа, „*Солнца Правды*“. Напрасно, поэтому, комментаторы моральной философіи гр. Толстого и его поклонники усиливаются увѣрить насъ, будто моральное ученіе Толстого есть плодъ внимательнаго изученія „чистаго Евангельскаго ученія“, и будто самъ онъ есть вѣрный ученикъ Христовъ. Напрасно утверждаютъ, будто его ученіе выросло и развилось на „специфически-христіанской“ почвѣ. И хотя у Толстого сохраняются, по своему имъ понимаемымъ, первоначальныя религіозно-нравственныя истины: истина бытія Божія и безсмертія души, но здѣсь нѣтъ истиннаго историческаго христіанства, которое мы знаемъ изъ каноническаго Евангелія Христа и свято исповѣдуемъ. Тогда какъ христіанское ученіе самобытно и полно *положительныхъ* и жизненныхъ идеаловъ,—чисто-практическое и опытное ученіе гр. Толстого полно *отрицательныхъ* понятій о жизни, несомнѣнно носящихъ слѣды современныхъ ученій:—раціонализма, отрицательной критики, пантеизма, буддизма и соціальнаго нигилизма. Христіанство *вѣчно-живое*, и призываетъ всѣхъ къ радости жизни; ученіе же гр. Толстого *мертво* и *пустынно*. Поэтому вполнѣ справедливо сказать, что гр. Толстой одинъ изъ „*многихъ другихъ выразителей современнаго неустойчиваго и колеблющагося нравственнаго сознанія человечества*“ (с. 154), но отнюдь не глашатай христіанскаго идеала нравственности, проповѣданнаго Христомъ-Спасителемъ. Духъ нравственнаго ученія гр. Толстого „*не есть отъ Бога*“ (I Иоан. 4, 3), не Христовъ это духъ. Ибо онъ „*не исповѣдуетъ Иисуса Христа, пришедшаго во плоти*“ для спасенія людей; ибо ищетъ нравственной истины жизни и трудится „въ потѣ лица“ на ложномъ пути, *вдали отъ Христа, Бога и Спаса нашего*. Не безъ смущенія и не безъ грусти мы смотримъ на дѣятельность послѣдняго времени этого нѣкогда знаменитаго художника. Мы съ полнымъ убѣжденіемъ въ заключеніе высказываемъ мысль, что рука Господня сокрушаетъ

силу и дарованія тѣхъ, чей трудъ и геній, какъ оскверненный
енимѣмъ на неосвященномъ алтарѣ, расточается на дѣла невѣрія..

*„Господи! къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы отъчой
жизни. И мы устроили и познали, что ты Христосъ, Сынъ
Бога живою“* (Іоан. 6, 68—69).

Священникъ *Іоаннъ Филевскій.*

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пісней вооѣмен.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Іюня 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

4. Духъ реформъ, проникавшій все направленіе внутренней политики Россіи за время царствованія Государя Императора Александра Николаевича, коснулся и церковной жизни ея за то же время, хотя, какъ и нужно было ожидать, въ этой области долженъ былъ болѣе, нежели во внутренней жизни, политикѣ, считаться съ историческими, каноническими устоями церкви и не могъ такъ самовластно, какъ тамъ, распоряжаться этими устоями. Повѣявъ преимущественно съ запада и въ данномъ оттуда направленіи, этотъ духъ коснулся не только русской, но и греко-восточной церкви, какъ то мы видѣли уже отчасти изъ обзорѣнія послѣдствій крымской войны.

Мы видѣли, какъ относился къ реформамъ внутри Россіи святитель Филаретъ, митрополитъ московскій: еще съ большею осмотрительностію и осторожностію, чтобы не сказать болѣе, относиться онъ считалъ нужнымъ къ духу реформъ въ области церковной жизни; еще съ большею силою старался онъ поддержать упомянутые сейчасъ устои церкви отъ разрушительнаго вліянія духа времени. И чѣмъ выше былъ авторитетъ, церковно-государственное значеніе святителя Филарета за разсматриваемое время, тѣмъ шире простирался кругъ дѣйствія и вліянія его на дѣла церковныя, тѣмъ дальше проникалъ взоръ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 9, за 1893 г.

его въ область жизни церковной, объемля нити сей жизни не только въ ближайше вѣренной ему области церкви московской, не только даже въ области церкви русской, но и въ области церкви вселенской, простираясь на востокъ и на западъ, на сѣверъ и югъ. Начнемъ, по прежнему, съ церкви восточной.

Извѣстно, изъ-за чего поднялась восточная, сдѣлавшаяся потомъ крымскою, война. Угнетаемые турками единовѣрные и частію единоплеменные намъ христіане, подвластные Турціи, съ началомъ этой войны, естественно отъ Россіи одной ожидали избавленія отъ вѣковаго рабства туркамъ, отъ страданій, которымъ подвергались со стороны послѣднихъ. Болѣе горячія головы не останавливались даже предъ мыслию объ отнятій русскими Царьграда, Византіи у турокъ. Было, напримѣръ, вырыто изъ архивной пыли относившееся будто бы къ 1279 г. пророчество іеромонаха Агаѳангела, впервые изданное въ 1555 г., а въ 1849 году возобновленное и въ 1853 году повторенное изданіемъ, заключавшее въ себѣ между прочими предсказаніями предреченіе и о томъ, что русскій царь Петръ пятый „имѣетъ развернуть побѣдное знамя Христа (τὸ τοῦ Χριστοῦ ἠκητικὸν σημεῖον) въ Византіи и уничтожить силу измаильтянъ“, что, по объясненію досузаго толкователя, значить, что императоръ Николай ¹⁾ это и сдѣлаетъ; при чемъ въ 1855 г. прекратятся испытанія, мученія и тревоженія церкви и христіанъ, а въ 1856 году, „по милости Божіей, наступитъ начало поворота къ лучшему и устройству дѣлъ церковныхъ, политическихъ и прочихъ“ ²⁾. Осторожный въ чаяніяхъ своихъ во все время крымской войны, святитель Филаретъ, конечно, съ величайшею осторожностію отнесся и къ этому предсказанію. „Недавно мнѣ попалось въ глаза,—писалъ онъ намѣстнику Сергіевой лавры, архимандриту Антонію отъ 17 марта 1855 года, слѣдовательно, вскорѣ по воцареніи императора Александра Николаевича,—извѣстное предсказаніе Агаѳангела; и я просмотрѣлъ оное. И

¹⁾ По объясненію толкователя, императоръ Павелъ Петровичъ есть указываемый Агаѳангеломъ Петръ III, Александръ Павловичъ—Петръ IV, а Николай Павловичъ—Петръ V. См. Ἐπιφυλαὶ τῶν χρησίων τοῦ Ἀγαθαγγέλου ὑπο Κ. Φ. σελ. 37. 38. Ἐν Ἀθῆναις, 1849.

²⁾ См. тамъ же, стр. 76.

видится, что иное прошедшее, наиримѣрь, о императорѣ Карлѣ пятомъ и о Лютерѣ ¹⁾, писано такъ, какъ бы писано съ исторіи, а о томъ, что могло произойти по обнаруженіи сего предсказанія, говорено такъ темно и запутанно, что и великихъ произшествій нельзя тутъ найти, какъ напр., 1812 г. ²⁾. Находятъ указаніе на него въ главѣ 9-й ³⁾ *въ сомечномъ числѣ златой двенадцатицы*: но что это такое? И какая тутъ юная царица, которая должна вскорѣ отдать преемнику величайшее царство? И что за отверженное дитя, возвращенное на престолъ? Въ 1853 году сіе предсказаніе перепечатано въ Аѳинахъ. Ожидали, что *Петръ I развернетъ Христово знамя въ Византіи*. Спѣшили уразумѣть умъ Господень, и не умѣли. Посылаю вамъ рукопись на греческомъ и въ переводѣ. Посмотрите, если угодно, и отдайте ректору Академіи ⁴⁾. И какъ бы въ утвержденіе такого отношенія къ подобнаго рода гаданіямъ, предсказаніямъ, въ извѣстной уже намъ проповѣди (бесѣдѣ) своей на Благовѣщеніе, сказанной въ 1858 году, святитель дѣлаетъ наставленіе: „Если твоему внѣшнему или внутреннему слуху является необычайное слово, представляющее себя посланнымъ свыше ⁵⁾: не спѣши принимать оное; размысли въ безмолвіи, испытай, согласно ли оно съ достовѣрно извѣстнымъ словомъ Божиимъ и ученіемъ Христовымъ; огради себя смиреніемъ, молитвою и, поколику возможно, совѣтомъ имѣющихъ духовную опытность.—Истина не оскорбится твоею осторожностію; а ложь и мечта не успѣютъ обаять тебя“ ⁶⁾. Но если не вполне осуществились, оправдались очень смѣлая ожиданія восточныхъ православныхъ христіанъ, то все же не совсѣмъ посрамлены были ихъ надежды на заступничество Россіи за нихъ предъ Оттоманскою Портою и Европою; а въ даль-

¹⁾ См. тамъ же, гл. I, стр. 18—19 и объясн. стр. 20—24.

²⁾ Ср. объясненіе гл. 6-й, на стр. 41.

³⁾ Стран. 54—55.

⁴⁾ *Письма Филар. къ Антон. III*, 325—326. Ректоромъ Академіи въ то время былъ архимандритъ Евгеній (Сахаровъ-Платоновъ), скончавшійся въ 1868 году въ санѣ епископа Симбирскаго.

⁵⁾ А таковымъ и представляется въ помянутой книжкѣ слово Агаангела, судя по предисловію самого автора ея.

⁶⁾ *Соч. Филар. V*, 449.

нѣйшее время, послѣ того какъ улеглись страсти, вызванныя Крымскою войною, послѣ того какъ Европу стали занимать другіе интересы, наконецъ послѣ того какъ вліяніе Россіи болѣе и болѣе стало усиливаться въ Константинополѣ, эти надежды еще болѣе укрѣпились и начали получать оправданіе не на словахъ уже, а и на дѣлѣ. Облегченіе участи христіанъ, подвластныхъ Турціи, именно православныхъ христіанъ болѣе и болѣе стало приходить къ осуществленію, благодаря мирной, но вліятельной политикѣ Россіи, пока не завершилось благотѣльными послѣдствіями войны 1877—1878 года. Въ виду того, что раньше мы уже приводили изъ проповѣдей и мнѣній святителя Филарета почти все, относящееся къ движенію дѣлъ на Востокѣ по греко-болгарскому и собственно славянскому вопросу, мы теперь не будемъ входить въ новыя подробности по тому же вопросу, при томъ,—повторимъ раньше сказанное,—окончательно еще не разрѣшенному при жизни святителя Филарета. Мы ограничимся лишь нѣкоторыми указаніями на то, чего мы прежде не касались.

Извѣстно, что со времени Крымской войны православная церковь на Востокѣ продолжала испытывать бѣды и прежнія, отъ неистовства турокъ, и новыя, возникшія вслѣдствіе примѣненія къ ней тѣхъ началъ парламентаризма, которыя господствовали на Западѣ и которыя Западъ, послѣ Крымской войны, вздумалъ ввести и въ церковную жизнь на Востокѣ. Страданія христіанъ Сирійскихъ и Кандіотовъ въ 1860 и дальнѣйшихъ годахъ были выраженіемъ перваго рода бѣдъ, а внутреннія неурядицы въ устройствѣ управленія въ Константинопольскомъ патріархатѣ и греко-болгарская распря, все болѣе и болѣе разгоравшаяся, служили выраженіемъ втораго рода бѣдъ въ церкви восточной. Послѣдняго рода бѣды были болѣе серьезны, нежели бѣды перваго рода. Бѣдамъ перваго рода можно было помочь жертвованіями въ пользу пострадавшихъ, какъ то и дѣлалъ, съ своей стороны, митрополитъ Филаретъ ¹⁾; бѣды же внутреннія устранить, или даже хотя бы только облегчить было

¹⁾ См. для сего *Письма м. Филарета къ архим. Антонію*, IV, 244—245. 246 относительно Сирійскихъ христіанъ и стр. 502 и 503 относительно Кандіотовъ.

гораздо труднѣе. Здѣсь, къ сожалѣнію, благодаря извѣстному намъ изъ раньше сказаннаго февральскому гатти-гумаюну 1856 года, изданному, по настоянію западныхъ державъ, турецкимъ правительствомъ, съ послѣдствіями этого гатти-гумаюна, сильно затронуть былъ вопросъ о національностяхъ. Естественно, греки, какъ давніе хранители преданій церкви православной, особенно благодаря внушеніямъ изъ столицы свободнаго греческаго государства, — Аѳинъ, желали преобладанія своей національности и въ управленіи, и въ богослуженіи, и въ другихъ отношеніяхъ. Между тѣмъ славяне, которыхъ въ Турціи были также цѣлыя милліоны, хотѣли выговорить хотя сколько нибудь въ пользу своей національности, чему греки однако не хотѣли дать удовлетворенія. Отсюда недоразумѣнія и распря между греками и болгарами. Отсюда тяготѣніе нѣкоторыхъ болгаръ болѣе къ римско-католическому Западу, пользовавшемуся ихъ стѣсненнымъ положеніемъ для своихъ цѣлей, нежели къ греческому православному Востоку, какъ бы нарочито отталкивавшему ихъ отъ себя. Къ тому же все это не могло такъ или иначе не касаться и Россіи, которая, въ свою очередь, какъ православная и славянская держава, давняя защитница восточныхъ православныхъ христіанъ, не могла быть равнодушна ко всему этому. Частію по естественному ходу вещей, частію же вслѣдствіе сложившихся обстоятельствъ въ отношеніяхъ между греками и болгарами, сочувствіе Россіи мало-по-малу склонилось рѣшительно на сторону послѣднихъ; и извѣстно, чѣмъ разрѣшилась въ 1872 году греко-болгарская распря. Изъ всего этого легко понять, какъ затруднительно было положеніе святителя московскаго Филарета, котораго, какъ весьма мудраго, пронизательнаго, осторожнаго и многоопытнаго архипастыря и духовное и свѣтское русское правительство призывало къ совѣтамъ и рѣшеніямъ по дѣламъ Востока. Еще въ самомъ началѣ возникновенія неурядицъ въ Константинопольскомъ патриархатѣ, митрополитъ Филаретъ отъ 6 апрѣля 1858 года писалъ намѣстнику лавры архимандриту Антонію: „печальны вѣсти о православныхъ въ Турціи; и есть горе отъ своихъ. Греческое духовенство въ Болгаріи изгнало болгарскій языкъ изъ городовъ и священное служеніе на славянскомъ. Нѣкоторые городскіе

болгары вслѣдствіе сего нѣкоторымъ образомъ огречились, и чрезъ то нарушено единомысліе съ сельскими. Но латинская пропаганда старается воспользоваться симъ несогласіемъ. У насъ возбуждается о семъ забота: но дѣйствовать теперъ труднѣе, нежели было прежде“. ¹⁾ А отъ 13 мая 1860 года тому же лицу писалъ святитель уже прямо: „Бѣды на востокѣ. Народное собраніе оканчивалось худо, и не знаю, чѣмъ кончилось. Въ Константинопольской болгарской церкви въ Пасху болгары закричали епископу Иларіону, чтобы вмѣсто вселенскаго патріарха поминалъ султана. И цареградскій вѣстникъ говоритъ, что это было исполнено. Одинъ изъ главныхъ поджигателей сего—журналистъ Цанковъ, поджигаемый латинскими дѣятелями“ ²⁾. И отъ 31 генваря слѣдующаго 1861 года: „Меня много заставляютъ читать и писать, кромѣ дѣлъ епархій. ³⁾ Въ Константинополѣ отношенія грековъ и болгаръ получаютъ разрушительный видъ. Нѣкоторые болгары, въ томъ числѣ архимандритъ, священникъ и іеромонахъ изъ Аѳона приняли латинскую унію; армянскій латинскій патріархъ далъ имъ церковь, въ которой они служили, и провозгласилъ болгарскаго патріарха Иларіона. Патріархъ ⁴⁾ издалъ грамоту съ порицаніями на болгаръ, а болгары на него. Совѣтовъ до сихъ поръ ни та, ни другая сторона не принимала. Помолитесь о мирѣ православной церкви“ ⁵⁾. Естественно, что въ вопросѣ о національностяхъ святитель Филаретъ, при всемъ своемъ стремленіи примирить обѣ враждовавшія стороны, не могъ становиться на точку зрѣнія грековъ. „Греки отвергаютъ начало національности,—писалъ онъ въ іюнѣ 1866 года;—но въ самомъ дѣлѣ дѣйствуютъ для сохраненія господства своей національности, и не вспоминаютъ, что Духъ Святый призналъ начало національностей, когда ниспослалъ церкви даръ языковъ, что-

¹⁾ *Письма Филарет. къ Ант. IV, 91.*

²⁾ Тамъ-же, стр. 240.

³⁾ Въ числѣ другихъ многихъ дѣлъ такого рода были и дѣла Востока, изъ которыхъ за время съ 1858 по 1867 годъ составится цѣлый томъ *Собранія мѣстныхъ и отзывовъ м. Филарета по дѣламъ православной церкви на востокѣ.* Спб. 1886.

⁴⁾ Константинопольскій вселенскій Іоакимъ.

⁵⁾ *Письма Филар. къ Антон. IV, 279.*

бы каждая національность на своемъ языкѣ имѣла учителей вѣры и богослуженіе. Дѣло, въ началѣ не очень трудное, болѣе запутано и затруднено медленнымъ и измѣнчивымъ движеніемъ онаго. Оно не можетъ ясно и убѣдительно быть рѣшено одними правилами: нужны взаимныя соглашенія и уступки. Это можно дѣлать только на мѣстѣ, только самимъ спорящимъ сторонамъ. Какое бы мнѣніе ни далъ по сему дѣлу Всероссійскій Синодъ: вѣроятнѣйшее послѣдствіе то, что обѣ стороны будутъ недовольны, и не примутъ онаго; слѣдственно пользы не будетъ, совѣтующая сторона будетъ оскорблена, и миръ между церквами и народами, болѣе или менѣе, потерпитъ ущербъ. Мы можемъ только сказать: возлюбленные соправославные братія, еллины и болгары, не ослабляйте себя и другъ друга ослабленіемъ единства; укрѣпляйте себя охраненіемъ единства; не дайте вашимъ раздѣленіемъ случая чуждымъ расхищать ваше духовное стадо; равно да чтятъ общее священноначаліе, еллинъ и болгаръ; равно да печется общее священноначаліе о еллинѣ и болгарѣ. Естественно справедливо, и съ духомъ православной церкви согласно, чтобы болгары имѣли пастыря, богослуженіе и училище своего языка, а не чужаго, а для сего нужна имъ значительная доля свободы и въ избраніи себѣ пастырей. Порядку церковнаго управленія не было бы противно, съ обстоятельствами сообразно, и для болгаръ успокоительно, если бы твердымъ правиломъ постановлено было, чтобы нѣкоторые изъ болгарскихъ архіереевъ присутствовали при святѣйшемъ патріархѣ въ синодѣ¹⁾. Въ виду всего этого и въ согласіи съ этимъ святитель Филаретъ поучалъ и съ церковной кафедрой. Такъ еще 1 января 1861 года, въ своей рѣчи по рукоположеніи преосвященнаго Сергія (Ляпидевскаго), епископа Курскаго и Бѣлгородскаго (нынѣ архіепископа Херсонскаго), святитель Филаретъ внушалъ ему: „Возноси отъ земнаго жертвенника къ небесному молитвы... о всей православной вселенской Церкви, и нынѣ, какъ древле, не безопасной отъ *блѣз во лжебратіи* (2 Кор. 11, 26), а въ нѣкоторыхъ странахъ, въ сіи христіанскія вре-

¹⁾ *Собр. мѣній и отвѣт. м. Филарета по дѣламъ Востока*, стр. 362—363. Срав. стр. 367 и дал. 369 и дал. 340 и 343 и мн. др. Спб. 1886.

мена, предъ лицомъ христіанскихъ царствъ, такъ же, какъ въ языческія времена, гонимой врагами христіанства“¹⁾. Затѣмъ, не забыли мы, конечно, тѣхъ въ высшей степени осторожныхъ, хотя и весьма благожелательныхъ выраженій, какими исполнена рѣчь святителя, сказанная имъ въ маѣ 1867 года и обращенная къ посѣтившимъ Москву славянамъ, которыхъ въ ней призывалъ онъ къ единству въ духѣ вѣры и къ единенію съ Россією въ духѣ племеннаго единства и родства²⁾. Но не забыли мы и того прямого и яснаго указанія на покушенія Запада противъ Востока, которое заключается въ юбилейной отвѣтной рѣчи святителя Филарета 5 августа того же 1867 г. и которое говоритъ о томъ времени, какъ такомъ, въ которое „болѣе и болѣе омрачающій себя западный духъ непрестанно усиливается простираетъ мракъ и поднимать бури и на свѣтлый, святой Востокъ“³⁾. Здѣсь мы видимъ указаніе не на одни лишь тлетворныя вліянія и стремленія западной цивилизаціи проникнуть на Востокъ съ своими разрушительными проявленіями социализма и революціи, но и стремленія инославнаго, особенно же римско-католическаго, Запада подчинить своему вліянію православную Церковь восточную. Выше мы уже видѣли опыты такихъ стремленій и ихъ успѣхъ среди болгаръ. Въ Россіи такія стремленія также всюду давали о себѣ знать: то въ домогательствахъ римско-католиковъ имѣть въ Московскомъ университетѣ свою кафедру богословія⁴⁾, то въ пропагандѣ по западно-русскому краю⁵⁾, то въ иныхъ подобнаго рода проявленіяхъ⁶⁾, между тѣмъ какъ свою живучесть римскій католицизмъ доказывалъ изобрѣтеніемъ и установленіемъ новаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи⁷⁾. Впрочемъ и революціонныя и римско-католическія стремленія Запада по отношенію къ Востоку и Россіи шли рука объ руку. По поводу

1) Соч. Филар. V, 512. Москва, 1885. Срав. тамъ же, стр. 463.

2) Тамъ же, стр. 573—574.

3) Тамъ же, стр. 580.

4) Собр. мѣн. и отвѣ. м. Филар. IV, 227—228.

5) Тамъ же, стр. 437—442.

6) См. напр. о домогательствахъ іезуитовъ въ Петербургѣ по *Письмамъ м. Филар. къ Высоч. Особ. и друг. лиц.* II, 239—240. Тверь, 1888.

7) См. *Письма м. Филар. къ Аят.* III, 431; IV, 17—18 и др.

извѣстнаго труда совращеннаго въ латинство русскаго князя—іезуита Гагарина, митрополитъ Филаретъ, возвращая, по прочтеніи, книгу его князю С. М. Голицыну, отъ 9 января 1857 г. писалъ послѣдному: „сочиненіе показываетъ, съ какою основательностію сочинитель избралъ римско-католицизмъ. Онъ написалъ цѣлую главу подъ заглавіемъ: *Католицизмъ и революція*, то есть, онъ думаетъ, что гдѣ нѣтъ католицизма, тамъ будетъ революція; и что католицизмъ избавитъ отъ революціи. Не вспомнилъ онъ, что революція родилась въ католической странѣ ¹⁾); что въ 1847 г. жерло революціи раскрылось у самаго средоточія католицизма, и поглотило бы папу, если бы онъ не успѣлъ убѣжать; что до сихъ поръ чужое войско стоитъ въ Римѣ надъ жерломъ революціи, чтобы оно вновь не раскрылось и не поглотило папу. Не ближе ли подошелъ бы онъ къ истинѣ, если бы написалъ иную главу подъ заглавіемъ: *Католицизмъ и революція*. То есть, католическій деспотизмъ въ Римѣ, порабощая себѣ все мірское, управляя судами, полиціей и военнымъ министерствомъ чрезъ священниковъ и монаховъ, но не умѣя управлять, выводитъ людей изъ терпѣнія и усиливаетъ наклонность къ революціи ²⁾).

Пропагандою римскій католицизмъ увеличивалъ число своихъ приверженцевъ. Оружіе его духовное, хотя и тѣсно связанное съ политическими и другими разсчетами и соображеніями. Борются съ нимъ, хотя трудно, однако должно было тѣмъ же, духовнымъ, оружіемъ. Такъ и поступали представители православія ³⁾). Такъ поступалъ и святитель московскій Филаретъ ⁴⁾). Но и помимо этой борьбы, православіе, подобно римскому католицизму, могло увеличивать число своихъ приверженцевъ распространеніемъ православія между не православными и не христіанами, съ помощію миссіонерства. Въ этомъ отношеніи,

¹⁾ Во Франціи.

²⁾ *Письма Филар. къ кн. С. М. Голиц.* стр. 107. Москва, 1884. Издан. ред. „Правосл. Обзорнія“.

³⁾ Свѣда можно отнестя извѣстные труды архіепископовъ: Херсонскаго Никанора и Могилевскаго Анатолія (Авдія Востокова).

⁴⁾ Срав. о семъ хотя бы вышеуказанныя мѣста изъ его переписки в *Собранія мнѣній и отзывовъ*.

за разсматриваемое царствованіе, кромѣ дѣятельности прежде существовавшихъ миссій (каковы: Алтайская, Камчатская, Іерусалимская и др.), приняты были и новыя мѣры, основаны были новыя миссіи. Такъ, задуманъ былъ цѣлый миссіонерскій институтъ. Мысль о его учрежденіи принадлежала митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому Григорію, но и митрополитъ Филаретъ московскій принималъ большое участіе въ обсужденіи вопроса объ этомъ учрежденіи ¹⁾. Съ другой стороны, распространеніе владычества Россіи въ При-амурскомъ краѣ и въ Закавказьѣ подало поводъ къ расширенію и миссіонерской дѣятельности Церкви Русской въ этихъ областяхъ, изъ коихъ Закавказье, кромѣ того, нуждалось и въ восстановленіи здѣсь издревле существовавшаго православія ²⁾. Всего этого впрочемъ проповѣдію своею святитель Филаретъ не касается, за исключеніемъ дальняго востока Сибири, о которомъ въ рѣчи своей къ Государю Императору 26 августа 1858 года говоритъ: „Отвнѣ—продолжаешь охранять миръ; и въ особенности обновляешь миръ на дальнемъ Востокѣ; открываешь мирный путь истинѣ Христовой къ людямъ, стѣдящимъ во тмѣ язычества“ и проч. Посему и мы, оставляя рѣчь объ этомъ, переходимъ къ другимъ явленіямъ церковно-исторической жизни, которыхъ касается въ своихъ проповѣдяхъ нашъ святитель—витія.

Уже въ отношеніи къ миссіонерству мы не могли не замѣтить, что духовный взоръ святителя Филарета отъ области церкви вселенской ближе всего и болѣе всего обращается къ области Церкви Русской. Какъ святителя сей послѣдней, какъ синодальнаго члена, его, естественно, ближе всего и должно было интересовать состояніе этой Церкви, за благосостояніе которой онъ отвѣтственнымъ считалъ себя болѣе, нежели за благосостояніе Церкви православной за предѣлами Россіи.

Въ исторіи Церкви Русской за разсматриваемый періодъ царствованія императора Александра II, начальнымъ и важнѣй-

¹⁾ См. о семъ въ *Собр. мѣн. и отвѣт. м. Филар.* т. доп. 509—510. 525—527; IV, 533—540; *Письма къ Аят.* IV, 227. 230—231 и мн. др.

²⁾ См. относительно общества восстановленія православія на Кавказѣ въ *Собр. мѣн. и отвѣт. м. Филар.* IV, 375—379. 458—463; *Письма къ Аят.* IV, 140—142, 214 и др.

шимъ дѣломъ было изданіе библіи въ русскомъ переводѣ. Въ свое время мы уже касались хода этого дѣла. Намъ остается теперь только сказать, что Высочайшій рескриптъ (отъ 27 марта 1877 года), которымъ увѣнчанъ подвигъ Св. Сѹнода въ этомъ дѣлѣ, въ значительной мѣрѣ относится и къ святителю московскому Филарету, и одною изъ завѣтныхъ мыслей имѣвшему мысль о переводѣ библіи на русскій языкъ, какъ мы знаемъ, и много потрудившемуся въ дѣлѣ этого перевода за рассматриваемое царствованіе. Вотъ текстъ этого замѣчательнаго рескрипта: „Въ 1856 г., при воспріятіи Мною прародительскаго вѣнца, Святѣйшій Сѹнодъ въ собраніи своемъ въ Москвѣ, имѣя разсужденіе о доставленіи православному русскому народу способа къ обильнѣйшему пользованію сокровищемъ слова Божія, призналъ необходимымъ перевести книги священнаго Писанія на русскій языкъ. Приступивъ затѣмъ, съ Моего соизволенія, къ исполненію сего предположенія, Святѣйшій Сѹнодъ непрерывно, въ теченіе двухъ десятилѣтій, продолжалъ совершать оное съ неослабною ревностію, просвѣщеннымъ вниманіемъ и съ тою мудрою осмотрительностію, какихъ требовала высокая важность сего церковнаго и народнаго дѣла. Съ окончаніемъ нынѣ сего многолѣтняго и многосложнаго труда, во вниманіе къ ожидаемой отъ него духовной пользѣ паствы отечественной Церкви, поставляю справедливымъ долгомъ выразить Мою искреннюю признательность Святѣйшему Сѹноду, ознаменовавшему себя въ совершеніи сего великаго дѣла столь достойнымъ подвигомъ. Молю Бога, да явитъ Онъ спасительную силу Своего слова къ преуспѣянію православнаго русскаго народа въ вѣрѣ и благочестіи, на коихъ зиждется истинное благо царствъ и народовъ“¹⁾. Изъ 20 лѣтъ подвига Св. Сѹнода въ дѣлѣ перевода Библіи на русскій языкъ цѣлыхъ 11 лѣтъ прошло при живомъ и дѣятельномъ въ немъ участіи со стороны синодальнаго члена, Филарета, митрополита московскаго, и слѣдова-

¹⁾ Рескриптъ сей тогда же напечатанъ былъ въ повременныхъ изданіяхъ (см. напр. *Церк. Общ. Вѣстникъ* 1877 года, № 39). Въ то же время особо получали Высочайшія награды, какъ принимавшіе наиболѣе близкое и постоянное участіе въ дѣлѣ перевода Библіи, митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ и протопресвитеръ В. В. Бажановъ.

тельно значительная доля сказаннаго въ приведенномъ **сейчасъ** милостивомъ рескриптѣ любвеобильнѣйшаго монарха должна быть отнесена къ святителю Филарету. Такимъ образомъ совершилось уже послѣ кончины сего святителя дѣло, которое начато было еще во дни молодости его, которое въ то время,—разумѣемъ по преимуществу послѣдніе годы царствованія императора Александра I,—возбудило противъ себя сильныя прещенія и гоненія, такъ что было и остановлено. Между основаніями, которыя выставлялись противниками этого дѣла, было и то, что чрезъ переводъ Библіи раскольники еще болѣе оттолкнулись отъ церкви, нежели какъ то было прежде. Теперь это опасеніе оказалось напраснымъ; да и основаніе для него было не твердо; ибо въ дѣлѣ перевода Библіи главная забота была, какъ и митрополитъ Филаретъ настойчиво провозглашалъ, „о доставленіи православному русскому народу способа къ обильнѣйшему пользованію сокровищемъ слова Божія“ для домашняго, а не богослужебнаго употребленія его. Богослужебное употребленіе Библіи и при этомъ осталось, какъ доселѣ остается, на церковно-славянскомъ языкѣ, и раскольники, по прежнему, на славянскомъ текстѣ Библіи собственно опирались и опираются въ своихъ возраженіяхъ противъ православія, имѣя въ виду старинные, не исправленные тексты ея, вопреки исправленнымъ со времени послѣднихъ пяти всероссійскихъ патріарховъ текстамъ священныхъ, равно какъ и богослужебныхъ, книгъ. На это между прочимъ обстоятельство указываетъ святитель Филаретъ въ одной изъ своихъ проповѣдей 1856 г., сказанной въ единовѣрческой церкви въ Москвѣ. „Вы принимаете въ руководство, говоритъ онъ здѣсь, священные и церковныя книги въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ были во дни первыхъ пяти патріарховъ Россійскихъ. Мы принимаемъ въ руководство священные и церковныя книги въ томъ видѣ, какой онѣ получили во времена послѣдующихъ пяти патріарховъ и Святѣйшаго Синода, вслѣдствіе сличенія ихъ съ древними греческими книгами, съ которыхъ онѣ переведены, и съ древними славенскими рукописями, при чемъ реченія неясныя отъ древности замѣнены болѣе ясными, и поврежденные неискусными переписчиками исправлены. Вотъ разность! Но и тѣ и другія книги,—замѣ-

чаютъ на это святитель витія,—прославляютъ единую Пресвятую Троицу; и тѣ и другія возвѣщаютъ единую вѣру въ Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа ¹⁾; и тѣ и другія предлагаютъ для освященія нашего благодатную силу однихъ и тѣхъ же Седми Таинствъ, и для управленія жизни нашей однѣ и тѣ же заповѣди Божіи; и тѣ и другія утверждаются на словѣ Божіемъ, и на правилахъ апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ; и тѣ другія представляютъ одинъ и тотъ же составъ церковнаго Богослуженія и священныхъ обрядовъ, съ немногими и не существенными разностями въ подробностяхъ. Вотъ единство!²⁾

Затронувъ вопросъ о расколѣ и единовѣрїи, мы теперь и будемъ продолжать рѣчь о нихъ, какъ заслуживающихъ также полного вниманія явленіяхъ русской церковно-исторической жизни разсматриваемаго времени.

Собственно и строго говоря только три имѣемъ мы проповѣди святителя Филарета изъ разсматриваемаго періода царствованія Государя Императора Александра Николаевича, относящіяся прямо къ дѣлу о расколѣ съ единовѣрїемъ, именно, во-первыхъ, недавно упомянутую проповѣдь 1856 года, носящую такое полное названіе: „Бесѣда къ братіямъ святаго храма святителя Николая, что въ Рогожскомъ, при внесеніи въ оный храмъ иконы святителя Николая, дарованной Ею Императорскимъ Высочествомъ, Государемъ Наслѣдникомъ Цесаревичемъ“; во-вторыхъ, произнесенную въ 1857 году: „Бесѣду на освященіе Храма Успенія Пресвятыя Богородицы, при Преображенскомъ Богадѣленномъ домѣ“ и, въ-третьихъ, сказанную уже въ 1859 году: „Бесѣду по освященіи храма въ новосозданномъ Спасопреображенскомъ Гуслицкомъ монастырѣ“. Но, съ одной стороны, и въ другихъ своихъ проповѣдяхъ митрополитъ Филаретъ такъ или иначе касается раскола и единовѣрїя, а съ другой, и независимо отъ проповѣдей въ строгомъ смыслѣ онъ часто касается этого предмета, и своею архипастырскою

¹⁾ Въ печатномъ изданіи проповѣди послѣднія два имени нарочито поставлены въ такомъ видѣ: „Іса Хѣ“.

²⁾ Соч. Филар. V, 377. Объ этой проповѣди у насъ еще будетъ рѣчь.

созидающею во спасеніе дѣятельностію и силою глубоко-назидательнаго слова такъ много вліялъ на ослабленіе раскола и на обращеніе раскольниковъ въ православіе, что наше настоящее изслѣдованіе мы не можемъ ограничивать лишь однѣми тремя сейчасъ упомянутыми проповѣдями.

Уже въ концѣ царствованія въ Возѣ почившаго Императора Николая Павловича, при живомъ и дѣятельномъ участіи святителя Филарета, положено было гораздо болѣе прежняго твердое основаніе къ упроченію единовѣрія въ Москвѣ и именно въ прежнихъ главныхъ гнѣздилищахъ раскола,—на Преображенскомъ и Рогожскомъ кладбищахъ. Это основаніе еще болѣе укрѣпилось въ царствованіе Государя Императора Александра Николаевича. Самъ новый Государь Императоръ, слѣдуя примѣру Своего Августѣйшаго Родителя, съ живымъ участіемъ относился къ святому дѣлу приведенія заблудшихъ въ дебряхъ раскола сыновъ отечества къ православію путемъ единовѣрія. А Государю вполнѣ сочувствовали и другіе члены Августѣйшей Фамиліи. Межу прочимъ Государь Наслѣдникъ Цесаревичъ Великій Князь Николай Александровичъ даже удостоилъ личнымъ посѣщеніемъ единовѣрческую Никольскую, что въ Рогожскомъ, церковь. Въ память этого посѣщенія и въ знакъ своего благоволенія къ новоприсоединеннымъ прихожанамъ ея, онъ подарилъ въ этотъ храмъ икону святителя Николая Чудотворца, изображенную въ древнемъ характерѣ иконописанія и благолѣпно украшенную. По волѣ Его Высочества икона препровождена была къ митрополиту Московскому Филарету въ началѣ мая 1856 года, а 13 мая, въ воскресенье, принесена была въ Никольскую единовѣрческую церковь двумя іеромонахами въ предшествіи свѣщеносца и въ сопровожденіи самого митрополита. При этомъ единовѣрческое духовенство вышло на встрѣчу со крестомъ и святыми иконами, окруженное прихожанами и съ разныхъ сторонъ собравшимся народомъ. Икона поставлена была среди церкви на аналогіи. Совершивъ по чину единовѣрческому предначинательное молитвословіе, митрополитъ Филаретъ началъ свою „бесѣду о предметѣ настоящаго собранія и о единствѣ церковномъ,—слѣдующими словами: „Прихожу къ вамъ нынѣ, братія святаго хра-

ма сего, какъ вѣстникъ и исполнитель воли благовѣрнаго Государя Наслѣдника Престола, Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича. Безъ сомнѣнія, съ чувствомъ утѣшенія и благодарности воспоминаете вы девятый день сентября, ¹⁾ въ который онъ посѣтилъ сей храмъ вашъ, слушалъ здѣсь молитвословіе, и отъ усердія вашего принялъ святую икону. Въ ранникъ лѣтахъ ²⁾ являя себя наслѣдникомъ родительскаго и прародительскаго благочестія, онъ изъявилъ вамъ свое сорадованіе о томъ, что вы, преминувъ лѣта невѣдѣнія и спасительно уразумѣвъ духовную потребность благодатнаго общенія и единенія съ единою, святою, соборною и апостольскою церковію, дѣйствительно вступили съ нею въ общеніе и единеніе, въ которомъ и пребываете. Съ симъ вмѣстѣ онъ знаменательно изъявилъ свойственное просвѣщенной христіанской любви желаніе, чтобы вашему доброму примѣру послѣдовали и другіе, которые, къ сожалѣнію, не суть отъ двора единныя, святыя, соборныя и апостольскія церкви.—Съ того времени Благовѣрный Государь Цесаревичъ сохранилъ не только памятованіе о васъ, единовѣрные братія, и о вашемъ усердіи, но и то благовольтельное участіе, съ которымъ взиралъ на ваше единеніе со святою Церковію и съ ея священноначаліемъ, отъ святыхъ апостоловъ другъ—друга примательно, непрерывно и законно пріявшимъ благодать тайнодѣйствія. Въ ознаменованіе таковыя своихъ расположеній, и во всегдашнюю память своего къ вамъ благоволенія, Благовѣрный Государь дарствуетъ вашему храму святую икону святителя и чудотворца Николая ³⁾, которую вы видите.—Радостенъ, конечно, для васъ, братія, настоящій день и часъ: радостенъ онъ и для меня.—Радуюсь о Благовѣрномъ Первенцѣ Царевомъ, который, разцвѣтая возрастомъ, разцвѣтаетъ и любовью къ православнои вѣрѣ, и любовью къ вѣрному православному народу. Радуюсь о васъ, братія, къ которымъ, по устроенію провидѣнія Божія, какъ бы въ вознагражденіе за то, что на васъ не ласково смотрятъ чуждые

¹⁾ 1865 года.

²⁾ Государю Наслѣднику тогда было только 12 лѣтъ.

³⁾ Въ такомъ видѣ имя св. Николая употреблено, конечно, съ особеннымъ намѣреніемъ, ради приверженности слушателей къ старинѣ.

церковнаго единства, и свѣтлый взоръ, и благовольтельное слово и священнй даръ исходить отъ самаго Царскаго Престола: потому что Благовѣрный Сынъ Царевъ дѣйствуетъ, конечно, въ духѣ Благочестивѣйшаго Родителя.—Радуюсь и о себѣ, что мнѣ данъ жребій посредствовать нынѣ въ исполненіи благодѣтельной воли Государя Цѣсаревича и соутѣшиться вашимъ утѣшеніемъ.—Радуюсь и о томъ, что пришелъ къ вамъ, не только какъ посланный, но и какъ призванный вашимъ добрымъ изволеніемъ ¹⁾: ибо сіе есть новое свидѣтельство того, что ваше единеніе со святою вселенскою Церковію и священноначаліемъ ея вполне совершилось въ сердцахъ вашихъ“. И далѣе святитель—вѣтія приступаетъ къ изложенію основаній, по которымъ вѣшнія черты различія между единовѣріемъ и православіемъ не должны быть признаваемы за препятствія къ единству между единовѣрцами и православными. „Никто да не мнить,—читаемъ въ его бесѣдѣ,—видѣть раздѣленіе въ томъ, что въ церкви вашей слышатся нѣкіе особенные звуки слова, видятся нѣкоторыя особенныя подробности обрядовъ. Строго судили о семъ, когда съ симъ соединено было *противленіе* священной власти: и справедлива была строгость, потому что тяжкъ грѣхъ противленія, какъ о семъ вразумляетъ пророкъ Самуиль: *якоже грѣхъ есть чарованіе, тако грѣхъ есть противленіе: и якоже грѣхъ есть идолопоклоненіе, тако непокореніе* (1 Цар. 15, 23). Но гдѣ, по предваряющей благодати Божіей, и по дѣйствию благонамѣренности и добраго разсужденія, нѣтъ противленія, а есть сердечное расположеніе къ миру и благодатному единству; гдѣ при томъ есть уже единство вѣры въ священныя догматы и таинства: тамъ сему внутреннему единенію можетъ ли препятствовать нѣкоторое разнообразіе вѣшнее?“ И затѣмъ, указавъ въ приведенныхъ раньше сло-

¹⁾ Подаренную Наслѣдникомъ икону св. Николая митрополитъ Филаретъ получилъ 5 мая и единовѣрцамъ желалось, чтобы въ праздникъ святителя Николая 9 мая она и внесена была торжественно, при участіи митрополита Филарета, въ Никольскую единовѣрческую церковь. Но 9 мая былъ крестный ходъ, и митрополиту нельзя было исполнить желаніе единовѣрцевъ. Онъ предложилъ имъ, или на 9-е мая послать кого-либо изъ священнослужителей для сей цѣли, или же отсрочить внесеніе иконы, чтобы самому ему принять въ семъ участіе. Единовѣрцы предпочли послѣднее первому.

вахъ на примѣръ священныхъ и церковныхъ книгъ, употребляемыхъ единовѣрцами и православными, съ разностями тѣхъ и другихъ, при единствѣ существа дѣла, говорить: „Что-жь? Не примиримы ли оныя разности съ симъ единствомъ? Нельзя отказать въ уваженіи церковнымъ книгамъ, которыя вы называете новыми: онѣ исправлены по греческимъ и славенскимъ рукописямъ, которыя древнѣе временъ первыхъ пяти патріарховъ Россійскихъ. Но ваши предки усомнились въ вѣрности сего исправленія; и по уваженію къ святымъ и благочестивымъ людямъ, устроившимъ свое спасеніе по книгамъ, которыя вы называете старыми, рѣшились неуклонно держаться сихъ книгъ. И вы обыкли руководствоваться въ семъ не столько изслѣдованіемъ, сколько преданіемъ отцевъ вашихъ. Если бы ваше послѣдованіе мнѣніямъ отцевъ вашихъ доходило (какъ доходитъ у другихъ) до противленія святой, апостольской Церкви; до отверженія святительства или священства и спасительныхъ таинствъ, или до употребленія оныхъ святотатственнаго, и потому безплоднаго и осудительнаго: то я сказалъ бы вамъ: поставьте должную мѣру вашему уваженію къ вашимъ отцамъ: *повиноватися подобаетъ Богуи паче, нежели челоукомъ* (Дѣян. 5, 29); если бы святые равноапостольные Ольга и Владиміръ неограниченно слѣдовали мнѣніямъ и примѣрамъ своихъ отцевъ, то они умерли бы идолопоклонниками, а не святыми и равноапостольными. Но поелику ваше послѣдованіе мнѣнію и примѣру отцевъ вашихъ не доходитъ до крайностей: уважаю чувство уваженія къ родителямъ, а потому и съ основаннымъ на немъ обычаемъ желаю пребыть въ мирѣ. И поелику въ церковныхъ книгахъ, преимущественно вами чтимыхъ, вижу едину и ту же, какъ въ исправленныхъ, вѣру, таинства и церковь: то, по благословенію святыхъ апостольскихъ церкви, въ мирѣ вашей и моей совѣсти, читаю въ вашей церкви ваши церковныя книги, и исполняю принадлежащія имъ особенности священно-служебнаго чина и обрядовъ; и не обинуясь говорю: никто да не мнитъ видѣть раздѣленіе въ томъ, что въ церкви вашей слышатся нѣкіе особенные звуки слова, видятся нѣкоторыя особенныя подробности обрядовъ“. И затѣмъ святительствитія, обращаясь къ слушателямъ, призываетъ ихъ къ единенію

и единству съ православною церковію и іерархіею, говоря между прочимъ: „Потщимся, единовѣрные братія, паче и паче утверждаться и возрастать въ единеніи вѣры и любви, да силою нашего благодатнаго единенія и бѣдственно отчужденные привлечены будутъ къ спасительному церковному единству“. А заключаетъ свою бесѣду молитвою къ Богу Отцу, объ исполненіи молитвы Сына Его: „да вси едино будемъ“ ¹⁾. Въ своей бесѣдѣ святитель-витія, какъ мы припомнимъ, выражалъ радость свою о томъ, что „какъ бы въ вознагражденіе за то“, что на единовѣрцевъ „не ласкаво смотрятъ чуждые церковнаго единства“, т. е. закоренѣлые раскольники, „свѣтлый взоръ, благоволительное слово и священный даръ исходитъ отъ самаго царскаго престола“. Дѣйствительно, раскольники не только „не ласково“, а и положительно враждебно смотрѣли на единовѣрцевъ и всячески старались вредить имъ. Такъ, даже и въ разсматриваемомъ случаѣ, какъ будто невзначай, но совершилось обстоятельство, которое невольно наводитъ на мысль о козняхъ раскольниковъ и которое едва не разрушило всѣ приготовления къ церковному торжеству. Внесеніе подаренной Цесаревичемъ иконы первоначально предположено было, какъ мы замѣчали, 9-го мая; и что же? 8 мая, въ навечеріе храмоваго праздниа единовѣрческой церкви во имя святителя Николая, во время все-ночнаго бдѣнія, „внезапно, безъ видимой причины“ ²⁾, загорѣлась при этой церкви деревянная колокольня, и сгорѣла вся, и колокола значительнаго вѣса растопились. Но единовѣрцы въ три дня поправили все: построили временную деревянную колокольню и приобрѣли колокола около 250 нуд. вѣса; и такимъ образомъ торжественность встрѣчи иконы не была нарушена. Вскорѣ послѣ описаннаго событія на Рогожскомъ кладбищѣ, не менѣе утѣшительное событіе совершилось и въ другомъ прежнемъ гнѣздилищѣ раскола, на Преображенскомъ кладбищѣ.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Соч. Филар. V. 374—379.

²⁾ См. тамъ же, стр. 376, примѣч.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ЕДИНОВѢРІЯ.

I.

Исторія единовѣрія отъ начала его возникновенія до конца царствованія Александра I.

Единовѣріе есть *условное единеніе* старообрядцевъ съ православною церковію: во имя союза съ церковію старообрядцы принимаютъ отъ нея законное священство, церковь же дозволяетъ имъ содержать „старые“ обряды и книги. Какъ *единеніе*, единовѣріе не составляетъ чего либо отдѣльно-самостоятельнаго отъ православной церкви; какъ *единеніе условное*, въ силу котораго у единовѣрцевъ есть свои отличія, оно имѣетъ не существенную особенность. Возможность такого единенія признавалась и ранѣе официальнаго осуществленія его. Съ мыслью о немъ мы встрѣчаемся въ самомъ началѣ XVIII в.; и притомъ у старообрядца, какъ съ самостоятельною его мыслью, именно въ вопросѣ нѣкоего старообрядца Филарета, предложенномъ миссіонеру Исаакію. На вопросъ Филарета—можно ли имѣть законно-освященную церковь, въ которой служба отправлялась бы по старопечатнымъ книгамъ, Исаакій далъ утвердительный отвѣтъ ¹⁾. Лѣтъ 60 спустя, въ началѣ царствованія Екатерины II, тотъ же вопросъ обсуждали, по порученію императрицы, въ Св. Синодѣ. Члены Синода: Димитрій Сѣченовъ, митрополитъ новгородскій, и Гедеонъ Криновскій, епископъ псковскій, высказались тогда въ пользу рѣшенія вопроса въ положительномъ смыслѣ. Своему „мнѣнію“ они дали вѣское обоснованіе. Въ ихъ сужденіяхъ высказаны были слѣдующія мысли

¹⁾ Сказаніе Исаакія—Бр. Сл. 1875 г., кн. 3.

о сущности того, что названо впоследствии единовѣріемъ, и объ основаніяхъ, на какихъ оно могло быть допущено: а) въ церкви желательно имѣть полное согласіе ея членовъ во всемъ, не только въ вѣрѣ, но и въ обрядахъ; б) понятіе объ обрядѣ, слова ап. Павла и Самого Христа, повелѣвающихъ ради спасенія души не держаться съ фарисейскою строгостью установленій, подлежащихъ измѣненію, и примѣры изъ исторіи церкви, свидѣтельствующіе, что въ отношеніи обрядовъ церковь всегда руководилась собственнымъ смотрѣніемъ—все это показываетъ, что при единствѣ вѣры можетъ быть, однакожь, дозволено въ церкви, по снисхожденію къ совѣсти немощныхъ, употребленіе и различныхъ обрядовъ, при православномъ знаменованіи послѣднихъ; в) дозволеніе употреблять старообрядцамъ такъ называемые старые обряды не можетъ находиться въ противорѣчій съ клятвою собора 1667 года, потому что она произнесена не на обряды и „не за обряды“, и г) употребленіе старыхъ обрядовъ для ихъ ревнителей можетъ быть спасительно лишь въ союзѣ съ церковію: получая дозволеніе употреблять свои обряды, такіа лица обязаны „во всемъ прочемъ“ единодушествовать съ православною церковію—не только относительно ея чиновначалія, принимая оное, но и относительно обрядовъ, „отнюдь не похуляя“ ихъ ¹⁾. Таково было „мнѣніе“ преосвященныхъ Димитрія и Гедеона! Въ сущности оно представляетъ тѣ самыя основанія, на которыхъ и учреждено впоследствии единовѣріе, но оно не имѣло своевременнаго практическаго приложенія: самое свѣдѣніе, по поводу котораго „мнѣніе“ подано,—будто заграничныя раскольники, желавшіе возвратиться въ Россію, изъявили готовность къ соединенію съ церковію, если только дозволено будетъ сохранить употребляемые ими обряды,—оказалось невѣрнымъ.

Первый, фактически осуществившій мысль о единовѣрїи, былъ извѣстный своими трудами въ борьбѣ съ расколомъ, Никифоръ Θεотоки, тогда архіепископъ Славенскій, и именно по просьбѣ старообрядцевъ селенія Знаменки, Елизаветградскаго уѣзда, выходцевъ изъ Молдавіи. За дозволеніемъ „построить церковь,

1) Бр. Сл. 1883 г., № 5, стр. 229—39, ср. Пр. Об. 1875, III, 431—2.

имѣть священника изъ своей среды и употреблять старинныя книги“ знаменскіе старообрядцы обращались къ предшественнику Никифора по славенской кафедрѣ, архіепископу Евгенію Булгари (1775—9), но успѣха не имѣли. 6 августа 1779 г. на мѣсто Евгенія поставленъ былъ въ архіепископа славенскаго Никифоръ. Тогда-то знаменскіе старообрядцы повторили просьбу. вмѣстѣ съ прошеніемъ они представили Никифору свое исповѣданіе вѣры, въ которомъ отъ всего сердца и отъ всей души отрицались всѣхъ раскольническихъ толковъ и признавали греческую церковь истинною, вселенскою, каеволическою и апостольскою церковію, всѣ ея догматы, таинства и обряды—согласными слову Божію, преданіямъ свв. апостолъ и семи вселенскихъ соборовъ, и находящихся внѣ греко-россійской церкви—заблуждающимися“. Въ устныхъ объясненіяхъ они добавляли, что сохраненія имъ старыхъ обрядовъ и книгъ просятъ только „ради немощнѣйшихъ и недостаточно разсудительныхъ“. Припавъ все это во вниманіе и основываясь на церковномъ ученіи объ обрядѣ, а также имѣя въ виду, что сказано о старыхъ обрядахъ и книгахъ въ изданномъ отъ лица Синода „увѣщаніи“, преосв. Никифоръ безъ колебанія призналъ справедливымъ удовлетворить просителей. Присоединеніе раскольниковъ къ церкви совершилъ, согласно установленному чинопослѣдованію, нарочно посланный для сего Никифоромъ елизаветградскій священникъ Дмитрій Смолодовичъ, мужъ ученый и почтенный, по отзыву преосвященнаго ¹⁾). Спустя нѣсколько времени, онъ же, по благословенію преосвященнаго, освятилъ мѣсто для построенія церкви въ Знаменкѣ. Построеніе церкви совершилось очень быстро ²⁾). Освятилъ ее самъ архіепископъ Никифоръ. На правомъ клиросѣ пѣли архіерайскіе пѣвчіе, разумѣется, по своимъ книгамъ и своимъ напѣвамъ, на лѣвомъ пѣли новоприсоединившіеся, понятно, по старообрядчески; преосвященный сказалъ поученіе. Для новоосвященной церкви и образовавшагося

¹⁾ Указъ Славенской консисторіи о присоединеніи слободы Знаменки помѣченъ 15 февраля 1780 г. (М. С—го—Истор. очер. единовѣр. стр. 15, прим. 1. Спб. 1867 г.).

²⁾ Церковь заложена 3 мая, а освящена 16 іюня 1780 г. (Церк. Вѣд. 1889 г., стр. 953 и слѣд.).

при ней прихода онъ назначилъ одного изъ православныхъ священниковъ, Стефана Попова, родомъ великорусса, котораго благословилъ отправлять службы по старопечатнымъ книгамъ и употреблять такъ называемые старые обряды. Объ этихъ событіяхъ арх. Никифоръ письмомъ отъ 3 августа 1780 года увѣдомилъ Новгородскаго архіепископа Гавріила, къ которому препроводилъ тогда же, для внесенія въ Св. Синодъ, и официальное донесеніе о своихъ распоряженіяхъ по дѣлу бывшихъ раскольниковъ селенія Знаменки. Преосвященный архипастыръ питалъ увѣренность, что эти распоряженія его будутъ утверждены Синодомъ, тѣмъ паче не предполагалъ, чтобы они могли вызвать порицаніе. Между тѣмъ въ Синодѣ они были встрѣчены съ недоумѣніемъ и, только изъ опасенія могущихъ возникнуть волненій среди старообрядцевъ, не были отмѣнены, будучи преданы молчанію. Смущенъ и огорченъ былъ преосвященный Никифоръ, когда узналъ объ этомъ. Онъ готовъ былъ подчиниться рѣшенію высшаго церковнаго правительства, но въ то же время считалъ необходимымъ подробно сказать и о тѣхъ основаніяхъ, которыми руководился въ своихъ распоряженіяхъ. Онъ изложилъ ихъ въ особомъ „Повѣствованіи о обращеніи раскольниковъ с. Знаменки“, которое, при письмахъ отъ 18 декабря 1781 года, препроводилъ къ преосвященному Гавріилу, прося представить въ Синодъ, и къ главному начальнику Новороссійскаго края князю Потемкину ¹⁾. Очень можетъ быть, что доводы Никифора повліяли не только на архіепископа Гавріила и Потемкина, но и на Св. Синодъ, такъ какъ начатое потомъ извѣстнымъ инокомъ Никодимомъ дѣло о присоединеніи къ церкви Стародубскихъ раскольниковъ, по примѣру Знаменскихъ, было встрѣчено уже съ одобреніемъ.

Хлопоты инока Никодима извѣстны. Въ 1781 г. ему случилось, въ бытность по дѣламъ въ имѣніи тогдашняго намѣстника Малороссіи графа Румянцева-Задунайскаго, бесѣдовать съ послѣднимъ о нуждахъ старообрядчества. Графъ далъ совѣтъ Никодиму просить у Св. Синода „священства, съ дозволе-

¹⁾ Вр. Сл. 1892, I, 108—38.

ніемъ отправлять богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ¹⁾. Никодиму, который давно тяготился неустройствомъ старообрядчества въ іерархическомъ отношеніи, эта мысль пришлась по душѣ. Онъ повелѣ сношенія съ представителями іерархіи, ѣздилъ въ Москву и Петербургъ, былъ обласканъ Потемкинымъ, представлялся даже самой императрицѣ²⁾. Хотя въ Стародубѣ далеко не всѣ сочувствовали Никодиму, противники хотѣли даже убить его, тѣмъ не менѣе дѣло не остановилось. Изложивъ въ 12 пунктахъ условія, на которыхъ рѣшено было просить законнаго священства, единомышленники Никодима, въ числѣ 1500 человекъ, дали ему довѣренность на ходатайство (1783 г.). По предварительномъ представленіи прошенія Потемкину и Румянцеву, послѣдній отослалъ (1783 г.) его въ Синодъ, съ представленіемъ и въ Сенатъ³⁾. Желая вступить въ „соединеніе“ съ церковію, старообрядцы просили, чтобы „при указѣ Ея Величества“ изъ Синода былъ присланъ имъ „великороссійской породы“ хор-епископъ, который, состоя въ непосредственномъ вѣдѣніи Синода и будучи независимъ отъ епархіальнаго архіерея, управлялъ бы дѣлами всѣхъ старообрядцевъ, поставляя, по ихъ избранію, въ причетъ церковный, и благословляя совершать, какъ и самъ совершалъ бы, богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ и съ соблюденіемъ „старыхъ“ обрядовъ, для чего предварительно употребленіе ихъ, особенно двуперстія, „разрѣшить“ отъ „клятвы“⁴⁾. Въ такомъ видѣ прошеніе представляло затрудненіе для удовлетворенія. Съ посвященіемъ особаго епископа для старообрядцевъ произошло бы нарушеніе правилъ, по которымъ въ одной епархіи не можетъ быть двухъ самостоятельныхъ епископовъ, и, кромѣ того, тогда

1) Иск. въ XVIII в. зак. архіер. стр. 10 ср. 3. Спб. 1868.

2) Тамъ же, стр. 5—9.

3) Тамъ же стр. 11, 14—18.—Никодимъ изготавилъ „Омышленіе о новопечатныхъ книгахъ“—Скрижали, Соборномъ Свиткѣ, Жезлѣ и др., предвазначая подать его первенствующему члену Синода архіепископу Гаврилу, но подалъ-ли, невѣстно. „Омышленіе“, извѣстное обыкновенно подъ именемъ „Вопросовъ Никодима“, составлено по „Поморскимъ отвѣтамъ“ (Бр. Сз. 1886, II, 235—7) и писано не ранѣе 25 марта 1780 года и не позже 11 февраля 1783 г. (Хр. Чт. 1890, II, прим. на стр. 774).

4) Тамъ же, стр. 11—14.

община старообрядцевъ „получила бы видъ отдѣльной церкви“¹⁾. Въ виду этого отвѣтъ правительства ограничился указомъ (1784, мар. 11) императрицы на имя Новгородскаго архіепископа Гавріила—о томъ, что старообрядцы бѣлорусскаго, малороссійскаго и екатеринославскаго намѣстничествъ могутъ отправлять богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ, получая священниковъ отъ преосвященныхъ Могилевскаго и Славенскаго²⁾. Обрядованный и этимъ, Никодимъ возвратился въ Стародубье, но скоро умеръ († 1784, мая 12)³⁾, написалъ за три дня до смерти преосвященному Гавріилу трогательное письмо съ сердечною просьбою сопричислить его, Никодима, „къ избранному стаду сыновъ церкви“, дѣло же, начатое имъ, „продолжить“⁴⁾.

„Продолжателями“ дѣла Никодима были: казначей Виталий, монахи Іоасафъ и Евдокимъ и бѣлецъ Иванъ Кузнецовъ. Последніе трое, въ качествѣ повѣренныхъ, ѣздили въ Петербургъ и тамъ успѣли испросить для Іоасафа, получившаго на Востокъ санъ архимандрита, позволеніе „исправлять духовныя требы“ въ Успенскомъ Стародубскомъ монастырѣ⁵⁾. Дѣло „согласія“ въ Стародубѣ пошло бы послѣ этого успѣшно, особенно при покровительствѣ гр. Румянцева⁶⁾, если бы не столкнулось съ проектомъ Потемкина о заселеніи Таврической области. Высочайшимъ указомъ 1785 г. „желающіе прибѣгнуть къ пастьрамъ церковнымъ“ старообрядцы намѣстничествъ Черниговскаго и Новгород-сѣверскаго были подчинены вѣдѣнію Таврическаго архіерея⁷⁾. Мало того: князь, по вліянію котораго состоялся этотъ указъ, вызвалъ въ „Таврію“ изъ Стародубья Іоасафа. Въ Новороссійскомъ краѣ положеніе „согласныхъ“ было благоприятное: въ Елисаветградѣ для нихъ была построена церковь (1788 г.), а при урочищѣ Кар-Дублинѣ—и монастырь⁸⁾. Не то испытывали „согласники“ стародубскіе. Шесть разъ обра-

1) Собр. мн. и отв. м. Филарета V, II, 564. М. 1888.

2) Верховскій, стр. 28 ср. Собр. пост. по ч. раск. 1858, 6—7.

3) Иск. зак. архіер. въ XVIII в. стр. 85.

4) Тамъ же, стр. 30—2.

5) Тамъ же, стр. 34—8. 44; Собр. пост. по ч. раск. 1860, I, 742—3.

6) Тамъ же, стр. 41—5.

7) Собр. пост. по ч. раск. 1358, стр. 4—5.

8) Иск. въ XVIII в. зак. арх. стр. 47—9, 51—2.

щались они къ Амвросію, архіепископу Екатеринославскому и Таврическому, съ просьбою дать имъ священника, но Амвросій молчалъ ¹⁾, не желая входить въ столкновеніе съ интересами всесильнаго князя, недовольнаго тѣмъ, что на его призывъ изъ Стародубскихъ слободъ вышло въ Таврію лишь нѣсколько семей старообрядцевъ. Число „согласныхъ“ за это время значительно убавилось, тѣ же, которые не хотѣли возвратиться въ расколъ, видѣли, что дѣти ихъ остаются безъ крещенія, взрослые—безъ исповѣди, умирающіе—безъ напутствія св. тайнами. „Несогласные“ преслѣдовали несчастныхъ самыми ѣдкими насмѣшками: „кричите, говорили они имъ, будите, ваша мать церковь уснула“. Въ яркихъ краскахъ „согласные“ изобразили свое положеніе въ обширномъ письмѣ къ митрополиту Гавріилу, умоляя его „помянуть свои обѣщанія, пока всѣ неожесточились“ ²⁾. Митрополитъ, подобно Амвросію, находился въ затруднительномъ положеніи и не придумалъ иного выхода, какъ послать къ „согласнымъ“ священника охтенской церкви, извѣстнаго Андрея Іоаннова.

Іоанновъ прибылъ въ Стародубье осенью 1788 года ³⁾. Цѣль его пріѣзда была двоякая: а) исправленіе требъ и б) образованіе приходовъ. Послѣднее представляло не мало затрудненій, потому что было связано съ вопросомъ о храмахъ. Такъ какъ храмы принадлежали не однимъ „согласнымъ“, то завязалась тяжба, потребовавшая въ виду упорства „несогласныхъ“, военной силы. Храмы, дѣйствительно, были отняты, но вслѣдствіе подкупности губернскихъ властей, скоро снова оказались въ рукахъ „несогласныхъ“ ⁴⁾. Тѣмъ не менѣе дѣятельность Іоаннова не была бесплодна: онъ основалъ двѣ церкви—въ Злынкѣ и Зыбкой (обѣ въ 1789 году) и двѣ освятилъ—въ Никодимовой пустыни (1791) и с. Климовской (1789) ⁵⁾, и—главное—пріучилъ „согласныхъ“ къ „законному священству“. Черезъ три года Іоанновъ возвратился въ столицу въ санѣ протоіерея. Въ

¹⁾ Тамъ же, стр. 52—61.

²⁾ Письмо отъ 4 ноября 1787 годъ.—Тамъ же, стр. 62—70.

³⁾ Ист. изв. о раск., стр. 395. Спб. 1799.

⁴⁾ Странникъ 1863, II, 104—22.

⁵⁾ Ист. изв. о раск. 395—6.

слободахъ остался іеромонахъ Андрей. Устроение церкви продолжалось.

Болѣе затруднительною и совсѣмъ безуспѣшною оказалась попытка ввести „благословенное“ священство на Иргизѣ. Искателемъ его тамъ явился извѣстный инокъ Сергій. Счастливая звѣзда Сергія тогда стояла въ самомъ зенитѣ блеска. Онъ былъ полновластнымъ распорядителемъ судебъ поповщины. Желая, какъ говорили на Иргизѣ, стяжать „славы“ еще болѣе, а также, признавая, что, какъ выражался его благодѣтель купецъ Злобинъ, съ иргизскими „попами бездѣльниками нигдѣ глазъ нельзя показать“, Сергій и задумалъ идти путемъ своего когда-то соперника Никодима. Случай помогъ начать дѣло. Осенью 1786 г. въ Астрахань пріѣхалъ новый преосвященный, извѣстный архіепископъ Никифоръ Феотоки. Онъ разослалъ по епархіи окружное посланіе, въ которомъ призывалъ заблуждающихся обратиться въ нѣдра церкви. Какъ бы въ отвѣтъ на него, Сергій составилъ 15 вопросовъ и подалъ (1790) ихъ преосвященному при особомъ прошеніи, въ которомъ „именемъ всего общества“ обѣщался „присоединиться“ къ церкви, если ему будутъ даны удовлетворительные отвѣты¹⁾. Отвѣты были даны, Сергій разослалъ списки съ нихъ по Иргизскимъ обитателямъ и другимъ поповскимъ общинамъ, и за это лишенъ былъ настоятельства (1791). Возвратившись (1793) къ власти, онъ съ болѣею откровенностію сталъ выражать свои намѣренія и снова получилъ отставку (1795)²⁾. Тогда Сергій отправился въ Петербургъ и подалъ тамъ прошеніе „о принятіи его съ братіею въ вѣдомство Казанской епархіи и объ опредѣленіи въ Верхній монастырь іеромонаха, съ дозволеніемъ отправлять богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ“. Въ высочайшемъ рескриптѣ 19-го іюня 1796 г. на имя казанскаго архіепископа Амвросія послѣдовала желаемая резолюція³⁾. Раскольники крайне озлобились. Иргизское собраніе постановило: не допускать Сергія въ монастырь не только къ начальствованію, но и на жительство.

1) *Никифоръ*—Отвѣты, 280. 394—5. М. 1839.

2) *Соколовъ*—Раск. въ Сар. краѣ, 129—46.

3) Руск. Арх. 1892, № 4, стр. 493.

Такъ и сдѣлали, даже тѣхъ, которые были согласны съ Сергіемъ, изъ монастыря выгнали; исходатайствованные, по прошенію Сергія въ Синодѣ, Тихвинскаго монастыря іеромонахъ и два іеродіаконъ не пробыли въ Иргизской обители и десяти часовъ. Сергій обращался за содѣйствіемъ къ губернатору, но и отъ губернаторскаго посланнаго никакой пользы не вышло, потому что ему не было на то приказанія отъ Злобина, по вліянію жены оставившаго Сергія безъ всякой помощи ¹⁾. Видя такую неудачу, Сергій, взявъ съ собой родственниковъ, уѣхалъ въ Стародубе и тамъ вступилъ въ число „согласныхъ“, скоро былъ посвященъ въ іеромонаха и поставленъ настоятелемъ Успенскаго, Новороссійской епархіи, согласническаго монастыря ²⁾.

Казанскій преосвященный Амвросій, огорченный неудачею Сергія, которому такъ много помогалъ онъ, имѣлъ утѣшеніе видѣть „согласниковъ“ въ самой Казани. Въ 1797 г. „старообрядствующие“ купцы Муравьевъ и Ивановъ „съ прочими обывателями“ Казани, всего 28 человекъ, подали Амвросію прошеніе о дарованіи имъ „благословеннаго“ священства на условіяхъ, какъ оно дано въ южныхъ губерніяхъ,—преосвященный, на основаніи имянныхъ Высочайшихъ указовъ, удовлетворилъ просителей, назначивъ для нихъ храмъ во имя четырехъ евангелистовъ, при Татарской слободѣ, „состоявшій въ праздности“, съ опредѣленіемъ къ нему священника отъ екатерининской церкви Архипа Андреева ³⁾. Въ томъ же 1797 г. Нижегородскій епископъ Павелъ сдѣлалъ представленіе Св. Синоду, что въ его епархіи есть до 1000 старообрядцевъ, желающихъ получить „благословенныхъ“ священниковъ ⁴⁾: въ высочайшемъ указѣ (1798, марта 12) о дозволеніи просителямъ имѣть церковь и священника, рукоположеннаго отъ епархіальнаго архіерея, было уже оговорено, что на будущее время это дозволеніе получаетъ видъ общаго правила для всѣхъ старообрядцевъ, при ихъ такого рода ходатайствахъ ⁵⁾. Поэтому въ томъ же (1798) году

¹⁾ Расколъ въ Сар. краѣ, 146—60.

²⁾ Сергій—Зеркало для старооб. Спб. 1799.

³⁾ Пр. Об. 1867, III, 197—8.

⁴⁾ М. С-го-Ист. Очер. едннов. 52. 173. Спб. 1867 г.

⁵⁾ Собор. пост. по ч. раск. 1858, 8—9.

Св. Синодъ безпрепятственно удовлетворилъ таковыя ходатайства раскольниковъ гор. Торжка, Твери и Верхнеудинскаго округа Иркутской губерніи ¹⁾). Въ 1799 г. ²⁾ вступили въ „согласіе“ съ церковію нѣкоторые изъ петербургскихъ поповцевъ ³⁾). Во главѣ ихъ стоялъ нѣкто Ив. Миловъ. Императоръ Павелъ I лично посѣтилъ ихъ церковь (1800, нояб. 20), слушалъ литургію, а на 25 ноября пригласилъ „миловцевъ“ въ придворную церковь. „Смиренные прихожане Милова, стоя здѣсь у лѣваго клироса, положили шляпы и шапки на полъ, вынули изъ кармановъ четки; творили крестное знаменіе и поклоны“ по своему обычаю. По правую сторону, на царскомъ мѣстѣ стоялъ государь, при немъ вся царская фамилія и вельможи. Послѣ литургіи богомольцы ходили въ царскую „опочивальню“, тамъ государь милостиво разговаривалъ съ ними. Деревянный осьмиконечный крестъ „миловской“ церкви (у Воскресенскаго моста) и колокола ея тогда были весьма заприимѣтны для петербуржцевъ ⁴⁾).

Труднѣе было возникнуть „согласію“ въ Москвѣ. Для характеристики здѣшнихъ раскольниковъ есть несомнѣнныя данныя. Прежде всего они покушались извлечь великую пользу для раскола изъ рѣшимости правительства снабжать желающихъ изъ старообрядцевъ благословеннымъ священствомъ; такъ около 1790 года они просили себѣ архіепископа, который существовалъ бы на правахъ живущихъ въ Россіи духовныхъ лицъ инославныхъ исповѣданій, и мотивировали свою просьбу ссылкой на постановленіе (1784, мар. 11) относительно старообрядцевъ екатеринославской епархіи; очевидно, они „старались начать свою церковь“, тѣмъ болѣе, что скоро (1791 г.) на Ро-

1) Собр. пост. по ч. раск. 1860, I, 757—60. 761—66. 768—9.

2) М. С-го-Ист. оч. еднов. 101—2. Разрѣшеніе на это Синода, по представленію митроп. Гавріила, послѣдовало 10—16 дек. 1798 г. Собр. пост. по ч. раск. 60, I, 766—8.

3) Они подавали (м. Гавріилу) прошеніе объ этомъ и ранѣе (около 1790—2 г.), но тогда были оставлены безъ удовлетворенія, вѣроятно потому, что возбудили сомнѣніе относительно искренности своего желанія войти въ общеніе съ церковію чрезъ принятіе благословеннаго священства (Тв. св. От. 1882, I, (приб. ч. XXIX), 257—60).

4) Русск. Стар. 1878, т. XXII, № 5, 173—6.

гожскомъ былъ заложень и храмъ соборный ¹⁾. Второй фактъ касается заговора противъ иргизскаго Сергія. Въ Москвѣ, какъ только узнали, чѣмъ кончились хлопоты Сергія въ Петербургѣ, рѣшили „лишить его живота“,— конечно „какъ—нибудь поумнѣй и поискуснѣе“: заговорщики отправились къ губернатору, „поклонились ему, по старообрядчески, низенько“, и Сергій былъ арестованъ. Освобожденный стараніями друзей лишь на четвертые сутки и уже сверхъ всякаго чаянія, Сергій благополучно уѣхалъ изъ Москвы, но лишь благодаря конвойной охранѣ. Въ данномъ случаѣ московскіе раскольники заботились о томъ, чтобы не было „разврата“ для раскола ²⁾. Случилось, однако, около того времени нѣчто такое, по поводу чего московскіе раскольники призадумались. Ёхалъ однажды по Таганкѣ, посѣтившій Москву, одинъ помѣщикъ, и видитъ, что много каретъ одна за другою выѣзжаютъ за городъ. Узнавъ, что это свадебный поѣздъ,— старообрядцы ѣдутъ вѣнчать на Рогожское—помѣщикъ заинтересовался, пожелалъ посмотрѣть старообрядческое вѣнчаніе, поѣхалъ за поѣздомъ, вошелъ въ часовню и нарочно сталъ поближе, чтобы все видѣть и слышать. Изъ любопытства онъ дѣйствительно съ большимъ вниманіемъ слѣдилъ за попомъ, который вѣнчалъ, погъ это примѣтилъ и страшно перепугался, именно вотъ почему. Онъ былъ изъ дворовыхъ этого помѣщика, отданъ имъ въ солдаты, бѣжалъ изъ службы, и теперъ подумалъ, что баринъ узналъ его. По окончаніи вѣнчанія онъ пригласилъ къ себѣ помѣщика, бросился предъ нимъ на колѣни, умоляя не погубить.— „Но какъ же ты попалъ сюда и какъ выучился править службы?“—спросилъ баринъ бывшаго своего двороваго. Тотъ отвѣтилъ, что, бѣжавъ изъ военной службы, онъ попалъ къ раскольникамъ, гдѣ-то въ далекихъ окраинахъ, былъ уставщикомъ, а затѣмъ, какъ-то добылъ чужую ставленную грамоту священническую и съ ней явился на Рогожское. Такъ какъ помѣщикъ донесъ, кому слѣдуетъ, о бѣгломъ солдатѣ, то послѣднему, спасаясь, пришлось скрыться безъ вѣсти, но причина его скрیتія стала

¹⁾ Тв. св. отц. 1882, I (приб. ч. 29), 254—9. 265.

²⁾ Раск. въ Сар. краѣ, 147—50.

извѣстна раскольникамъ и заставила болѣе благоразумныхъ изъ нихъ призадуматься надъ вопросомъ о полахъ ¹⁾. Однако и опять сказалось тяготѣніе къ расколу. Въ 1799 г. московскіе раскольники отправили повѣренныхъ въ Петербургъ. Въ хлопотахъ они успѣли, священники были обещаны просителямъ, но послѣдніе остались недовольны, именно, тѣмъ, что даруемые имъ священники должны были возносить моленіе за царя ²⁾. Раскольники отвѣтили, что не желаютъ поминать по напечатаннымъ формамъ и табелямъ ни императорской фамиліи, ни Св. Синода и епархіальнаго архіерея. Тогда императоръ повелѣлъ прекратить съ ними всякое сношеніе ³⁾. Послѣ этого московскіе поповцы составили подробныя условія, на которыхъ они желали получить правильное священство. Условія эти были высказаны въ 16 пунктахъ. Съ замѣчаніями митр. московскаго Платона условія были утверждены (1800, окт. 27) императоромъ Павломъ I. Желая способствовать измѣненію взгляда вступающихъ въ общеніе съ церковію на обряды и букву книгъ, приобрѣтеннаго ими въ расколѣ, и показать, что раскольники ложно обвиняютъ церковь въ ересьяхъ, Платонъ назвалъ „согласниковъ“ *единовѣрцами*.

Въ правилахъ единовѣрія ⁴⁾ взаимоотношеніе послѣдняго къ православію выражено такъ, что съ одной стороны требуется единеніе единовѣрія съ церковію, съ другой—допускается нѣкоторая его обособленность. Единеніе указывается: болѣе обще—въ §§: 1—о томъ, чтобы вступающій въ единовѣріе былъ разрѣшаемъ церковію отъ клятвы, тяготѣющей надъ расколомъ, и 16—о томъ, чтобы за содержаніе разныхъ обрядовъ и книгъ не было „хулы ни съ единыя стороны“,—частіе: а) въ §§ 2, 6 и 12, изъ которыхъ первымъ дозволяется единовѣрцамъ получать священниковъ отъ епархіальнаго архіерея и по его „разсужденію“, а двумя послѣдними единовѣрческіе священники съ ихъ паствами подчиняются вообще вѣдѣнію епархіальнаго ар-

¹⁾ Бр. Сл. 1890, I, 234—5.

²⁾ Письма м. Платона—Пр. Об. 1869, августъ, стр. 40—1, № 52 и прим. 109 и 112.

³⁾ Русск. Арх. 1892, № 4, стр. 494—5.

⁴⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1858, 10—19.

хіерея, по суду и по всѣмъ духовнымъ дѣламъ, б) въ §§ 10, 7 и 14, изъ которыхъ по первому—таинства православной церкви приѣмлются единовѣрческими священниками „въ дѣйствительной ихъ силѣ“, по второму—св. миро ими получается отъ епархіального архіерея, по третьему—при смѣшанныхъ бракахъ вѣнчаніе происходитъ, по согласію брачующихся, или въ грекороссійскомъ храмѣ, или же единовѣрческомъ. Обособленность выразилась въ требованіяхъ относительно обрядовой церковной стороны и способа духовнаго управленія: а) чтобы хиротонисать священнослужителей (2 §), службу въ единовѣрческихъ храмахъ совершать (3 §), а также освящать церкви и антиминсы (4 §) по старопечатнымъ книгамъ, чтобы единовѣрческихъ священниковъ не требовать „къ соборнымъ моленіямъ“ (5 §); б) чтобы въ священники для единовѣрцевъ поставлять по „избранію“ прихожанъ (2 §), чтобы преосвященному чинить разбирательство по дѣламъ единовѣрцевъ, гдѣ не требуется слѣдствія, чрезъ единовѣрческихъ священниковъ, минуя консисторіи (6 §). Старообрядцы просили больше этого. Въ этомъ отношеніи достойны замѣчанія §§ 5 и 11 ихъ прошенія. Въ 5 §, между прочимъ, высказывалось, чтобы не было возбраняемо присоединеніе къ единовѣрцію „издавна удалившихся отъ сообщества церкви грекороссійской; такое требованіе м. Платонъ ограничилъ позволеніемъ присоединяться къ единовѣрцію только тѣмъ изъ незаписанныхъ раскольниковъ, которые, по изслѣдованію епископа, *никогда* въ православную церковь не ходили и таинствъ ея не принимали. Въ 11 § старообрядцы просили не возбранять сынамъ грекороссійской церкви приобщаться св. Таинъ у единовѣрческаго священника, а единовѣрцамъ—у священниковъ православныхъ; первое требованіе м. Платонъ ограничилъ „крайнею нуждою“—если бы „въ смертномъ случаѣ“ не нашлось православнаго священника и церкви. Въ томъ и другомъ случаѣ м. Платонъ желалъ предупредить переходъ православныхъ въ единовѣрчіе. Въ такомъ переходѣ онъ видѣлъ несоотвѣтствіе цѣли единовѣрчія. „Церковь, писалъ онъ, яко мать сердобольная, не видя въ обращеніи отторгшихся отъ нея великаго успѣха, рассудила за благо учинить нѣкоторымъ таковымъ, въ невѣдѣніи погрѣшающимъ, снисхожденіе“, чрезъ учрежденіе единовѣрчія,—

„слѣдуя примѣру апостольскому, *иже немощнымъ бысть, яко немощенъ, но съ тѣмъ, да немощныхъ приобрящетъ*,—и дабы возымѣть благую надежду, что таковыя со временемъ Богомъ просвѣтятся и ни въ чемъ въ неразвѣствующее съ церковью придуть согласіе“. Говоря иначе: единовѣріе было допущено для (обращенія) раскольниковъ, но не для православныхъ. Официальное же, въ видѣ общаго правила, дозволеніе переходить православнымъ въ единовѣріе, въ то время послужило бы, кромѣ того, по мысли м. Платона, „соблазномъ для правовѣрныхъ“, ибо расколъ, какъ только власть стала разрѣшать употребленіе старыхъ обрядовъ и книгъ, злостно, хотя и не справедливо, заговорилъ, что „аки бы св. церковь свое прегрѣшеніе, а его истину познала“¹⁾. Въ томъ же 5 § старообрядцы выражали просьбу о томъ, чтобы имъ имѣть право не допускать въ свои храмы „знаменующихъ себя тремя перстами, бреющихъ бороды и имѣющихъ другіе обычаи, несогласные съ ихъ обыкновеніями, кромѣ высочайшихъ особъ; такое желаніе, свидѣтельствуя о предубѣжденіи просителей противъ православныхъ обрядовъ, противорѣчило понятію единовѣрія вообще и въ частности 16 § правилъ его; потому это условіе было ограничено, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что исполненіе его поставлено въ зависимость отъ благоразумія единовѣрческихъ священниковъ, съ наставленіемъ епископа. По тѣмъ же побужденіямъ желаніе просителей, чтобы единовѣрческимъ священникамъ исповѣдываться только у единовѣрческихъ (8 §) и чтобы архіереи благословляли ихъ, какъ и всѣхъ единовѣрцевъ, двуперстно (9 §)—было оговорено митрополитомъ такъ: „сіе предоставитъ благоразумію и совѣсти“ исповѣдывающагося и благословляющаго, однако „предохраняя другихъ отъ соблазна“. Особое мѣсто занимаетъ 15 § правилъ, который гласитъ, что единовѣрческіе священники во всѣхъ служеніяхъ должны приносить моленіе о царствующемъ домѣ по данной Св. Синодомъ формѣ. Его происхожденіе обусловливалось 3 § тѣхъ же правилъ и высочайшимъ рескриптомъ 12 іюля 1799 г. Согласно старопечатнымъ книгамъ, употреб-

¹⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1858, 19—21 стр. Пр. Об. 1869, августъ, 40—1, № 53.—Письма м. Платона.

леніе которыхъ дозволено 3 § правилъ единовѣрія, на великомъ выходѣ не бываетъ возношенія имени императора и его августѣйшаго дома, между тѣмъ въ упомянутомъ рескриптѣ сіе „возношеніе“ признано было за *conditio sine qua non* ¹⁾. Слѣдовательно, единовѣрцы необходимо должны были принять сунодальную форму „возношенія“.

Въ первые же годы по утвержденіи правилъ единовѣрія образовались единовѣрческіе приходы въ Москвѣ (1801), Калугѣ (1802), Екатеринбургѣ (1805) ²⁾, Костромской епархіи (1804) и др. ³⁾. Такъ какъ для отправленія богослуженія въ единовѣрческихъ церквахъ требовались книги, сходныя съ старопечатными, то правительство озаботилось учрежденіемъ особой типографіи. Первоначально (1801) предполагалось преобразовать для этой цѣли старообрядческую типографію въ Клинцахъ ⁴⁾, но въ 1818 году рѣшеніемъ комитета министровъ опредѣлено имѣть для сего типографію въ Москвѣ на иждивеніи прихожанъ тамошней единовѣрческой церкви ⁵⁾. Къ началу 1820 г. было даже готово все „потребное“ для печатанья. Св. Синодъ далъ новому учрежденію особыя правила ⁶⁾. Ими назначены были для типографіи три попечителя, изъ среды прихожанъ московской единовѣрческой церкви и, по ихъ избранію, два надзирателя изъ духовныхъ особъ ⁷⁾, утверждаемыхъ въ должности Синодомъ. При всякой отпечатанной въ типографіи книгѣ, положено было „припечатывать такъ называемый выходной листъ,

1) Относительно поминовенія Св. Синода и епархіальнаго архіерея тогда же указали, что это „можетъ оставаться по принятымъ старообрядцами правилами“. — Русск. Арх. 1892, № 4, стр. 494—5.

2) Дозволеніе Синода о постройкѣ церкви въ Екатеринбургѣ послѣдовало 7—29 дек. 1803 г. Собр. пост. по ч. раск. 1860, II, 32—5.

3) С—го—Ист. оч. едн. стр. 116, 145, 167—70, 181, 198.

4) Высоч. утв. докладъ Синод. въ 2 день іюня 1801 г. — Собр. пост. по ч. раск. 1860, II, 1—2.

5) Собр. пост. по ч. раск. 1858, 54—6.

6) Собр. пост. по ч. раск. 60, II, 146—9.

7) Въ 1803 г. было Высочайше утверждено представленіе малороссійскаго генералъ-губернатора князя Куракина о томъ, чтобы при единовѣрческой типографіи (въ Клинцахъ) былъ гражданскій цензоръ, такъ какъ предполагалось печатаніемъ въ этой типографіи книгами снабжать и раскольниковъ, которые „не довѣряютъ“ духовенству (Собр. пост. по ч. раск. 60, II, 26—8).

сходно съ печатаемыми въ духовныхъ типографіяхъ, впереди заглавнаго прежняго листа той книги, причемъ послѣ словъ: напечатана сія книга (NN) въ царствующемъ градѣ Москвѣ, дополнять: въ типографіи единовѣрческой церкви въ лѣто... съ книги, напечатанной тогда-то, въ такомъ-то городѣ, при такомъ-то патріархѣ“. Послѣ этого типографія начала свою дѣятельность.

II.

Единовѣріе въ царствованіе императоровъ Николая I, Александра II и Александра III.

Въ наслѣдіе отъ предшествующаго періода осталось неправильное пониманіе единовѣрія. Злостныя, хотя и несправедливыя, нападенія на единовѣріе начались, какъ и слѣдовало ожидать, со стороны раскольниковъ, и состояли въ слѣдующемъ. Единовѣріе будто бы „имѣетъ двѣ личины“, будто бы „храмаетъ на обѣ ноги“; оно хвалитъ старину, поелику „чинъ древности хранить“, и въ то же время „содержитъ новины, приѣмая тайны всѣ отъ нихъ“¹⁾, даже находится въ іерархической зависимости отъ той церкви, которая „прежнія церковныя установленія признаетъ“ состоящими подъ „неразрѣшимой клятвой“ и жестоко похуляетъ ихъ²⁾,—считаетъ себя находящимися въ „единеніи“ и „согласіи“ съ церковію и, однакожь, этой церкви сыновъ не принимаетъ „на моленіе“³⁾. Очевидно, такія возраженія противъ единовѣрія основывались на раскольническомъ взглядѣ на обрядъ, на неправильномъ пониманіи клятвы соборной, на усвоеніи жестокословнымъ порицаніямъ недолжнаго смысла и значенія, и, наконецъ, на недоразумѣннн относительно того, что нельзя ставить въ вину единовѣрцію такихъ встрѣчающихся среди мнимыхъ единовѣрцевъ фактовъ, которые по идеѣ еди-

¹⁾ Ист. очер. един. стр. 148—9, прим. Спб. 1867.

²⁾ Записка Силуана (1840 г.)—Сбор. прав. свѣд. о раск. *Кельсіея*. стр. 201—8, перепеч. у *Соколов*.—Раск. въ Сар. краѣ, 469—75, прилож.

³⁾ „Этимъ условіемъ, говорятъ и повныя раскольники, просители единовѣрія явно показали, что они не были убѣждены признавать грекороссійскую церковь вполне православною, а потому наоборотъ и грекороссійская церковь не признала ихъ за чисто православныхъ“. (Показ. всеобщер. двуперст. сложенія, стр. 129—30. Яссы, 1888. Типогр. Б. Н. П...къ).

новѣрія признаются „предосудительными“. Тѣмъ не менѣе въ этихъ возраженіяхъ раскольники нашли поводъ желать „иныхъ условій“. Подъ видомъ сближенія съ церковію ¹⁾ они „хотѣли сохранить расколъ, давъ ему почетное имя ²⁾ и въ такомъ замаскированномъ видѣ неоднократно входили къ правительству съ прошеніями ³⁾. Само собою понятно, прошенія эти успѣха не имѣли, но раскольническія чаянія въ извѣстной мѣрѣ отразились и на понятіяхъ нѣкоторыхъ единовѣрцевъ. Были и есть единовѣрцы неискренніе, раскольничествующіе. Эта неискренность выражалась въ разныхъ мѣстахъ, въ разныхъ фактахъ. Одни единовѣрцы, напр., не хотѣли именовать Государя благочестивѣйшимъ и молиться за его домъ ⁴⁾, другіе отказывали архіерею въ принятіи его въ свой храмъ ⁵⁾, третьи принимали даваемыхъ имъ священниковъ подъ „исправу“ ⁶⁾, четвертые, наконецъ, „заявляли себя пропагандою не среди раскола, какъ бы слѣдовало ожидать, а среди православныхъ“ ⁷⁾ и не только живыхъ, но и умершихъ ⁸⁾. Въ началѣ шестидесятыхъ годовъ явились такіе „единовѣрцы“, которые покушались уничтожить самое имя „единовѣріе“. Во главѣ партіи стоялъ Петербургскій единовѣрческій священникъ И. Т. Верховскій. Въ бытность ученикомъ въ Пермской семинаріи онъ обнаруживалъ способности быть хорошимъ борцемъ противъ раскола. Случилось иначе, и виновата въ этомъ, по объясненію самого Верховскаго, была консисторія. Она будто бы пояснила ему однажды, какъ единовѣрческому священнику, что „единовѣріе не есть православіе“ и существуетъ оно будто бы съ миссіонерскою цѣлью. Въмѣсто того, чтобы признать такое пониманіе единовѣрія неправильнымъ, Верховскій самъ пришолъ къ мысли и убѣдился, что единовѣріе въ самомъ дѣлѣ „двулично и двусмысленно“. И

1) Собр. мн. и отз. м. Фаларета II, 406—7. Спб. 1886.

2) Тамъ же, III, 98. Спб. 1886.

3) Тамъ же II, №№ 198, 230; III, №№ 275, 311, 323, 325; IV, №№ 471, 475.

4) Собр. мн. и отз. м. Филарета III, 1.

5) Отч. Об. Прок. Сян. 1888—9, 105.

6) Собр. мн. и отз. м. Филарета V, II, 640; Раск. въ Сар. краѣ, стр. 440.

7) Церк. Вѣст. 1880, № 7, стр. 6.

8) Собр. пост. по ч. раск. 1858, 332—3.

вотъ онъ ставитъ себѣ цѣлью „разоблачить“ эту „двусмысленность, поставить въ притчу“. Цѣлыхъ 20 лѣтъ онъ подвизался на этомъ печальномъ поприщѣ, цѣлыхъ 20 лѣтъ онъ клеветалъ на церковь съ чисто-раскольническимъ озлобленіемъ! Собственно относительно единовѣрія Верховскій разсуждалъ такъ: „платоновское единовѣріе безжизненно, безсмысленно, пусто, живо“: слѣдовательно нужно другое единовѣріе, и не единовѣріе, а „соединенство святое и безъ упрека древнеправославное“, сущность котораго состояла бы въ томъ, что въ немъ не церковь принимала бы раскаявшихся раскольниковъ, снисходительно позволяя имъ отправлять службы по старымъ книгамъ, а сами раскольники, соглашаясь принять отъ церкви іерархію, дѣлали бы ей снисхожденіе, какъ раскаявшейся и признавшей наконецъ спасительность совершенія службы по старымъ книгамъ и при старыхъ обрядахъ ¹⁾. Осуществленія этой дикой мысли первоначально предполагалось достигнуть чрезъ снисканіе самостоятельной, независимой отъ православной, іерархіи. Былъ составленъ и проектъ „соединенства“ или „всестарообрядства“, именно въ такомъ видѣ: правила 1800 г. о „единовѣрческихъ церквахъ“ уничтожить, равно какъ и самое имя „единовѣріе“, и изъ единовѣрія, поповщины и безпоповщины составить одно всестарообрядство; только тремъ лицамъ изъ сего всестарообрядства пріобрѣсть епископское рукоположеніе отъ православныхъ архіереевъ; чрезъ сихъ трехъ, старообрядческихъ архіереевъ, образовать отдѣльную іерархію, съ патріархомъ или митрополитомъ во главѣ, съ Синодомъ при немъ, съ правомъ собирать соборы изъ духовенства и мірянъ-попечителей церквей, имѣть отношеніе къ Государю Императору чрезъ своего старшаго архіерея, или чрезъ особо назначенное свѣтское лицо; сношенія съ православнымъ Синодомъ и духовенствомъ пресѣчь; предоставить православнымъ право переходить въ „старообрядческую церковь; джеархіереевъ австрійскаго рукоположенія по снисхожденію признать дѣйствительными архіереями, съ условіемъ, присоединенія къ новостарообрядческой церкви, безъ права рукополагать далѣе ²⁾... Верховскій руководилъ дѣ-

¹⁾ Братск. Сл. 1892, I, 624—48.

²⁾ Собр. мн. и отв. м. Филарета, V, II, 632—3, ср. 564—7: 615.

ломъ не одинъ, онъ имѣлъ дѣятельныхъ помощниковъ въ лицѣ кунцовъ: Московскаго И. Шестова, Казанскаго А. Петрова, и Екатеринбургскаго Г. Казанцева. Послѣдній расходился съ компаніей въ томъ, что былъ рѣшительно противъ признанія, дѣйствительности“ австрійской іерархіи. Казанцевъ рѣшился начать дѣло одинъ, съ единомышленными ему изъ Екатеринбургскихъ и вообще зауральскихъ единовѣрцевъ. Въ 1864 году были поданы двѣ всеподданнѣйшія просьбы ¹⁾: отъ единовѣрцевъ западной Сибири объ особой іерархіи для единовѣрцевъ, по инициативѣ Казанцева, и отъ депутатовъ Московскихъ единовѣрцевъ—Аласина и Сорокина о сношеніи съ восточными патріархами на предметъ подтвержденія послѣдними даннаго Св. Синодомъ разрѣшенія единовѣрцевъ отъ клятвы. Просьба Московскихъ единовѣрцевъ состоялась при участіи Московскаго м. Филарета. Онъ разъяснилъ Московскимъ единовѣрцамъ всю пагубность проекта Верховскаго и К^о, далъ совѣтъ составить въ этомъ смыслѣ всеподданнѣйшее прошеніе съ рѣшительнымъ протестомъ противъ домогательства нѣкоторыхъ единовѣрцевъ получить особыхъ епископовъ, и самъ просилъ оберъ-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова „открыть просителямъ путь къ подножію Высочайшаго престола ²⁾. Депутаты были выслушаны Императоромъ милостиво и внимательно, прошеніе ихъ было одобрено и принято. Зато на просьбу Казанцева послѣдоваль, конечно, отказъ, съ воспрещеніемъ на будущее время -- подавать подобныя прошенія. Верховскій былъ радъ, что ходатайство несогласнаго съ нимъ Казанцева получило такой исходъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, былъ и огорченъ, ибо долженъ былъ понять, что и „общій ихъ трудъ конченъ ³⁾. Впрочемъ, не забывая своей цѣли, Верховскій послѣ этого пошелъ къ достиженію ея другой стороной и при помощи другихъ средствъ. Именно, чрезъ органы печати онъ рѣзко сталъ заявлять о необходимости безусловнаго уничтоженія клятвъ собора 1667 г. По его выраженію, церковь подаетъ въ единовѣрціи своимъ ча-

¹⁾ Ц. Общ. В. 1877, № 127, стр. 2.

²⁾ Собр. мн. и отз. м. Филарета V, II, 633—4.

³⁾ Бр. Сл. 1892, I, 541—5.—Въ 1864 г. Шестовъ и Петровъ являлись къ министру в. дѣла, но проектъ ихъ не былъ принятъ (Ц. Об. В. 1874, № 61, стр. 5).

дамъ камень, въ то время какъ они просятъ хлѣба. Что это за хлѣбъ и что это за камень? „*Разрѣшеніе*, т. е. отмѣна и уничтоженіе запретовъ и клятвъ, положенныхъ Московскими соборами 1656—67 гг. на старый обрядъ и его держателей и затѣмъ *благословіе* этого обряда и этихъ обрядцевъ: вотъ, по словамъ Верховскаго, *хлѣбъ*, котораго ждуть единовѣрцы. *Подтверженіе* же тѣхъ запретовъ и клятвъ и тѣ *ограниченія и оговорки*, съ которыми не возбраняется единовѣрцамъ держаніе стараго обряда: вотъ *камень*“. Когда спрашивали Верховскаго, зачѣмъ нужно такое „разрѣшеніе“ и почему бы не видѣть благословія въ самомъ фактѣ существованія единовѣрія, то онъ отвѣчалъ, что совѣсть единовѣрцевъ совершенно спокойна и никакихъ узъ на себѣ не чувствуетъ, что единовѣрцы „ощущаютъ себя чадами св. церкви совершенно равночестными и равноправными всѣмъ ея чадамъ“, но „равночестность и равноправность не исчерпываютъ еще нуждъ единовѣрія“, ибо „идеаломъ“ его должно быть преобладаніе: *предложеніе* „запретительныхъ клятвъ на разрѣшенія и благословія“ необходимо какъ первое обнаруженіе сознанія церковію той своей ошибки, по которой нѣкогда исправленнымъ обрядамъ отдано предпочтеніе предъ обрядами „старыми“, и, вслѣдствіе этого, сіе „предложеніе“ послужило бы „первымъ шагомъ“ къ восстановленію такого порядка вещей, при которомъ, подъ вліяніемъ голоса народа, склоннаго къ „старинѣ“, уничтожены были всѣ перемѣны и „новшества“ въ православной церкви, обязанныя своимъ происхожденіемъ безконтрольному, будто бы, дѣйствию іерархіи. Очевидно и здѣсь Верховскимъ руководила опять идея „всестарообрядства“¹⁾, того страннаго, если не больше, „всестарообрядства“, которое въ этомъ случаѣ согласилось бы принять раскаявшуюся іерархію, чтобы пользоваться ею, и стало-бы господствующимъ²⁾.

Долготерпѣніе высшей церковной власти, наконецъ, истощилось... Верховскій, уклоняясь отъ кары, бѣжалъ (1885 г.) за границу къ раскольникамъ. Послѣдніе были обрадованы

¹⁾ Ср. Ц. Общ. В. 1874, № 61, стр. 5.

²⁾ Ц. Общ. В. 1877, № 127, стр. 2—5. ср. № 129, стр. 1—2 и № 131, стр. 1.

этимъ фактомъ, усмотрѣли въ немъ „начало“, конечно мнимое, воссоединенія съ ними единовѣрцевъ, въ смыслѣ все того же вссстарообрядства ¹⁾. Сами раскольничествующіе единовѣрцы доселѣ не перестаютъ заявлять о своихъ претензіяхъ не только обществу ²⁾, но и правительству ³⁾. Ихъ представителемъ теперь состоитъ нѣкто единовѣрецъ Морокинъ. Главнымъ органомъ, гдѣ и прежде помѣщались статьи литературныхъ дѣятелей этой партіи, служить Петербургская газета „Гражданинъ“. Своимъ покровителемъ партія считаетъ одного „приснаго сотрудника“ того же „Гражданина“ за извѣстныя его чтенія (въ 1873—4 гг.) о „нуждахъ единовѣрія“ ⁴⁾ въ засѣданіяхъ С.-Петербургскаго отдѣла общества любителей духовнаго просвѣщенія ⁵⁾.

Были и другаго рода ходатайства со стороны единовѣрцевъ. Такъ, въ теченіи двухъ лѣтъ, начиная съ 1877 г., въ Св. Синодѣ поступило нѣсколько прошеній, сначала отъ единовѣрцевъ, съѣхавшихся изъ разныхъ мѣстъ Имперіи въ Нижній-Новго-

¹⁾ Вр. Сл. 1886, II, 143.

²⁾ „Гражданинъ“, 1888, №№ 68 и 95.

³⁾ Ц. Вѣст. 1892, № 17, стр. 259.

⁴⁾ Т. Филипповъ—Совр. церк. вопр. Слб. 1882, стр. 272—407.

⁵⁾ Выхода изъ той мысли, что церковь во всѣ времена своего существованія допускала широкую свободу въ содержаніи обрядовъ и что употребленіе доиконовскаго обряда Соборомъ 1667 г. воспрещено было на будущее время безусловно съ изреченіемъ клятвы «на всякаго, кто послѣ сего запрещенія отказывался принять новоисправленный церковный обрядъ, хотя бы во всемъ прочемъ таковой былъ покоренъ церкви»,—г. Филипповъ находилъ, что «разрѣшеніе употребить доиконовскій обрядъ въ единовѣрїи несогласно съ точнымъ смысломъ соборнаго опредѣленія (1667 г.), что, частію, «ограниченіе церковныхъ правъ единовѣрцевъ», изложенное въ правилахъ единовѣрія, особенно въ 11 §, «ставить единовѣрцевъ въ такое положеніе, которому въ православной церкви нѣтъ никакого подобія», и что, въ виду этого,—«для устраненія такихъ противорѣчій»—необходимо «пересмотрѣть соборнаго опредѣленія 1667 г.», именно чрезъ «созваніе новаго собора». Очевидно, положенія лектора были основаны на неправильномъ пониманіи клятвы собора 1667 г. и того, чѣмъ были вызваны ограничительные §§ правилъ единовѣрія, да и мысль о «свободѣ» въ употребленіи обряда была преувеличена. Въ этомъ смыслѣ чтенія г. Филиппова вызвали справедливыя и основательныя возраженія со стороны нѣкоторыхъ членовъ общества, особенно проф. И. Ѡ. Нильскаю (Его рѣчи—Хр. Чт. 1873, июль, 269—313; 1874, I, 3—71. 161—246. 337—81), возраженія, послѣ которыхъ обнаружилось, что «нужды единовѣрія», о которыхъ говорилъ лекторъ, суть только мнимыя...

родъ на ярмарку ¹⁾, затѣмъ отъ прихожанъ московскихъ единовѣрческихъ церквей ²⁾, потомъ снова отъ собиравшихся на нижегородской ярмаркѣ ³⁾,—прошеній, въ которыхъ, ссылаясь на то, что правилами 1800 года единовѣріе поставлено въ слишкомъ „тѣсныя рамки“ и что это обстоятельство препятствуетъ успѣшному вліянію единовѣрія на расколъ и болѣе „близкому“ единенію его съ православіемъ, единовѣрцы просили о пересмотрѣ, исправленіи и дополненіи нѣкоторыхъ пунктовъ означенныхъ правилъ, выражая при этомъ еще то желаніе, чтобы Св. Синодъ „нарочитымъ актомъ, въ ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ“ раскрылъ смыслъ клятвъ, положенныхъ Московскимъ соборомъ 1667 года, и тѣмъ успокоилъ совѣсть всѣхъ ищущихъ союза съ церквію въ единовѣрії. Затѣмъ въ 1885 г. Московскіе единовѣрцы обращались въ Св. Синодъ съ прошеніемъ объ изданіи отъ имени Синода „изъясненія объ истинномъ смыслѣ и значеніи содержащихся въ полемическихъ противораскольническихъ сочиненіяхъ прежняго времени порицаній на именуемые старыя обряды“. Въ основаніе своей просьбы единовѣрцы указывали на то, что такія „порицательныя выраженія, смущая единовѣрцевъ, препятствуютъ и обращенію раскольниковъ въ лоно православной церкви на правилахъ единовѣрія“.

Св. Синодъ, насколько это было согласно съ достоинствомъ церкви, отвѣчало правильнымъ понятіямъ о православіи и единовѣрії, и могло способствовать успѣхамъ послѣдняго, всегда охотно внималъ „нуждамъ“ единовѣрцевъ. Въ этомъ отношеніи особенно важны четыре распоряженія Св. Синода: а) Еще въ 1856 г. въ Св. Синодѣ былъ возбужденъ вопросъ о необходимости исправленія помѣщавшейся въ предисловіяхъ къ Псалтири и Часослову статьи о перстосложеніи, содержавшей „порицательныя отзывы“ о двуперстіи ⁴⁾; въ 1866 году это предположеніе Св. Синодомъ было приведено въ исполненіе; новое предисловіе отъ имени церкви, заповѣдая православнымъ „твердо

1) Налеч. въ Ц. Общ. В. 1877, № 127.

2) Налеч. въ Ц. Общ. В. 1879, № 140.

3) Налеч. въ Ц. Общ. В. 1878, № 105.

4) Собр. мн. и отз. м. Филарета IV, 347. М. 1886.

и неизмѣнно держаться“ принятыхъ ею обрядовъ, въ то же время приглашаетъ ихъ „съ миромъ взирать“ и на особе обряды единовѣрія. б) Въ 1881 г. было Высочайше утверждено опредѣленіе Св. Синода о дополненіи нѣкоторыхъ §§ правилъ единовѣрія по поводу вышеозначенныхъ ходатайствъ 1877—1878 гг. Оно важно прежде всего общимъ понятіемъ о единовѣрїи. Хотя свои ходатайства единовѣрцы мотивировали желаніемъ расширить вліяніе единовѣрія на расколъ, но изъ заключающихся въ ихъ прошеніяхъ требованій можно было усмотрѣть несоотвѣтствіе послѣднихъ означенной цѣли, ибо ими можно было достигнуть вліянія единовѣрія на православіе, а не на расколъ. Въ предотвращеніе такихъ желаній Св. Синодъ „прежде всего напелъ необходимымъ вновь выразить, какъ было уже изъяснено въ отвѣтахъ митр. Платона на пункты 1800 года, что учрежденіе единовѣрческихъ церквей послѣдовало по снисхожденію православной церкви для облегченія отторгшимся отъ нея пути возвращенія въ лоно церкви“. Хотя другою цѣлью своихъ ходатайствъ единовѣрцы выставляли „болѣе близкую связь единовѣрія съ православіемъ“, тѣмъ не менѣе предъявляли такія требованія, въ которыхъ легко было видѣть желаніе сближенія не единовѣрія съ православіемъ, что было бы согласно съ назначеніемъ единовѣрія, а православія съ единовѣріемъ, что не одно и то же ¹⁾). Въ виду этого Св. Синодъ разъяснилъ, что „единовѣріе, исповѣдуя догматы христіанской вѣры въ духѣ и истинѣ вселенскаго православія, однако отправляетъ богослуженіе и церковныя требы по книгамъ нечуждымъ въ словахъ и обрядностяхъ нѣкоторыхъ погрѣшностей, съ отступленіемъ отъ общепринятаго на всемъ православномъ Востокѣ церковнаго чина“. Соответственно съ этимъ, если Св. Синодъ и допустилъ дополненіе нѣкоторыхъ правилъ единовѣрія, то, какъ выражено въ опредѣленіи, „съ устраненіемъ всякаго соблазна и недоумѣнія и лишь въ смыслѣ вѣщаго облегченія отщепенцамъ, упорствующимъ возвратиться въ нѣдра церкви путемъ единовѣрія“. Именно дополнены слѣдую-

¹⁾ О прошеніяхъ единовѣрцевъ основательное сужденіе специалиста дѣла—Ц. Вѣст. 1880, № 6 в 7.

щія §§ правилъ: 5: „разрѣшается присоединяться къ единовѣрью тѣмъ изъ записанныхъ православными, кои, по надлежащемъ разслѣдованіи, окажутся издавна не менѣе пяти лѣтъ, уклоняющимися отъ исполненія таинствъ православной церкви, но не иначе, какъ съ особаго относительно каждаго изъ таковыхъ лицъ разрѣшенія епархіальнаго преосвященнаго“, 11: „православные могутъ обращаться къ единовѣрческимъ священникамъ для исполненія христіанскаго долга исповѣди и св. причащенія лишь въ особо уважительныхъ случаяхъ, съ тѣмъ притомъ, чтобы подобное обращеніе отнюдь не служило поводомъ къ перечисленію православнаго въ единовѣріе“, для чего таковой православный „обязывается представить своему приходскому священнику полученное имъ отъ единовѣрческаго свидѣтельство о бытіи у исповѣди и причащенія“ для внесенія „соотвѣтствующей записи о семъ въ книгу приходской церкви“, и 14: „дозволяется дѣтей, рожденныхъ отъ брака православныхъ съ единовѣрцами, смотря по общему желанію ихъ родителей, крестить въ православной или единовѣрческой церкви, равно сподоблять и прочихъ св. таинствъ въ церкви православной или въ храмѣ единовѣрческомъ“. Въ измѣненіи другихъ §§, о которыхъ просили единовѣрцы, Св. Синодъ отказалъ ¹⁾. в) Въ связи съ опредѣленіемъ 1881 г., въ видѣ дополненія къ нему стоитъ 9 § изданныхъ Св. Синодомъ „постановленій“ ²⁾ собиравшихся въ іюль 1885 г. въ Казани епископовъ, въ которомъ, въ видахъ установленія правильныхъ „воззрѣній на единовѣріе“, разъяснено, что „единовѣріе не представляетъ собою какого либо особаго, отличающагося отъ православія, исповѣданія, что православіе и единовѣріе составляютъ одну церковь... Посему, съ одной стороны, никто не долженъ думать, что тайны, совершаемыя единовѣрческими священниками, имѣютъ менѣе силы и святости; а съ другой—сами единовѣрцы должны помнить,—и сіе потребно внушать имъ,—что сила единовѣрія заключается только въ союзѣ съ православною церковію, что безъ этого союза нѣтъ единовѣрія, а будетъ рас-

¹⁾ Опредѣленіе напечат. въ „Ц. Вѣст.“ 1881, № 37, стр. 201—2.

²⁾ Напеч. въ Бр. Сл. 1886, I д. 501—6.

коль". г) 4 марта 1886 г. отъ имени Св. Синода было издано „изъясненіе“ о порицаніяхъ на именуемые старые обряды ¹⁾), какъ просили того Московскіе единовѣрцы, въ которомъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ и въ актѣ 1881 года, опредѣленъ смыслъ клятвы собора 1667 года. Относительно „жестокословныхъ порицаній“ Св. Синодъ изъяснилъ, что „православная церковь признаетъ“ ихъ „принадлежащими лично писателямъ полемическихъ сочиненій, которыми они произнесены по особенной ревности о защитѣ православной церкви и содержимыхъ ею обрядовъ отъ нестерпимо дерзкихъ хуленій на оныя со стороны раскольническихъ писателей: сама же не раздѣляетъ и не подтверждаетъ сихъ порицаній; если нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій были издаваемы и издаются „съ разрѣшенія Св. Синода“, то это „разрѣшеніе“ касается „не въ частности этихъ именно порицательныхъ выраженій, но общаго содержанія издаваемыхъ сочиненій, отличающихся высокими достоинствами“, и не подлежащихъ какому-либо исправленіямъ потому, что „составляютъ историческіе памятники письменности“. Относительно суда великаго Московскаго собора „изъясненіе“ признаетъ, что „судъ этотъ былъ произнесенъ вполне законно и справедливо“,—именно, соборъ „произнесъ отлученіе и клятву на всѣхъ, кто послѣ его опредѣленія будетъ считать новоисправленные книги, чины и обряды неправо исправленными, поврежденными, еретическими... и будетъ обносить церковь... тяжкими хулами“; такихъ лицъ, „употребляющихъ именуемые старые обряды... въ знакъ своего противленія церкви... церковь различала отъ самыхъ обрядовъ, которые... не признавала подлежащими безусловному воспрещенію“. Такимъ образомъ „изъясненіемъ“ была во всеуслышаніе отнята у раскольниковъ послѣдняя возможность указаніямъ на порицательныя выраженія полемическихъ книгъ, какъ и на соборныя клятвы, смущать „немощную“ совѣсть нѣкоторыхъ единовѣрцевъ!

Независимо отъ препятствій, заключавшихся въ неправильномъ пониманіи единовѣрія, успѣхъ послѣдняго затрудняли и нѣкоторыя другія обстоятельства. Такую роль играли прежде

1) Напеч. въ Бр. Сл. 1886, I, 589—603.

всего тѣ формальныя условія, какими обставлено присоединеніе къ единовѣрью. Выполненіе ихъ, признававшееся необходимымъ въ тѣхъ видахъ, чтобы единовѣрческіе священники не могли принимать въ единовѣріе православныхъ, сопровождалось нежелательными послѣдствіями: будучи отягонительна для простолудиновъ сама по себѣ, формальность затягивала время, которымъ раскольники всемѣрно пользовались, чтобы повліять на ищущаго единенія съ церковію; кромѣ того, послѣдній иногда наталкивался на такихъ лицъ, которые требовали, чтобы онъ присоединился не къ единовѣрью, а къ православію. Въ виду этого Св. Синодъ, въ прежнее время секретными указами на имя нѣкоторыхъ преосвященныхъ ¹⁾, нынѣ же общимъ вѣдѣніемъ для всѣхъ ²⁾, указалъ, чтобы дѣло о переходѣ раскольниковъ въ единовѣріе преосвященные „вѣдали непосредственно“ сами, рѣшали ихъ „какъ можно скорѣе“ и вообще „облегчали“ таковой „переходъ“. Затѣмъ, за неимѣніемъ во многихъ мѣстахъ чинопослѣдованія на пріемъ „приходящихъ отъ раскольниковъ“, пастыри церкви были поставляемы въ затрудненіе, особенно при недоумѣніяхъ со стороны „приходящихъ“, и во всякомъ случаѣ допускали разнообразіе: однихъ присоединяли чрезъ исповѣдь и причастіе, другихъ чрезъ крещеніе и муропомазаніе, и кромѣ того имѣлась въ виду требуемая 1 § платоновыхъ правилъ „разрѣшительная“ молитва ³⁾. Въ виду этого Св. Синодъ указалъ (1888) ⁴⁾, чтобы присоединеніе старообрядцевъ къ церкви „повсюду совершалось по приложенному къ книжкѣ м. Платона „Увѣщаніе“ чину, при чемъ „надъ принимаемыми чрезъ муропомазаніе—такъ должны быть принимаемы всѣ рожденные и крещенные въ расколѣ,—если они присоединяются на правахъ единовѣрія, таинство сіе должно совершаться по старопечатному требнику. Далѣе, успѣхамъ единовѣрія особенно можетъ способствовать устроеніе приходовъ и церквей единовѣрческихъ, особенно по тѣмъ мѣстамъ, гдѣ посреди преобладающаго раскольническаго населенія нача-

1) Собр. пост. по ч. раск. 1860, II, 465—6, 733, 748—50.

2) 10 § постанов. Казанск. собора 1885 г.—Бр. Сл. 1886, I, 505—6.

3) Собр. пост. по ч. раск. 1860, II, 468—9.

4) 24 § правилъ объ устройствѣ миссій—Церк. Вѣд. 1888, № 28.

лось движеніе къ союзу съ церковію. Счастливы бывали новоприсоединившіеся къ единовѣрью, если была возможность устроить для нихъ церковь изъ ихъ часовни ¹⁾, если были списываемы щедротами монаршими ²⁾, но повсюдная, такъ сказать, обеспеченность дѣла могла быть лишь при участіи власти духовной—епархіальной и высшей, что и вызвало Св. Синодъ пригласить къ благопопечительности преосвященныхъ и самому придти на помощь съ матеріальными средствами. Наконецъ услуги для единовѣрія можно ожидать отъ единовѣрческой школы. Она скорѣе, чѣмъ какая либо другая школа, можетъ привлечь дѣтей раскольниковъ, и въ то же время очистить среду единовѣрческую отъ раскольническихъ понятій. Естественно, единовѣрческія школы должны были возникнуть, особенно ³⁾ послѣ того, какъ было (1836 г.) Высочайше утверждено опредѣленіе Св. Синода о школахъ для „дѣтей поселянскихъ“—опредѣленіе, которымъ указано было допускать въ эти приходскія училища дѣтей раскольниковъ, съ правомъ обучаться по старопечатнымъ или единовѣрческаго изданія книгамъ ⁴⁾. Школы появлялись иногда по инициативѣ епархіальныхъ преосвященныхъ ⁵⁾, иногда самихъ единовѣрцевъ ⁶⁾, и пр. Синодъ заботился объ организаціи этихъ школъ, по требованію снабжалъ книгами и пр. ⁷⁾. Ранѣе, чѣмъ въ другихъ, единовѣрческія школы возникли въ епархіяхъ: Пермской, Вятской, Курской и Черниговской ⁸⁾; въ 1863 г. было открыто единовѣрческое духовное училище въ г. Уральскѣ ⁹⁾.

Характеръ внутренней жизни единовѣрія отчасти обуславливался чертами внѣшней исторіи его. Одни факты имѣли больше внѣшняго блеска, другіе были богаче силою внутреннею.

¹⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1858, 169. 454.

²⁾ Отч. Об. Прок. Снн. 1888—9, 101.

³⁾ Собр. мн. и отз. м. Филарета IV, 155, ср. 161.

⁴⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1858, 233—5.

⁵⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1860, II, 758—9.

⁶⁾ Тамъ же, II, 747.

⁷⁾ Тамъ же, II, 530—1; Собр. мн. и отз. м. Филарета. томъ допол., 157.

⁸⁾ Отч. Об. Прок. Снн. 1850, 28.

⁹⁾ Цер. Вѣд. 1892, № 12, стр. 445. и слѣд.

Факты крупныя совнѣ падаютъ на царствованіе императора Николая I. Предпринятая тогда мѣры противъ раскола „пріобрѣли единству церкви большое число единовѣрцев“¹⁾; по официальнымъ документамъ, единовѣріе ежегодно пріобрѣтало послѣдователей тысячами и десятками тысячъ²⁾; въ 1851 году оно имѣло уже 179 церквей³⁾; единовѣріе тогда проникло на Преображенское и Рогожское, ему уступилъ мѣсто самъ знаменитый Иргизъ, нѣсколько и другихъ монастырей, и скитовъ раскольническихъ также были обращены въ обители единовѣрческія. Очевидно, расколъ понесъ громадную утрату! Но была и обратная сторона дѣла. Она заключалась въ фактахъ неискренняго присоединенія къ единовѣрью и въ усиленіи пропаганды. Первое случилось, напр., относительно Москвы⁴⁾, гдѣ на раскольниковъ изъ купцовъ особенно повліялъ законъ о торговлѣ раскольниковъ только на временномъ правѣ: въ послѣдніе дни декабря 1854 года, когда наступилъ послѣдній срокъ внесенія капиталовъ на новый годъ, раскольники толпами приходили записываться въ единовѣріе, зато впослѣдствіи, когда обстоятельства измѣнились, большая половина присоединившихся ушла опять въ расколъ. Второе имѣло мѣсто на Иргизѣ, гдѣ только ничтожная доля Иргизскихъ иноковъ приняла единовѣріе, всѣ же остальные, оставаясь вѣрными расколу, цѣлыми стаями побрели служить ему: „сія инвалидная команда пошла на пропаганду“. Факты времени Александра II гораздо малочисленнѣе, зато важнѣе по своему внутреннему значенію.

Единовѣріе на Преображенскомъ кладбищѣ возникло въ 1854 году. Въ мартѣ этого года присоединилось къ единовѣрью 63 человекъ изъ прихожанъ кладбища и тогда же новоприсоединенные вошли къ митрополиту Филарету съ прошеніемъ объ

1) Собр. мн. и отз. м. Филарета Ш, 255.

2) Напр. въ 1836 г. присоединились къ единовѣрью 30,764 (Изв. изъ отч. Об. Прок. Сян. 1836, 36), въ 1837 г.—10,053 (Тамъ же за 1837, 34), въ 1838 г.—14,523 (Тамъ же за 1838, 29), въ 1839 г.—11,849 (Тамъ же 1839, 35), въ 1840 году—5,291 (Тамъ же 1840, 36).

3) Изв. изъ отч. Об. Прок. 1851, 13.

4) Собр. мн. и отз. м. Филар. IV, 298.

обращеніи одной изъ часовень кладбища въ единовѣрческую церковь. Просители не безъ основанія заявили, что съ открытіемъ церкви дѣло единовѣрія пойдетъ успѣшно. Митрополитъ немедленно сдѣлалъ объ этомъ въ Синодъ донесеніе, на какое столь же немедленно послѣдовало Высочайшее разрѣшеніе. Избрана была каменная часовня, находящаяся, отдѣльно отъ прочихъ зданій, среди двора мужской половины. Въ благолѣпномъ видѣ для нея устроены были иконостасъ и 3-го апрѣля церковь была освящена, во имя чудотворца Николая, самимъ митрополитомъ. Событіе совершилось необычайное. Православный святитель торжественно былъ встрѣченъ ¹⁾ тамъ, откуда десятки лѣтъ всемѣрно поддерживалась вѣковая вражда къ церкви! Богослуженіе совершалось въ теченіе четырехъ часовъ и во всемъ его величій. Употребленъ былъ древній, освященный при митрополитѣ Филаретѣ, антиминосъ, а также древніе на престольные сосуды. Святитель облаченъ былъ въ древній саккосъ митрополита Макарія, осѣнялъ народъ древнимъ крестомъ съ мощами, вкладъ царя Михаила Ѳеодоровича. Сослужили митрополиту священники единовѣрческихъ церквей. Пѣніе было на оба клироса: на правомъ стояли облеченные въ стихари клирики единовѣрческихъ церквей, на лѣвомъ—единовѣрскіе пѣвчіе изъ гражданъ. Народъ переполнилъ храмъ и окружилъ его отвѣтъ, были особы высшихъ званій, граждане православные и изъ поповцевъ. Вѣсть объ этомъ событіи весьма утѣшила Государя Императора. На донесеніи митрополита Филарета онъ собственноручно написалъ: „Слава Богу!“ Въ томъ же году причту единовѣрческой на Преображенскомъ церкви было назначено отъ казны жалованье ²⁾. 19 декабря того же года на Преображенскомъ была освящена другая церковь—Крестовоздвиженская, въ 1857 году третья—Успенская ³⁾; наконецъ въ 1866 г. все мужское отдѣленіе кладбища было обращено въ единовѣрскій монастырь.

¹⁾ Цр. Обзор. 1866, II, 122.

²⁾ Собр. мн. и отв. м. Филарета, томъ доп., стр. 370—5. 395—7.

³⁾ Освящ. третьей церк. въ Преобр. стр. 3. М. 1857.

Примѣръ еодосѣвцевъ въ извѣстной мѣрѣ облегчилъ путь прихожанамъ Рогожскаго кладбища. Во главѣ движенія здѣсь стоялъ значительный прихожанинъ В. Сапѣлкинъ. Формальнымъ прошеніемъ отъ „прихожанъ Рогожскаго общества“, онъ изъявилъ м. Филарету желаніе, чтобы на Рогожскомъ, „при которомъ“ просители „воспитаны“ и гдѣ „лежатъ предки ихъ“, одну изъ трехъ часовень освятить „по древнему чиноположенію“. Прошеніе подписали 26 человекъ, въ семействахъ коихъ было болѣе 100 душъ ¹⁾. Указомъ Св. Синода уже было объявлено ²⁾ митрополиту Высочайшее повелѣніе объ обращеніи въ единовѣрческую церковь одной изъ моленныхъ Рогожскаго, если „нѣкоторое число прихожанъ послѣдняго изъявитъ желаніе принять единовѣріе“ ³⁾. Поэтому замедленія не могло быть. Избрана была меньшая изъ трехъ часовень, какъ представлявшая то удобство, что „имѣла готовую мѣстность для алтара“. Освященіе было назначено на 23 сентября (1854 г.). Митрополитъ изготавилъ „грамоту“ ⁴⁾. Прочитанная предъ началомъ литургіи, она „выслушана была благоговѣйно, принята признательно“ и заставила примкнуть къ торжеству тѣхъ, которые прежде не хотѣли этого ⁵⁾. Церковь была освящена во имя святителя Николая. Донесеніе митрополита по этому дѣлу въ Синодъ было представлено на Высочайшее воззрѣніе, и Императоръ Николай собственноручно надписалъ на немъ: „слава Богу, хорошее начало“ ⁶⁾. Въ четыре мѣсяца послѣ этого изъ поповцевъ присоединилось къ единовѣрцію „душъ обоюго пола 1451“, а на обоихъ кладбищахъ болѣе 2000 ⁷⁾.

Единовѣріе на Иргизѣ введено было нѣсколько ранѣе. Нижне-воскресенскій монастырь обращенъ въ единовѣрческій въ 1829 г.

¹⁾ Собр. мн. и от. м. Филар. III, 563—5 ср. томъ допол., 399—400.

²⁾ Собр. мн. и отз. м. Филар. III, 562.

³⁾ Собр. пост. по ч. раск. 1858, 625.

⁴⁾ Собр. мн. и отз. м. Филар. III, 558—60 ср. томъ допол., стр. 403—5.

⁵⁾ Собр. мн. и отз. м. Филар. III, ср. 561 ср. 565.

⁶⁾ Тамъ же III, 561.

⁷⁾ Тамъ же IV, 8. 298.

при Саратовскихъ—губернаторѣ князѣ Голицынѣ и преосвященномъ Моисеѣ. Инициатива принадлежала губернатору. Въ 1828 г. онъ представилъ въ министерство внутреннихъ дѣлъ „докладъ“ о постепенномъ уничтоженіи Иргизскихъ монастырей, какъ такихъ мѣстъ, въ которыхъ „совершаются разныя потребности“. Такъ какъ изъ Петербурга увѣдомили, что вслѣдствіе такого же отзыва объ этихъ монастыряхъ ревизовавшаго Саратовское удѣльное имѣніе чиновника, вверху уже обратили серьезное вниманіе на Иргизъ, то князь лично поѣхалъ въ Нижній монастырь съ предложеніемъ принять единовѣріе. Ему удалось получить въ этомъ подписку, но Иргизъ сильно вознегодовалъ на такое поведеніе Нижняго монастыря. Въ Верхнемъ монастырѣ немедленно составился соборъ, который давшихъ подписку отлучилъ отъ общенія и постановилъ увѣдомить объ этомъ событіи иногороднія старообрядческія общины. Въ Нижній монастырь полетѣли обличительныя письма, а въ заключеніе 50 человекъ изъ Криволучья лично собрались въ оградѣ монастыря и съ угрозами требовали отъ старцевъ отказаться отъ своего намѣренія. Все это имѣло успѣхъ, но лишь временный,—настойчивость Голицына достигла своей цѣли: 14 мая 1829 года настоятель монастыря Никаноръ подалъ бумаги о желаніи братія его обители принять единовѣріе, а 27 іюля, по Высочайше одобренному докладу Св. Синода, Воскресенскій монастырь утвержденъ третьекласснымъ съ штатомъ въ 12 человекъ. Освященіе двухъ монастырскихъ церквей происходило въ октябрѣ, для обѣихъ были выданы архіереемъ древніе антиминсы. Торжество прошло тихо, безъ всякихъ безпорядковъ со стороны раскольниковъ ¹⁾. Такъ возникло единовѣріе въ знаменитомъ центрѣ бѣглопоповщины! Черезъ нѣсколько лѣтъ были переданы въ православное вѣдомство и остальные Иргизскіе монастыри, въ 1837 г.—средніе: мужской Никольскій и женскій Успенскій; въ 1841 г.—верхніе: мужской Преображенскій и женскій Покровскій, первые въ губернаторство Степанова,

¹⁾ Соколовъ—Ряск. въ Сар. краѣ. 282—326.

вторые—Фадѣева, при Саратовскомъ преосвященномъ Іаковѣ, извѣстномъ своею миссіонерскою дѣятельностію. Передача состоялась по желанію и волѣ Государя Императора. Въ 1841 г. дѣло обошлось благополучно. Совершенно секретно сначала въ монастырь мужской, потомъ въ женскій явились власти съ духовенствомъ, губернаторъ прочиталъ Высочайшее повелѣніе, духовенство отслужило молебенъ и окропило церковь и часовню св. водой. Иноки и инокини приняли Высочайшее повелѣніе, по крайней мѣрѣ, наружно „съ покорностію“, но принять единовѣріе не согласились и потому должны были удалиться изъ монастырей. При обращеніи Средне-Никольскаго монастыря раскольники оказали сопротивленіе, такъ что цѣлыхъ двѣ недѣли, начиная съ 8 февраля, духовенство, десятки чиновниковъ при сотняхъ понятыхъ, самъ, наконецъ, губернаторъ, не могли привести въ исполненіе Высочайшую волю, и только 13 марта, уже послѣ того, какъ послѣдовало Высочайшее повелѣніе немедленно покончить съ „приспешствіемъ“, оно дѣйствительно было окончено ¹⁾...

Кромѣ Иргизскихъ, были обращены въ единовѣрческіе слѣдующіе раскольническіе монастыри: въ Черниговской епархіи—мужскіе Малиноостровскій (1842) ²⁾ и Покровскій (1847) ³⁾, и женскій Казанскій (1850) ⁴⁾; въ Нижегородской—мужской Благовѣщенскій на Керженцѣ (1849) и женскіе Абабновскій Никольскій (1843), Медвѣдевскій Покровскій (1843) ⁵⁾ и Осиновскій (1850) ⁶⁾; въ Могилевской—мужской Макарьевскій (1844) ⁷⁾. Такъ какъ монастыри вообще имѣютъ важное значеніе „для ослабленія духа раскола“ ⁸⁾, то таковыя учреждались

¹⁾ *Сokolovъ*—Раск. въ Сар. краѣ, стр. 372—403. 415—21.

²⁾ Извл. изъ отч. Об. Прок. Снн. 1842, 14.

³⁾ Извл. изъ отч. Об. Прок. Снн. 1847, 9.

⁴⁾ Ист. Мян. Внут. Дѣлъ VIII, 565.

⁵⁾ Въ 1858 г. переименованъ во второклассный монастырь—Отч. Об. Прок. Снн. 1858, 10.

⁶⁾ Извл. изъ отч. Об. Прок. Снн. 1850, 31.

⁷⁾ Тамъ же, 1844, 12.

⁸⁾ Собр. ми. и отз. м. Филар. II, 311—12.

и вновь, напр. мужской Воскресенскій въ Оренбургской епархіи (1849) ¹⁾, женскій на Всехсвятскомъ единовѣрческомъ кладбищѣ въ Москвѣ (1862) ²⁾. Съ тою же цѣлью Покровскій Черныговской епархіи единовѣрческой монастырь, въ виду „важности его значенія среди раскольниковъ“, былъ возведенъ (1848) въ чило штатныхъ обитателей перваго класса съ содержаніемъ отъ казны ³⁾. Особенно важное значеніе имѣло учрежденіе Московскаго единовѣрческаго Никольскаго мужскаго монастыря.

Мысль объ учрежденіи въ Москвѣ единовѣрческаго монастыря первоначально возникла у митрополита Филарета и, затѣмъ, самостоятельно среди общества самихъ московскихъ единовѣрцевъ. Именно желали образовать центръ единовѣрія, какъ для объединенія самого единовѣрія, такъ и для успѣшнаго воздѣйствія на раскольниковъ. Болѣе удобнымъ мѣстомъ для монастыря, по всѣмъ соображеніямъ, оказалось мужское отдѣленіе Преображенскаго богадѣленнаго дома ⁴⁾. Мысль эта встрѣтила сильное противодѣйствіе со стороны князя Суворова ⁵⁾, дѣйствительнаго члена Совѣта Императорскаго человеколюбиваго общества, небезкорыстно хлопотавшаго за раскольниковъ, но была одобрена Государемъ и поступила въ Комитетъ министровъ. Обсудивъ обстоятельства дѣла, комитетъ постановилъ немедленно передать единовѣрцамъ, для устройства монастыря, зданія мужскаго отдѣленія кладбища, занимаемыхъ безпоповцами, съ переводомъ призрѣваемыхъ въ помѣщенія женскаго отдѣленія, и съ назначеніемъ за передаваемыя единовѣрцамъ зданія денежнаго вознагражденія, согласно заключенію министровъ финансовъ и внутреннихъ дѣлъ ⁶⁾. Постановленіе тѣмъ легче могло быть исполнено, что подлежащихъ переводу призрѣваемыхъ оказалось только около 25 человекъ, а между тѣмъ

¹⁾ Изв. изъ отч. Об. Прок. Снн. 1849, 10.

²⁾ Ист. очер. еднв. С—ю, стр. 165—7.

³⁾ Изв. изъ отч. Об. Прок. Снн. 1848, 10.

⁴⁾ Собр. мн. в отз. м. Филарета, V, II, 781—2.

⁵⁾ Вр. Сл. 1883, № 3, стр. 118.

⁶⁾ Ист. очер. еднв., стр. 163—4.

на женскомъ отдѣленіи нашлись „праздныя жилия зданія“, очень удобныя для помѣщенія мужчинъ. Единовѣрцы пожелали назвать новый монастырь „Николаевскимъ“—„въ вѣчное воспоминаніе того, что единовѣрческія церкви на обѣихъ кладбищахъ московскихъ учреждены по соизволенію Государя Николая Павловича и обѣ посѣщены были цесаревичемъ Николаемъ Александровичемъ“, и съ тѣмъ, чтобы „учредить въ открываемомъ монастырѣ ежедневное молитвенное поминовеніе о ихъ блаженномъ упокоеніи“¹⁾. 16 мая монастырь былъ освященъ викаріемъ московскимъ Леонидомъ, въ сослуженіи единовѣрческаго духовенства, при многочисленномъ стеченіи молящихся изъ начальственныхъ лицъ столицы и изъ народа²⁾. Въ теченіи 25 лѣтняго своего существованія Никольскій единовѣрческій монастырь, соотвѣтственно цѣли своего назначенія, дѣйствительно оказалъ не мало услуги церкви, какъ трудами братіи и особенно настоятеля архимандрита Павла Прусскаго, такъ и своей библіотекой, знаменитой древними рукописями и книгами церковной печати, завѣщанной монастырю въ его собственность почетнымъ гражданиномъ Хлудовымъ, надъ собираніемъ которой послѣдній, при руководствѣ ученыхъ археологовъ и библіографовъ, трудился въ теченіи тридцати лѣтъ, и еще ранѣе его извѣстный Адрианъ Озерскій, и которая нынѣ, согласно волѣ завѣщателя, открыта (съ 1883) для всѣхъ желающихъ ею пользоваться³⁾, въ томъ числѣ и старообрядцевъ, уже не разъ изъ далекихъ мѣстъ приѣзжавшихъ провѣрять въ ней свои мнѣнія. Въ стѣнахъ монастыря происходили и засѣданія обѣихъ миссіонерскихъ съѣздовъ (1887 и 1891 г.г.), имѣвшихъ столь важное значеніе для объединенія миссіонеровъ.

Почти одновременно съ открытіемъ Никольскаго единовѣрческаго монастыря имѣли мѣсто слѣдующія важныя событія.

23 іюня 1865 г., по благословенію м. Филарета, преосвященнымъ Леонидомъ, викаріемъ Московскимъ, совершенно было

1) Собр. мн. и отв. м. Филарета, V, II, 733.

2) Изв. изъ отчет. Об. Прок. Свн. 1866, 16.

3) Бр. Сл. 1883, № 2, стр. 80—94.

въ Троицкой единовѣрческой церкви присоединеніе къ единовѣрцію нѣсколькихъ членовъ раскольнической Бѣлокриницкой іерархіи—Онуфрія, епископа Браиловскаго, намѣстника Бѣлокриницкой митрополіи, Пафнутія, епископа Коломенскаго, Іоасафа, іеромонаха Бѣлокриницкаго монастыря, Филарета, бывшаго архидіакономъ при Бѣлокриницкомъ лжемитрополитѣ Кириллѣ, и Мельхиседека, при немъ же состоявшаго іеродіакономъ. Событіе это было сколь „утѣшительно“ для церкви, столь же печально для раскола. Въ мірѣ поповщинскомъ оно произвело сильное впечатлѣніе, особенно потому, что тогда же обозначились и послѣдствія этого событія. Такъ, вскорѣ же, примѣру присоединившихся послѣдовали Сергій, именовавшійся епископомъ Тульскимъ, и Кириллъ, протодіаконъ Московскаго лжеархіепископа Антонія, потомъ Іустинъ епископъ Тульчинскій, архимандритъ Викентій, іеромонахъ Козма, Θεодосій, іеродіаконъ лжеепископа Тобольскаго Савватія, Ипполитъ, іеродіаконъ лжеепископа Балтскаго Варлаама, и другіе. Еще важнѣе былъ фактъ сомнѣній относительно австрійской іерархіи, возбужденныхъ въ средѣ пріемлющихъ оную, какъ самымъ присоединеніемъ іерархическихъ лицъ, такъ особенно поданными присоединившимися, еще ранѣе присоединенія, въ именуемый „Духовный Совѣтъ“ вопросами о церкви и іерархіи ¹⁾ и Совѣтомъ неразрѣшенными,—сомнѣній, неоднократно послѣ этого вызывавшихъ подобныя со стороны раскольниковъ вопросы, и доселѣ отражающихся въ повторяющихся присоединеніяхъ изъ австрійскаго согласія лицъ къ церкви ²⁾.

Между тѣмъ, какъ волновалась поповщина, видя такія свои утраты, не меньшія смущенія испытывала и безпоповщина. Отъ нея отторгнулся (1868 г.) инокъ Павелъ, именуемый Прускимъ. Родомъ изъ Сызрани, онъ былъ послѣдователь еедосѣвства. Одно время Павелъ жилъ на Преображенскомъ кладбищѣ и отсюда, съ согласія старшаго наставника кладбища, уѣхалъ въ Пруссію, съ цѣлью завести здѣсь безпоповщинскую обитель.

¹⁾ Дух. Чт. 1865, іюль.

²⁾ Подр. въ Бр. Сл. 1890, II, 37, 113, 199, 288, 374.

Тамъ, въ Гумбинненской комарѣ, русскихъ было тогда душъ до тысячи; жили они небольшими деревушками, имѣли двѣ молельныя и два училища; при оверѣ, на полуостровѣ, близъ деревни Войново существовалъ небольшой монастырекъ, который и далъ приютъ Павлу ¹⁾. Ревнуя о славѣ раскола, Павелъ, съ единомышленникомъ своимъ Голубевымъ, завелъ въ Пруссіи, въ Иоганнисбергѣ, типографію, чтобы печатать книжки въ пользу раскола. Но не это было угодно волѣ Божіей. Внимательное изслѣдованіе ученія раскола мало-по-малу убѣдило Павла въ неистинности послѣдняго. Съ особеннымъ прилежаніемъ онъ остановился на вопросѣ о церкви и, убѣжденный словомъ Божіимъ и твореніями отеческими, что церковь, въ данномъ ей отъ Христа устройствѣ, должна пребыть до скончанія вѣка, нашель, что одна только грекороссійская церковь есть истинная Церковь Христова. Такія мысли онъ сталъ распространять между старообрядцами еще ранѣе открытаго своего присоединенія къ церкви. Въ разныхъ мѣстахъ, куда наѣзжалъ, онъ вступалъ въ собесѣдованія съ „знаменитыми“ начетчиками, и вездѣ результатъ былъ одинъ: слушатели выносили убѣжденіе, что „ни одинъ начетчикъ не можетъ опровергнуть доказательства“ ²⁾ Павла. Болѣе дальновидные старообрядцы, уходя съ бесѣды Павла, предсказывали, что инокъ „уйдетъ въ великороссійскую церковь“ ³⁾ и чѣмъ дальше шло время, тѣмъ молва объ этомъ распространялась ширѣе, но большинству какъ то не хотѣлось вѣрить слухамъ, которые были болѣе, чѣмъ неприятны для раскола. И когда фактъ былъ на лицо, когда Павелъ изъ безпоповца сдѣлался единовѣрцемъ, безпоповцы были поражены событіемъ: „если бы, признавались они, это во снѣ приснилось. и тогда напугало бы... Пускай бы кто любилъ роскошно жить, и сладкую пищу ѣсть, и хорошо наряжаться, и случилось бы съ нимъ такое событіе,—это было бы не диво. Но развѣ отецъ Павелъ такой человекъ? Какъ же и отъ чего

¹⁾ Бр. Сл. 1883, № 1, стр. 24—33.

²⁾ Бр. Сл. 1891, II, 248.

³⁾ Бр. Сл. 1885, II, 452.

случилось съ нимъ такое событіе? 1) Дѣйствительно, вопросъ о томъ, почему и какъ „случилось такое событіе“ съ человѣкомъ, воспитаннымъ въ расколѣ и бывшимъ опоромъ его, естественно было задать себѣ каждому здравомыслящему безпоповцу, и чѣмъ больше было надежды на безпристрастное сужденіе этого вопроса, тѣмъ больше было опасности для безпоповщины, такъ что переходъ отца Павла въ церковь составляетъ эпоху въ новѣйшей исторіи безпоповщины, равно какъ, наоборотъ, для церкви былъ большимъ приобрѣтеніемъ, такъ какъ, не говоря объ успѣхахъ единовѣрія внутри и на окраинахъ Россіи, обязанныхъ неоднократнымъ, совершеннымъ по порученію преосвященныхъ и по собственной инициативѣ Павла, миссіонерскимъ поѣздкамъ его къ раскольникамъ,—со времени принятія имъ единовѣрія движеніе въ пользу послѣдняго началось и за границей, сначала среди учениковъ и сотрудниковъ о. Павла, изъ которыхъ одинъ, упомянутый Голубевъ, перенесъ изъ Пруссіи въ Псковъ типографію и много лѣтъ издавалъ противораскольническій журналъ, другой, инокъ Варнава, путешествовалъ (1869 г.) на Востокъ, откуда не мало вынесъ свѣдѣній на обличеніе раскола 2), затѣмъ и среди всей безпоповщины прусской 3) и австрійской, и кончилось учрежденіемъ единовѣрія въ селеніи Климоуцахъ, близъ Бѣлой Криницы, опять стараніями ученика Павлова — Петра, инока устроенной Павломъ Климоуцкой безпоповской киновіи, и вниманіемъ Черновицкаго митрополита Блажевича, который, чтобы Климоуцкимъ единовѣрцамъ не оставаться безъ священника, посвятилъ (1879 г.) въ іеромонахи самого Петра 4).

Вслѣдъ за тѣмъ единовѣріе было учреждено въ селеніи Майнось, Кизической митрополіи, въ Азіатской Турціи. Ходатайство объ этомъ жители Майноса, по совѣту инокъ русскаго Пантелеимонова, на Аѳонской горѣ, монастыря, начали еще

1) Вр. Сл. 1884, I, 9.

2) Лѣт. раск. за 1871 годъ, стр. 1—52. М. 1871.

3) Отч. Об. Прок. Сня. 1869, 7—8.

4) Лѣт. раск. 1876—9, стр. 67—75. М. 1880.

въ 1872 г., при Константинопольскомъ патріархѣ Анѣмїѣ VI¹⁾, но окончательное рѣшеніе дѣла послѣдовало уже при патр. Іоакимѣ III. Съ „согласія“ патріарха, причтъ для Майносскаго прихода „былъ поставленъ рукою русскаго іерарха“²⁾, въ Москвѣ³⁾.

Петръ Смирновъ.

1) Странникъ 1873, IV, хроника, 187—215.

2) Совр. церк. вопр. Филитос. стр. 463.

3) Подр. Моск. Ц. Вѣд. 1880, № 35.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

при

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Т. I.—Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1893.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТІЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

❧ Т. I. — Ч. II. ❧

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова) (продолженіе).— Профессора Московской духовной академіи *И. Корсунскаго* (стр. 1—21, 208—227, 257—299 и 315—331) ¹⁾.

Ученіе Канта о церкви.—*А. Кириловича* (стр. 22—48, 85—116 и 146—162).

Хазарская миссія свв. Кирилла и Меѳодія.—*Яцковскаго* (стр. 49—66).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе).—Свящ. *И. Арсеньева* (стр. 67—84, 300—314, 455—469, 647—668 и 680—694) ²⁾.

Очеркъ православнаго церковнаго права (продолженіе).—Профессора *М. А. Остроумова* (въ особомъ приложеніи) (стр. 641—672) ³⁾.

Слово на 1-е августа.—Свящ. *В. Добровольскаго* (стр. 117—221).

Отношеніе между правомъ и нравственностію ** (стр. 122—145 и 228—250).

Замѣтки о церковной жизни за-границей (продолженіе).—*А. К.* (стр. 163—188) ⁴⁾.

Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА.—Преосвященнаго *Амвросія* (стр. 189—207).

¹⁾ См. въ 1-й части стр. 1—28, 93—117, 221—226, 387—402 и 751—768.

²⁾ См. въ 1-й части стр. 592—607 и 679—690.

³⁾ См. въ 1-й части стр. 513—640.

⁴⁾ См. въ 1-й части стр. 608—626.

Рѣчь при первомъ священнослуженіи въ семинарскомъ храмѣ.—Ректора семинаріи, Протоіеря *Александра Мартынова* (стр. 251—256).

Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковью.—*NN.* (стр. 332—362 и 560—596).

Содержаніе Тертуліанова сочиненія „о свидѣтельствѣ души“ и его достоинство въ апологетическомъ отношеніи.—Прот. *А. Мартынова* (стр. 363—378 и 441—454).

Слово въ день св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова.—Преподавателя Харьковской духовной семинаріи, священника *Н. Малиновскаго* (стр. 379—387).

Къ старокатолическому вопросу. Православенъ ли Intercommunion, предлагаемый намъ старокатоликами.—Прот. *Е. К. Смирнова* (стр. 388—440, 470—522, 523—559, 597—646 и 669—679).

Безкорыстіе и чистота христіанской нравственности.—*И. Борисовскаго* (стр. 695—711 и 767—788).

Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія.—*Пр. А. Мартынова* (стр. 712—736).

Поученіе въ день памяти св. великомученицы Варвары, по случаю храмоваго праздника въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ.—(Прот. *Н. Онисевича* (стр. 737—744).

Очерки дѣятельности пастыря Церкви Христовой по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. (По писаніямъ Новаго Завѣта).—*Н. Румянцева* (стр. 745—766).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юля 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Въ 1856 году 15 сентября Преображенскій Богадѣленный домъ переданъ въ вѣдѣніе Императорскаго Человѣколюбиваго Общества; а уже 2 іюня слѣдующаго 1857 года при немъ состоялось освященіе третьяго по счету единовѣрческаго храма во имя Успенія Пресвятыя Богородицы. Освящать храмъ опять приглашенъ былъ владыка митрополитъ Филаретъ; и онъ, не смотря на немощи свои, не только совершилъ освященіе и литургію, но и не оставилъ слушателей безъ назидательной бесѣды. „Въ прошедшее воскресенье,—писалъ онъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію отъ 7 іюня 1857 года,—совершилъ (я) освященіе единовѣрческой церкви: съ половины литургіи не имѣлъ голоса для возгласовъ“¹⁾. Не смотря на это, повторяемъ, маститый святитель, силою Божіею подкрѣпляемый въ своей архипастырской ревности о обращеніи заблуждшихъ, по освященіи храма произнесъ даже бесѣду. Эту бесѣду онъ и начинаеть славословіемъ Пресвятыя Троицы и благодареніемъ за то, что „исполнилось три лѣта съ того времени, какъ благодать Божія начала посѣщать сіе мѣсто своимъ освященіемъ,—и уже третій храмъ освященный здѣсь видимъ“. А послѣ славословія и благодаренія ко Святой Троицѣ и выраже-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1893 г.

1) Письма Филар. къ Ант. IV, 42.

нія радости о благочестивомъ усердіи единовѣрцевъ къ построению сихъ храмовъ, продолжаетъ: „Первый здѣсь храмъ, по вашему желанію и прошенію, при поспѣшности удовлетворить потребности, былъ устроенъ тѣченіемъ вашимъ и пособіемъ, даннымъ отъ святѣйшаго Синода, по волѣ въ Божѣ почившаго Благочестивѣйшаго Императора. Но второй и сей третій храмъ суть дѣло единственно вашего усердія, плодъ вашего тѣчанія, вашихъ жертвъ. Знаю, что при устроении сего храма было ревностное стараніе доставить оному и увеличенное пространство, и благолѣпіе внутреннее и внѣшнее, которое теперь видимъ. Смотри на видимыя дѣйствія, какъ на выраженія душевныхъ расположеній, радуюсь о васъ, братія, и не просто, но, по наставленію апостольскому, *упованіемъ радуюсь*,—радуюсь упованіемъ совершеннаго утвержденія вашего душевнаго храма, *на основаніи Апостолъ и Пророкъ, суцѣ краугольну Самому Исусу Христу* ¹⁾. упованіемъ вашего истиннаго вѣчнаго спасенія: *ище, по Апостолу, начатокъ состава даже до конца извѣстенъ удержимъ*“ (Евр. 3, 14) ²⁾. Такія выраженія упованія на совершенное утвержденіе единовѣрцевъ въ обращеніи къ истинной церкви, на приобрѣтеніе ими спасенія подъ условіемъ сохраненія того, что они получили въ единовѣрціи, оказывались нужными и въ виду неполнаго еще по началу утвержденія ихъ въ православіи, и въ виду воздѣйствія на нихъ со стороны закоренѣлыхъ раскольниковъ, послѣдствіемъ котораго были нѣкоторые признаки неискренности въ отношеніяхъ единовѣрцевъ къ православной церкви и православному русскому государству. Такъ, на примѣръ, вотъ что писалъ святитель Филаретъ въ томъ же 1857 году къ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „много печальнаго въ дѣлахъ нашихъ. На примѣръ раскольники и ихъ покровители поколебали многихъ единовѣрцевъ и заставили ихъ написать къ генераль-губернатору ³⁾, что они не присоединены къ церкви, признаваясь при томъ, что дали въ семь подписки; слѣдственно при-

1) Въ печати здѣсь опять выражено: Ісѹ Хрѹ.

2) *Сочин. Филар.* V, 415.

3) Графу А. А. Закревскому, бывшему Московскимъ генераль-губернаторомъ до 16 апрѣля 1859 года.

знаваясь, что по фальшивымъ подпискамъ подлогомъ получили право купцовъ, и имъ пользовались два года. Начальство не обратило на сіе послѣднее вниманія, а стало искать доказательствъ на то, что они не присоединены. Что же оказалось? Далъ человѣкъ подписку о желаніи присоединенія, признается, что былъ въ церкви и надъ нимъ читаны молитвы, потомъ изъ документовъ видно, что въ единовѣрческой церкви отпѣвалъ умершаго отца, крестилъ дѣтей и приобщалъ святыхъ таинъ, былъ на исповѣди; и все говорить, что не присоединенъ. Другой подписался подъ прошеніемъ объ открытіи единовѣрческой церкви на Рогожскомъ кладбищѣ; написалъ сочиненіе въ защиту единовѣрія противъ раскола, и сіе сочиненіе, собственноручно имъ писанное, представлено въ Консисторію: но онъ все говорить, что не присоединенъ. Говорятъ, что сіи люди и въ томъ случаѣ, если дѣло сіе перейдетъ въ уголовную палату, надѣются себѣ оправданія, а обвиненія священникамъ. Всѣ говорятъ, что они доказываютъ свои дѣла деньгами; но обличающаго нѣтъ¹⁾. Дѣйствительно, благодаря деньгамъ, раскольники и пользовались покровительствомъ сильныхъ міра сего²⁾ и вывѣдывали тайны официальнаго дѣлопроизводства касательно ихъ раньше тѣхъ верѣдко, которые должны были-бы о томъ знать прежде ихъ³⁾, и т. п. Само правительство свѣтское, руководясь началами либерализма, не только было готово, но и настойчиво стремилось дѣлать возможныя уступки раскольникамъ, которые поѣтому, не видя для себя прежнихъ ограниченій, становились все болѣе и болѣе притязательными въ расширеніи своихъ правъ, все болѣе и болѣе открыто заявляли свои требованія, совершали свои обряды и т. д. Естественно, что при такихъ условіяхъ борьба православія съ расколомъ становилась все труднѣе и труднѣе для представителей перваго, а успѣхъ этой борьбы обезпечивался все менѣе и менѣе. Между прочимъ, въ видахъ борьбы съ расколомъ и въ миссіонерскихъ цѣляхъ (обращенія раскольни-

1) Письма м. Филар. къ Антон. IV, 64.

2) Тамъ же, стр. 87, 89, 137 и др.

3) См. тамъ же, стр. 264 и др.

ковъ въ православіе), въ одной изъ особенно густо населенныхъ раскольниками мѣстностей Московской епархіи, именно въ Гуслицахъ (Богородскаго уѣзда), въ 1858—1859 годахъ былъ построенъ мужской общежительный монастырь, Спасо-преображенскій Гуслицкій. Первая мысль объ устроеніи этого монастыря съ такою цѣлю, съ цѣлю „духовнаго дѣйствованія“ на окрестное населеніе, принадлежитъ строителю Берлюковской пустыни іеромонаху Пароенію. Мысль эта одобрена была владыкою Филаретомъ и даже доведена до Высочайшаго свѣдѣнія. Благочестивѣйшій Государь Императоръ, вполне сочувствуя цѣли устроенія монастыря, благоволилъ пожаловать, для его устроенія, изъ угодій удѣльнаго вѣдомства 150 десятинъ земли съ лѣсомъ и сверхъ того 2000 деревъ строеваго лѣса и 5000 рублей денегъ. Кромѣ того, нашлись, конечно, и частные благотворители. Монастырь устроенъ былъ при рѣкѣ Нерской, на мѣстѣ прихода села Мошева. Главныя и самыя необходимыя монастырскія зданія устроены въ 1858 году. Тогда же переведены туда, кромѣ іеромонаха Пароенія, еще два іеромонаха (изъ Геосиманскаго скита—Оеофанъ и изъ Флорицевой пустыни—Іеронимъ); а весь штатъ братіи монастыря предположенъ былъ, „по числу лѣтъ земной жизни Господа Спасителя“, въ числѣ 33-хъ и столько же послушниковъ. При монастырѣ предположено было „по времени завести въ особомъ зданіи, вмѣстѣ онаго, училище для дѣтей окрестныхъ поселянъ“, въ тѣхъ же видахъ воздѣйствія на раскольниковъ съ цѣлю ослабленія раскола. Ибо въ этой школѣ положено было „обученіе чтенію начинать по церковнымъ книгамъ; въ простотѣ, но съ особеннымъ тщаніемъ преподавать начальное ученіе вѣры и заповѣдей Божіихъ, приучать правильно и съ разумѣніемъ полагать на себя крестное знаменіе“ и т. д. ¹⁾ Въ самыя храмы монастыря предположено было поставить на видныхъ мѣстахъ иконы преимущественно чтимыя въ той мѣстности и древняго писанія (копіи) ²⁾. Прежде всего построенъ

¹⁾ *Собр. мнѣн. и отвѣт. м. Филар.* т. дополн. стр. 461. 462.

²⁾ Тамъ же, стр. 460. 461. Срав. 514. Для сего въ монастырь перенесены были древнія иконы: нерукотворенный образъ Христа Спасителя и Преображенія Господня, мѣстно чтимыя; а указывалось, для снѣтія копій, еще на иконы: въ

былъ деревянный двухъ-этажный храмъ, въ нижнемъ этажѣ котораго для постояннаго служенія братіи уже 4 апрѣля 1859 года освященъ былъ храмъ Воскресенія Христова, а въ верхнемъ этажѣ въ маѣ того же года готовъ былъ храмъ во имя Успенія Богоматери. Этотъ-то храмъ рѣшилъ освятить самъ митрополитъ Филаретъ. Для сей цѣли онъ еще 22 мая рано утромъ послѣ литургіи выѣхалъ изъ Москвы и въ тотъ же день въ 4-мъ часу по полудни прибылъ въ новосоздаемый монастырь, бывъ встрѣченъ торжественно, по обычаю, съ крестомъ, іеромонахомъ Пареніемъ и братією; а православные жители окрестныхъ селеній встрѣчали его съ иконами и хлѣбомъ съ солью. На другой день, мая 23-го, митрополитъ совершилъ въ монастырскомъ храмѣ всеобщее бдѣніе съ двумя архимандритами, нарочито для сего приглашенными, и съ братією Гуслицкаго монастыря, при пѣніи хора пѣвчихъ изъ близъ лежащаго Павловскаго посада. Мая 24-го владыка митрополитъ, въ сослуженіи того же духовенства, совершилъ самое освященіе храма Успенія Богоматери, при многочисленном стеченіи молящихся не только изъ мѣстныхъ жителей и окрестныхъ поселянъ, но и прибывшихъ изъ болѣе или менѣе отдаленныхъ мѣстъ и даже изъ Москвы. Празднованіе продолжалось и 25 мая. Въ этотъ день Божественную литургію въ новоосвященной церкви совершилъ нечаянно прибывшій наканунѣ въ монастырь архіепископъ Казанскій Аванасій ¹⁾, а послѣ литургіи митрополитъ Филаретъ, вмѣстѣ съ симъ архіепископомъ и прочимъ духовенствомъ, совершилъ закладку новаго храма въ честь Нерукотвореннаго образа, Преображенія Господня и Святителя Николая, и затѣмъ совершилъ освященіе самого монастыря ²⁾. Но въ виду важности событія и значенія

Московскомъ Успенскомъ соборѣ—Корсунскую, Владимірскую Богоматери и образъ Спасителя, въ Новоспасскомъ монастырѣ—нерукотворенный образъ Спасителя и икону Иверскую Божіей Матери, въ Киево-Печерской Лаврѣ—Успенія Богоматери и въ Троице-Сергіевой Лаврѣ,—Пресвятныя Троицы и преподобнаго Сергія.

¹⁾ Аванасій (Соколовъ), ученикъ митрополита Филарета по С.-Петербургской Духовной Академіи, скончался въ 1868 году, въ Казани же, на покой (съ 1866 г.).

²⁾ *Собр. м. и отз.* т. дополн. стр. 512—515; *Сочин. Филар.* V, 494—497 примѣч. По преданію, на мѣстѣ ново-устроеннаго монастыря въ старину также былъ монастырь.

монастыря для цѣлей его устроенія, святитель Филаретъ не преминулъ сказать въ немъ и слово назиданія. Еще въ 1858 году, когда только что возникла мысль объ устроеніи монастыря въ Гуслицахъ съ цѣлю воздѣйствія на обращеніе раскольниковъ въ православіе, святитель-витія внушалъ строителю о. Пареевию въ частномъ письмѣ слѣдующее: „Вспомнилъ я нѣкоторыя выраженія, которыя вы, рассказывая о-собесѣдованіяхъ вашихъ въ Петербургѣ ¹⁾, употребляли объ уклонившихся отъ православной церкви и не покоряющихся ей. И какъ вы предполагали вскорѣ посѣтить мѣста наполненныя такими людьми: то и пришла мнѣ заботливая мысль о томъ, какъ вы будете говорить съ ними. Примите въ разсужденіе, что суровыя слова раздражаютъ людей; а раздраженіе препятствуетъ принимать назиданіе, и что напротивъ кроткія слова и суровыхъ людей умягчаютъ. Рабу Господню, по Апостолу, подобаетъ кротку быти, учительну, незлобиву. Знаю, что вы съ любовью христіанскою употребляете трудъ и попеченіе о обращеніи заблуждающихъ; справедливо съ симъ соединять и ревность: но да не будетъ ревность жестока; и слово ревности да умягчается и услаждается словомъ любви. Знаете сіе и сами: но и знаемое напомянуть мнѣ убо не лѣзностно, вамъ же твердо“ ²⁾. И по трудѣ освященія Гуслицкаго храма монастырскаго мастигый старецъ святитель счелъ нелѣзностнымъ для себя произнести, въ назиданіе слушателей, бесѣду, въ которой, высказавъ общую мысль о томъ, что „есть особенныя чудныя судьбы Божіи надъ нѣкоторыми людьми: есть и надъ нѣкоторыми мѣстами особенныя судьбы Божіи, которыя, при благочестивомъ вниманіи, можемъ открывать и разсматривать къ утѣшенію и назиданію нашему“, и указавъ примѣры сего библейской исторіи, въ судьбахъ Авраама, Іерусалима и нѣкоторыхъ иныхъ мѣстъ святой земли, витія дѣлаетъ переходъ къ событію въ

¹⁾ О. Пареевій (род. 1807 г.), бывшій самъ прежде въ расколѣ, но обращенн изъ раскола въ православіе съ 1840 годовъ и словомъ устнымъ и писаніемъ дѣйствовалъ сильно и довольно успѣшно въ пользу православія и противъ раскола.

²⁾ Письма м. Филарета къ Высоч. особ. и друг. лицамъ, изд. преосв. Тверск. Саввол, I, 205—206. Тверь, 1888. Срав. тоже письмо въ Душетол. Утан за 1868 годъ, № 6 (ч. II), стр. 159.

Гуслицахъ указаніемъ на Россію и Кіевъ въ эпоху принятія Россіею христіанства; а потомъ говорить: „Но для чего пришла сюда память древнихъ великихъ судьбъ? — Ее призвало сіе новое, или обновляемое, малое мѣсто, въ благоговѣйномъ невѣдѣніи ожидающее своей судьбы отъ Вышняго, безъ котораго не только градъ, или домъ челоуѣка, но и гнѣздо горлицы не создается. Водружается здѣсь крестъ; освящается храмъ; раждается обитель; и какъ новорожденный младенецъ проявляетъ свою жизнь воплемъ: такъ и сія новорожденная обитель начинаетъ свою жизнь молитвеннымъ воплемъ къ Богу: *сотвори со мною знаменіе во благо* (Псал. 85, 17), и на братію живущую окупъ, хотя яко нѣкія капли росы *Лермонскія, сходящія на горы Сіонскія, да снидетъ благословеніе и животъ до вѣка* (Псал. 132, 3). — Дерзнемъ ли сказать, что мы здѣсь не совѣмъ лишены знаменія во благо? — Здѣшнія мѣста имѣли нужду въ обители, которая бы, соборнымъ чиномъ богослуженія, духомъ молитвы, добродвижнымъ житіемъ братіи, разумомъ и словомъ истины и православія, являла свѣтъ Христовъ и предлагала сладость церковную людямъ, отчужденнымъ отъ православной церкви невѣдѣніемъ, и даже принужденіемъ, и остающимся въ семъ отчужденіи потому, что не видятъ и не знаютъ истины и красоты православной Церкви. — Благочестивѣйшему Царю нашему благоугодно было, чтобы обитель сія основана была на землѣ особаго царскаго удѣла. По сему указанію, мы избрали сіе мѣсто пустое, незнакомое. Въ двадесять девятый день декабря прошедшаго года Благочестивѣйшій Государь утвердилъ сіе избраніе и положилъ начало обители царскими щедротами. Богъ отверзъ сердца и щедрыя руки христіолюбивыхъ Московскихъ гражданъ: и начало дѣла получило надежду совершенія. Но что еще открылось? Здѣшнее мѣстное преданіе сказало намъ, что на семъ мѣстѣ въ прошедшіе вѣки была обитель монастырюющихъ, что въ началѣ нынѣшняго вѣка еще называли сіе мѣсто *монастырщиземъ*; что на семъ мѣстѣ въ прежніе вѣки явилась чудотворная икона Христа Спасителя, которую, вмѣстѣ съ симъ малымъ, въ сосѣдствѣ бывшимъ храмомъ ¹⁾, перенесли

¹⁾ Спасопреображенскимъ, что на Мошевѣ, какъ о томъ упомянуто было выше.

мы сюда въ начальное освященіе устроваемой обители. Въ дополненіе къ симъ преданіямъ, пребываніе въ пятомъ-на-десять вѣкѣ въ здѣшнихъ мѣстахъ святителя Московскаго Фотія даетъ намъ вѣроятность, что надъ бывшимъ здѣсь монастыремъ, и слѣдственно надъ симъ мѣстомъ было его благословеніе. Не утѣшительно ли это, братія, что мы, ища мѣста на которомъ бы почило благословеніе Божіе, нечаянно, не зная, избрали мѣсто, на которомъ почиваетъ древнее благословеніе? Не есть ли это *знаменіе во благо?* Уже и въ этомъ, по мысли святителя—витія, заключалось утѣшеніе и одобреніе для начинавшей свою жизнь обители. Но онъ счелъ нужнымъ и нарочито и яснѣе раскрыть эту мысль, говоря вслѣдъ за приведенными сейчасъ словами: „Да не изнемогаетъ вѣра наша при видѣ трудностей дѣла, которое начато съ добрымъ успѣхомъ, но которое, чтобы совершиться, упрочиться, принести плоды, требуетъ очевидно многихъ трудовъ и многихъ средствъ, которыя большею частію еще не видимы. *Да утвердится сердце наше во Господь*, Который изъ ничего творитъ все, Который отъ малаго зерна производитъ древо, такъ что земля, воздухъ, вода, не оскудѣвая, даютъ ему потребное для его возрастанія и плодоношенія. Вѣра и упованіе на Бога да укрѣпляютъ всякій подвигъ, и особенно подвигъ молитвы, который есть опора всѣхъ подвиговъ и добродѣтелей“. Бесѣда оканчивается молитвою къ Христу Спасителю, Богородици и святителю Фотію объ утвержденіи обители и благоуспѣшности въ дѣлахъ, къ которымъ она призвана, особенно въ отношеніи къ расколу ¹⁾. Утѣшеніе и ободреніе было подлинно нужно, особенно для настоятеля обители, на которомъ лежала главная забота и о внутреннемъ и внѣшнемъ устроеніи монастыря, и о достиженіи имъ цѣлей его устроенія, и о предствательствѣ предъ начальствомъ по дѣламъ монастыря, и о другихъ предметахъ и отрасляхъ управленія монастыремъ. Поэтому еще ранѣе личнаго посѣщенія обители, митрополитъ Филаретъ считалъ нуж-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 498—500. Подробности о самой обители Гуслицкой см. въ особой книжкѣ, изданной, въ 1863 году. Срав. также въ Душешол. Утеш. за 1864 годъ, ч. III, стр. 45—59 „Извѣстій и Записокъ“.

нымъ ободрять о. Пареепія въ его трудахъ. Такъ отъ 28 марта 1859 года владыка Филаретъ приватно писалъ ему: „Мнѣ приходитъ на мысль, что вамъ не такъ покойно надъ колыбелью новорождаемаго монастыря, какъ было бы въ обители благоустроенной. Потому пишу вамъ и прошу благодушествовать. Подвигомъ и терпѣніемъ пріобрѣтается благое воздаяніе. Если ради Бога благодушно понесете трудности: Богъ благословитъ дѣло успѣхомъ; и тогда, по пророку, *прозовешися здателемъ оградъ и стоны твоя послѣди упокоиши*“¹⁾. Затѣмъ, поелику о. Пареепію, ради устроенія монастыря, и послѣ освященія послѣдняго приходилось самому отправляться за сборомъ подаеній въ разныя мѣста Имперіи, а между тѣмъ раскольники, естественно, не довольны были и тѣмъ, что онъ самъ обратился изъ раскола въ православіе, и тѣмъ, что основалъ монастырь съ цѣлю обращенія раскольниковъ въ православіе, и потому всячески старались вредить ему и чернить его въ глазахъ начальства: то святитель Филаретъ и послѣ того во всѣхъ случаяхъ старался поддержать его и сохранить для обители, такъ какъ о. Пареепію, вслѣдствіе трудностей служенія, нерѣдко приходила въ голову мысль удалиться отъ хлопотливой должности настоятеля новоустроенной обители. Съ этою цѣлю святитель Филаретъ то писалъ къ нему ободряющія и утѣшительныя письма²⁾, то всею силою своего авторитета оправдывалъ и поддерживалъ его въ глазахъ начальства³⁾, то поощрялъ его наградами и повышеніями⁴⁾, и т. д. И о. Пареепій много и долго потрудился въ Гуслицкой и для Гуслицкой обители⁵⁾, повинуюсь гласу своего архипастыря.

Но и не одинъ расколъ, а и другія секты обращали на себя вниманіе попечительнаго о благѣ паствы и о православіи архипастыря московскаго. Въ числѣ этихъ сектъ и въ то время,

1) Письма м. Филар. къ Высоч. Особ. и дру. лич. I, 206.

2) См. въ *Духовн. Чтен.* за 1868 г. ч. II, № 6, стр. 160—164.

3) См. *Собр. жит. и отвѣт. м. Филар.* V, 217—224.

4) Отецъ Пареепій получилъ, кромѣ награды наперсникъ Крестомъ, свягъ игумена за свои труды.

5) Онъ скончался въ Троицъ-Сергіевой Лаврѣ уже въ 1878 году, не задолго предъ тѣмъ оставивъ настоятельство въ обители Гуслицкой.

какъ теперь, были такія, которыя отвергали обрядовую сторону вѣроисповѣданія, отвергали священноначаліе и т. д., соприкасаясь то съ нѣкоторыми раскольническими толками, то съ нѣкоторыми протестантскими сектами и т. п. На эти секты святитель-вита указываетъ также въ своихъ проповѣдяхъ, когда, напримѣръ, въ извѣстной уже намъ изъ прежняго бесѣдъ по освященіи храма при Покровской богадѣльнѣ московскаго мѣщанскаго общества между прочимъ говорить, въ подтвержденіе мысли о духовной потребности притекать въ храмъ Божій: „Что должно думать о тѣхъ, которые, услышавъ неразсудительную или неблагонамѣренную клевету на Православную Церковь, удаляются отъ освященнаго по Богопреданному чину храма и отъ его благодатныхъ таинствъ, остаются безъ дома молитвы, или самочинно устроятъ себѣ молитвенницы не благословенныя, и покушаются составить гѣкіе призраки раздробленныхъ церковныхъ обществъ?—Самочиніе дерзновенное, и при томъ не только безплодное, но и душевредное. Они сами себя отсѣкаютъ отъ единства живаго и живоноснаго тѣла Христова, то есть, отъ единныя, истинныя, святаго Церкви Христовы. Но членъ, отсѣченный отъ тѣла, не имѣетъ жизни. Такъ и они не имѣютъ животворящей благодати Христовой и благодатнаго освященія. Отъ таковыхъ предостерегаетъ васъ, братія, слово апостольское: *блюдитесь отъ злыхъ дѣлателей, блюдитесь отъ съченія* (Фил. 3, 2)¹⁾. Здѣсь явно обличеніе такихъ сектъ, какъ духоборческаго, молоканскаго и под., примѣнимое и къ нынѣшнимъ штундизму, нашковщинѣ и т. п. Но главною болѣзнію церкви русской за разсматриваемое время все же былъ расколъ, почему и обличенію его, борьбѣ съ нимъ и вразумленію раскольниковъ святитель Филаретъ и теперь, какъ прежде, посвящаетъ болѣе проповѣдей, нежели обличенію другихъ сектъ, которыхъ касается лишь какъ бы мимоходомъ. Это мы видѣли изъ приведенныхъ отрывковъ его проповѣдей. Тѣмъ утѣшительнѣе для архипастырскаго сердца сего святителя было то явленіе, которое озарило немерцающимъ свѣтомъ послѣдніе годы его жизни. Разумѣемъ совершившееся въ 1865 году присоеди-

¹⁾ Соч. Филар. V, 480. Срав. 493.

неніе къ православію раскольническихъ епископовъ и нѣкоторыхъ другихъ членовъ раскольнической, такъ называемой Бѣлокриницкой, іерархіи. Мы коснемся лишь въ краткихъ словахъ этого утѣшительнаго событія ¹⁾, такъ какъ прямо его въ своей проповѣди святитель Филаретъ, хотя и принимавшій въ немъ живѣйшее участіе, не касается, поелику и вообще въ то время, вслѣдствіе глубокой старости и немощей тѣлесныхъ, святитель-витія все болѣе и болѣе умолкалъ своимъ словомъ съ церковной кафедрѣ. Уже въ 1857 году, въ своей бесѣдѣ на освященіе храма при Преображенскомъ богадѣленномъ домѣ, святитель Филаретъ, утѣшая и успокоивая единовѣрцевъ мыслію о томъ, что они, оставивъ расколъ, обратились къ православной церкви, говорилъ: „Ибо общество, или общества, которыя вы, вступя въ единство апостольской церкви, оставили позади себя, могутъ ли назваться Церковію?—Безъ сомнѣнія, не могутъ. Въ истинной церкви *Духъ Святый постави епископы* (Дѣян. 20, 28): а тамъ нѣтъ епископовъ, поставленныхъ Духомъ Святымъ, и благозаконно сохраняющихъ благодать таинводственную. Въ истинной Церкви отъ перваго до втораго пришествія Христова (1 Кор. 11, 26) непорушимо, какъ свидѣтельствуеетъ Апостоль, совершается таинство Тѣла и Крови Христовы, безъ котораго человекъ, по слову Господню, *живота не имать въ себѣ* (Іоан. 6, 53): а тамъ нѣтъ сего животворящаго таинства. Итакъ, очевидно, это не спасительный ковчегъ, а развѣ обломки отторженной отъ великаго ковчега, и сокрушенной бурей ладіи, которыхъ держащіяся только въ приближеніи и прицѣпленіи къ великому ковчегу имѣютъ надежду спасенія. Благодарите Бога, братія, что вы обрѣли Богомъ и Христомъ-даннымъ *пастырей и учителей, къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе Тѣла Христова* (Еф. 4, 11, 12), *строителей тѣла Божіихъ* (1 Кор. 4, 1), разрѣшителей отъ грѣховъ (Матѣ. 18, 18; Іоан. 20, 22, 23), имѣющихъ для сего благодатный даръ и духовную власть“ и т. д. И перечисливъ

¹⁾ Подробнѣе о семъ см. въ статьѣ проф. Моск. Дух. Академіи Н. И. Субботина: *Двадцатипятилѣтіе присоединенія къ церкви раскольническихъ епископовъ и другихъ членовъ Бѣлокриницкой іерархіи*. Статья эта напечатана была въ *Братскомъ Словѣ* за 1890 г., №№ 13—15 и отдѣльно. Москва, 1890.

затѣмъ другіе дары духовныя, которые приобрѣли единовѣрцы чрезъ присоединеніе къ православію, витія говорить: „Всѣхъ сихъ благодатныхъ даровъ лишены тѣ, которые, уклонясь отъ общенія церковнаго, лишили себя священства, или избрали себѣ священниковъ, убѣжавшихъ отъ законнаго священноначалія, и тѣмъ же бѣгствомъ удалившихся и отъ благодати священства“¹⁾. Но кромѣ бѣглыхъ священниковъ, прежде бывшихъ православными, раскольники имѣли, какъ мы знаемъ изъ разсмотрѣнія періода царствованія Государа Императора Николая Павловича, еще незаконное священство, расплотившееся отъ такъ называемой Бѣлокриницкой іерархіи. Изъ числа самыхъ вліятельныхъ членовъ этой-то іерархіи нѣкоторые и присоединились къ православію въ 1865 году. Это произошло слѣдующимъ образомъ. Молодой еще тогда профессоръ Московской Духовной Академіи Н. И. Субботинъ, занимая кафедру исторіи и обличенія раскола и другихъ ересей и сектъ, отъ времени до времени помѣщалъ свои статьи „О современныхъ движеніяхъ въ расколѣ“ въ журналѣ: *Русскій Вѣстникъ*²⁾. Въ то время совершеннаго почти молчанія печати о расколѣ и особенно о современныхъ въ немъ движеніяхъ статьи Н. И. Субботина возбуждали живѣйшій интересъ; и особенно интересовались ими тѣ, болѣе искренніе и разумные старообрядцы, во главѣ которыхъ стояли—наместникъ Бѣлокриницкой митрополіи, епископъ Браиловскій Онуфрій, бывший свидѣтелемъ самаго возникновенія Бѣлокриницкой іерархіи, затѣмъ — Пафнуцій, епископъ Коломенскій, и еще одно лицо, скрывшее себя подъ именемъ Ксеноса. Въ статьяхъ Н. И. Субботина они особенно цѣнили характеръ безпристрастнаго, благожелательнаго и искренняго отношенія къ старообрядчеству. Въ силу этого они тогда же рѣшились обратиться въ православіе, видя давно сознаваемыя ими, а теперь и публично раскрываемыя безобразія раскола; вмѣстѣ съ тѣмъ они автора упомянутыхъ статей рѣшили избрать посредникомъ въ дѣлѣ своего обращенія въ православіе. Одинъ изъ членовъ Бѣлокриницкой іерархіи (іеродіаконъ Филаретъ) 21 октября

¹⁾ Соч. Филар. V, 416. 418.

²⁾ Начало этихъ статей въ семь журналѣ положено было въ 1863 году.

1864 года явился съ этою цѣлю, въ качествѣ депутата, къ профессору Субботину и объяснивъ въ это время устно, а вскорѣ послѣ того еще обстоятельнѣе, письменно, сущность дѣла, просилъ его представить его (іеродіакона Филарета) митрополиту Филарету, до времени сохранивъ тайну этихъ его съ нимъ сношеній. Сдѣлано было такъ, какъ того желалъ искавшій присоединенія къ православію. Въ концѣ октября Н. И. Субботинъ представилъ его митрополиту Филарету, который, не смотря на болѣзнь свою въ то время, принялъ ихъ обоихъ и своею бесѣдою произвелъ столь сильное, неотразимое впечатлѣніе на іеродіакона Филарета, что послѣдній отъ этого свиданія и отъ этой мудрой, глубоко-назидательной бесѣды былъ въ какомъ то духовномъ восторгѣ, вслѣдствіе волненія не шель, а бѣжалъ на обратномъ пути по выходѣ изъ архіерейскаго дома Троицкаго подворья, гдѣ въ то время жилъ митрополитъ ¹⁾. Вскорѣ послѣ того ²⁾ и остальные, искавшіе присоединенія къ православію, члены Бѣлокриницкой іерархіи удостоились такого же свиданія и бесѣды съ святителемъ Филаретомъ, и вынесли такое же впечатлѣніе, какъ о Филаретѣ. Подлинно благодатію помазаннымъ словомъ обладалъ святитель Филаретъ и въ домашней бесѣдѣ, какъ въ бесѣдахъ съ церковной каедрой!—Послѣ необходимыхъ приготовленій и предварительныхъ дѣйствій и письменныхъ актовъ, въ числѣ которыхъ особенно важнымъ было исходатайствованіе, чрезъ предстательство митрополита Филарета, Высочайшаго прощенія политическихъ провинностей присоединяемымъ ³⁾, сіи по-

1) См. въ отд. оттискѣ упомянутой статьи Н. И. Субботина, стр. 11.

2) Именно 8 марта слѣдующаго 1865 года.

3) Политическія провинности присоединяемыхъ заключались въ томъ, что нѣкоторые изъ нихъ проживали по подложнымъ или просроченнымъ паспортамъ, считались убѣжавшими изъ Россіи и пользовались заграничными видами. На ходатайство митрополита Филарета о прошеніи этихъ провинностей Всемилостивѣйшій Государь Императоръ Александръ Николаевичъ отозвался слѣдующею резолюціею отъ 20 мая того же 1865 года: „Дай Богъ, чтобы обращеніе ихъ было искренно. Если они дѣйствительно присоединятся къ православію, то разрѣшаю не подвергать ихъ никакому взысканію за прежнія ихъ подложныя и даже преступныя дѣйствія. Да послужитъ это примѣромъ и для прочихъ заблудшахъ овецъ нашей православной Церкви“. См. *Собр. мѣст. и отзыв. м. Филар.* V, 686.

слѣдніе, въ числѣ пяти человекъ, 23-го іюня 1865 года, присоединены были къ православію по извѣстному чину, въ Московской Троицкой единовѣрческой церкви, по порученію митрополита Филарета, викаріемъ его епископомъ Дмитровскимъ Леонидомъ. Вслѣдъ за присоединеніемъ означенныхъ пяти лицъ (Онуфрій, Пафнутій, Филаретъ, іеромонахъ Іоасафъ и іеродіаконъ Мелхиседекъ) изъ членовъ Бѣлокриницкой лжеіерархіи ¹⁾, по примѣру ихъ, присоединились и еще нѣкоторые члены той же іерархіи. Не даромъ святитель Филаретъ, извѣщая о семъ оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстаго, писалъ ему: „Событіе утѣшительное и соединенное съ доброю надеждою для православной церкви“ ²⁾. Дѣйствительно такъ: присоединенные явились наилучшими миссіонерами по вразумленію другихъ раскольниковъ и обращенію ихъ въ православіе ³⁾.

Не менѣе утѣшительнымъ было и другое событіе изъ разсматриваемаго періода времени въ исторіи русской церкви: состоявшееся 30 мая 1858 года освященіе величественнѣйшаго памятника христіанскаго зодчества.—С.-Петербургскаго Исаакіевскаго собора. Соборъ этотъ, построенный въ честь преподобнаго Исаакія Дагматскаго, память котораго празднуется церковію 30 мая, т. е. въ день, въ который въ 1672 году родился Императоръ Петръ Великій, есть посему въ то же время памятникъ возрожденія Россіи къ новой жизни чрезъ Петра Великаго. Построеніе собора начато еще при самомъ же Петрѣ Великомъ; но построенная при немъ (близъ рѣки Невы) даже каменная церковь (вмѣсто прежней деревянной) во имя св. Исаакія не оказалась прочною и скоро потребовала возобновленія; но вмѣсто возобновленія, при Августѣйшей дочери Петра, Императрицѣ Елисаветѣ, рѣшили, разобрать прежнюю церковь, построить новую, болѣе величественную, достойную памяти

¹⁾ Всѣ они присоединены были въ чинѣ простыхъ иноковъ.

²⁾ *Собр. мѣм. и отвѣт. м. Филар.* V, 703.

³⁾ Вскорѣ послѣ ихъ присоединенія, ради ихъ и для большаго удобства ихъ миссіонерской дѣятельности, былъ основанъ теперешній Никольскій единовѣрческій монастырь въ Москвѣ, на Преображенскомъ кладбищѣ. Открытіе этого монастыря послѣдовало 16 мая 1866 года.

великаго Преобразователя Россіи, по плану знаменитаго архитектора Растрелли. Однако дѣло остановилось за смертію Императрицы Елисаветы (въ 1761 г.). И уже только Императрица Екатерина II, почитательница памяти Петра I, рѣшилась снова поднять дѣло объ увѣковѣченіи этой памяти. Для сего она избрала новое мѣсто для храма (то самое, которое онъ теперь занимаетъ) и самый храмъ предположила сдѣлать величественнѣйшихъ размѣровъ, пригласивъ, для устройства его, знаменитаго архитектора Ринальди. При жизни Императрицы Екатерины зданіе храма доведено было до карниза; но Императоръ Павелъ, желая скорѣе докончить зданіе, дабы очистить Адмиральтейскую площадь отъ загромождавшихъ ее рабочихъ матеріаловъ, велѣлъ уменьшить размѣры верхнихъ частей зданія противъ предположеннаго по плану, устроить лишь одинъ куполь (вмѣсто пяти) и т. д. Въ такомъ, измѣненномъ не къ красотѣ и величію зданія, видѣ храмъ былъ освященъ въ 1802 году. Однако вскорѣ же послѣ того почувствовалось все несоотвѣтствіе завершения зданія положенному Императрицею Екатериною II основанію. Тогда въ 1817 году Императоръ Александръ I повелѣлъ архитектору Монферану составить для перестройки храма новый планъ, имѣя въ основаніи планъ Ринальди. По плану Монферана храмъ увеличился нѣсколько и измѣнился формою противъ прежняго плана. Въ 1819 году состоялась закладка храма въ новомъ его видѣ; но скоро возникли пререканія между художниками и правительственными лицами о подробностяхъ выполненія плана постройки собора, и работы были пріостановлены. Только уже Императору Николаю удалось мощнымъ словомъ подвинуть дѣло къ окончанію, при чемъ онъ самъ пересмотрѣлъ планъ, проектъ и рисунки будущаго зданія. Измѣненія и добавленія оказалось нужнымъ сдѣлать лишь не большія, и къ концу царствованія Николая Павловича соборъ былъ почти готовъ, представляя собою одно изъ величественныхъ зданій не только въ Россіи, но и во всемъ мірѣ. Въ началѣ 1858 года приступлено было и къ составленію церемоніала освященія храма. По этому церемоніалу, нѣсколько измѣненному вслѣдствіе представленія святителя Московскаго Филарета о несообразностяхъ

въ нѣкоторыхъ его частяхъ ¹⁾, храмъ весьма торжественно, при участіи Императорской Фамиліи, и освященъ былъ 30 мая означеннаго года ²⁾ Въ виду важнаго, въ историческомъ отношеніи, значенія этого событія святитель Московскій не преминулъ указать на него и въ одной изъ проповѣдей своихъ. Именно въ бесѣдѣ на день тезоименитства Государыни Императрицы Маріи Александровны 22 іюля того же 1858 года, святитель—витія, исчисливъ добродѣтели, путемъ которыхъ можно приближаться къ общенію съ Господомъ, достигнуть лицезрѣнія Его, какъ того достигла св. Марія Магдалина (память которой празднуется 22 іюля и имя которой усвоено было Государынѣ Императрицѣ), по воскресеніи Его, заключаетъ свою бесѣду объ этихъ добродѣтеляхъ слѣдующими словами: „Съ радостію воспоминаю, что сказаннаго мною въ сіи минуты мы можетъ видѣть живыи образъ въ дѣлніяхъ Благочестивѣйшаго Самодержца нашего и тезоименитыя нынѣ Благочестивѣйшія Супруги Его. Великолѣпно довершаетъ онъ недовершенный четырьмя предшественниками его священный памятникъ въ новой столицѣ и величественно торжествуетъ освященіе храма преподобнаго Исаакія“ ³⁾.

Еще болѣе утѣшительнымъ въ исторіи русской церкви разсматриваемаго времени событіемъ было открытіе мощей святителя Тихова Задонскаго († 13 августа 1783), епископа Воронежскаго и Елецкаго, представлявшаго собою при жизни истинный образъ пастыря милостиваго и кроткаго, ревнителя христіанскаго просвѣщенія народа, сострадавшаго его нуждамъ и скорбямъ, отечески снисходительнаго и заботливаго въ отношеніи къ подчиненному ему духовенству, любвеобильнаго отца и архипастыря пасомыхъ, глубоко-назидательнаго и въ словѣ и въ примѣрѣ собственной жизни. О писаніяхъ святителя Тихона

¹⁾ См. *Собр. мнѣн. и отвѣт. м. Филар. IV*, 332—334. Срав. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 102.

²⁾ См. объ освященіи Исаакіевскаго собора в о построеніи его статья въ *Прибавл. къ Церкви. Вѣдом.*, издав. при Св. Синодѣ, за 1888 г., № 22, стр. 179—592. Статьи объ освященіи собственно принадлежатъ автору настоящаго изслѣдованія.

³⁾ *Сочин. Филар. V*, 462—463.

митрополитъ Филаретъ не даромъ еще задолго до прославленія его, именно въ 1818 г., одобряя ихъ для чтенія, говорилъ: „Въ этой, хотя не глубокой, рѣкѣ есть золотой песокъ“ ¹⁾; а житіе его, также еще за долго до прославленія, предлагалъ издать для народнаго чтенія ²⁾. Съ живымъ интересомъ, болѣе того, съ благоговѣйнымъ вниманіемъ, съ самаго времени переложенія мощей святителя Тихона въ новый гробъ (въ 1846 г.), слѣдя за ходомъ прославленія его въ чудесахъ и исцѣленіяхъ, происходившихъ при мощахъ его ³⁾, митрополитъ Филаретъ тѣмъ съ большимъ вниманіемъ и духовною радостію отнесся къ дѣлу объ открытіи св. мощей его ⁴⁾. Это открытіе состоялось 13 августа 1861 года, при чемъ во главѣ священнодѣйствующихъ при торжествѣ открытія былъ митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ, произнесшій при этомъ глубоко-назидательную проповѣдь. Московскій же архипастырь могъ только издали утѣшаться свѣтлымъ событіемъ въ отечественной церкви и потомъ съ живымъ вниманіемъ выслушать о немъ сказаніе изъ устъ самого митрополита Исидора, посѣтившаго его на пути изъ Задонска въ Петербургъ. „Утѣшительно было,—писалъ святитель Московскій Лавры намѣстнику архимандриту Антонію отъ 23 августа того же 1861 года,—сказаніе владыки (Исидора) объ открытіи мощей святителя Тихона. Когда на всенощной предъ величаніемъ открыли раку: въ переполненной народомъ церкви сдѣлалась такая тишина благоговѣнія, что летящую муху можно было бы слышать. Много было исцѣленій“ ⁵⁾ Такъ какъ слово проповѣди митрополита Филарета съ церковной кафедры въ это время уже умолкало, то и не коснулся онъ разсматриваемаго событія какъ проповѣдникъ, принявъ участіе лишь въ

¹⁾ *Письма Филар. къ родн.* стр. 225. Срав. *Письма къ Высоч. Особ. и др. лиц.* I, 68.

²⁾ *Собр. житн. и отзыв. Филар.* III, 100. 210—211.

³⁾ *Письма Ф. къ Антон.* II, 299; III, 192; IV, 300. 227—228. 231; см. *Собр. житн. и отзыв. Филар.* т. дополн. стр. 520—521.

⁴⁾ *Собр. житн. и отзыв. Филар.* V, 63; *Письма Ф. къ Антон.* IV, 305—307; *Письма Ф. къ А. Н. Мурав.* 589 и др. Нельзя опустить безъ вниманія между прочимъ и того обстоятельства, что св. Тихонъ при жизни былъ ревностнымъ защитникомъ мысли о нуждѣ перевода Библии на русскій языкъ.

⁵⁾ *Письма Филар. къ Ант.* IV, 305.

составленіи службы и акафиста святителю Тихону предъ самымъ открытіемъ св. мощей его ¹⁾. Утѣшительно было для него сказаніе владыки Исидора объ этомъ событіи; весьма утѣшительно, какъ мы замѣтили выше, было и самое это событіе; ибо оно еще разъ (какъ и открытіе мощей святителя Митрофана раньше) должно было показать раскольникамъ, что въ православной Церкви и послѣ ихъ отдѣленія отъ нея, не оскудѣла благодать.

Уже исторією раскола за разсматриваемое время мы приводимы были невольно и незамѣтно отъ исторіи церкви русской къ исторіи Московской епархіи, въ предѣлахъ которой и были говорены проповѣди митрополита Филарета, касавшіяся раскола и единовѣрія. Въ известномъ намъ письмѣ на имя графа Путятина отъ 21 сентября 1861 года святитель Филаретъ, въ отвѣтъ на запросъ о совѣтѣ по дѣламъ политическаго характера, даже прямо говорилъ: „для моей ревности есть кругъ, очерченный моимъ призваніемъ. Сей кругъ есть церковь, или, если судить строже, епархія ²⁾“, хотя мы видѣли уже достаточно доказательствъ на то, что дѣятельность мудраго святителя Московскаго часто, помимо его собственной воли, по требованіямъ со стороны, выходила далеко за предѣлы Московской епархіи. А между тѣмъ и въ Московской собственно епархіи для святителя Филарета, къ тому же все болѣе и болѣе ослабѣвавшаго тѣлесными силами, годъ отъ году все болѣе и болѣе умножалось дѣлъ, особенно за разсматриваемое царствованіе со множествомъ, имъ поднятыхъ, въ связи съ общими, и частныхъ, мѣстныхъ вопросовъ, — съ его реформами, простиравшимися, конечно, и на Московскую епархію и затрогивавшими многія стороны жизни послѣдней именно какъ епархіи, а не губерніи, — съ развитіемъ свободы и самоуправленія, сильно вліявшихъ на состояніе вѣры и нравственности въ епархіи, и т. д. Говоря о томъ, что при открытіи мощей святителя Тихона было „много исцѣленій“, митрополитъ Филаретъ тотчасъ же добавляетъ: „Да помолится святитель о исцѣленіи

¹⁾ Тамъ же, стр. 297, 298; *собр. мнѣн. и отзы. Филар. V*, 243, 247—248 и др.

²⁾ *Собр. мнѣн. и отзы. м. Филар. V*, 137.

Россіи“¹⁾. И Россія вообще, и Московская губернія и епархія въ частности страдали въ то время многими язвами и нуждались въ исцѣленіи, но не однѣ же и въ Россіи, какъ мы видѣли, были только язвы; не одиѣ только язвы были, само собою разумѣется, и въ Московской епархіи. Много было и утѣшительнаго. И въ своихъ проповѣдяхъ, отчасти уже извѣстныхъ намъ изъ предшествующаго²⁾, святитель Филаретъ, изображая недуги современнаго общества, въ частности и окружавшей его среды въ предѣлахъ Московской епархіи, гораздо менѣе даетъ мѣста такому изображенію, нежели изображенію утѣшительныхъ видовъ духовнаго состоянія своей паствы. Мы помнимъ, какъ онъ въ послѣдній годъ своей жизни, въ отвѣтной рѣчи на привѣтствія съ 50-тилѣтнимъ юбилеемъ епископскаго служенія, объемя всѣ утѣшительныя стороны этого состоянія своей епархіи, говорилъ: „Духъ любви къ святому служенію, мира и согласія, свободнаго послушанія всякому долгу и законному призванію въ сослужителяхъ моихъ, и въ православномъ народѣ послушаніе вѣры, усердіе къ богослуженію, щедрая готовность къ благоустроенію и украшенію храмовъ, къ попеченію о нуждахъ служителей церкви, къ дѣламъ человеколюбія и благотворенія,—постоянно облегчали и облегчаютъ мое служеніе, приносили и приносятъ мнѣ подкрѣпляющее утѣшеніе“³⁾. И въ отчетѣ по епархіи за 1863 годъ Московскій архипастыръ говоритъ: „Состояніе благочестія въ православной паствѣ представляетъ вообще видъ благопріятный и свидѣтельствуется прибѣжностію къ особенно чтимымъ святынямъ, посѣщеніемъ святыхъ храмовъ, усердіемъ къ слышанію катихизическихъ поученій, пожертвованіями на устроеніе храмовъ, и благотворительными учрежденіями“⁴⁾, хотя вслѣдъ затѣмъ святитель изображаетъ и прискорбныя стороны духовной жизни современнаго общества⁵⁾, извѣстныя намъ изъ раньше сказаннаго.

Въ своей молитвѣ за всѣхъ тѣхъ, которые принесли поздрав-

1) Письма м. Филар. къ Антон. IV, 305.

2) Срав. для сего Сочин. Филар. V, 440, 481, 558 и дал. 563 и др.

3) Тамъ же, стр. 580.

4) Сущкова, Записки о жизни и врем. Филар. стр. 174.

5) Тамъ же, стр. 174 и дал.

ленія въ знаменательный день 5 августа 1867 года, окончившей собою отвѣтную на всѣ эти поздравленія рѣчь, и представлявшей собою какъ бы первосвященническую молитву Великаго Архіерея,—Господа Иисуса Христа (Іоан. 17 гл.), святитель Филаретъ о Московской собственно епархіи говорилъ такъ: „Благословляй, Господи, православную Московскую церковь, ея священноначаліе, священство, монашество и весь православный народъ, да не оскудѣваетъ *пастырь полагающій душу свою за овцы*. (Іоан. 10, 11); *іерей*, котораго *устны сохраняютъ разумъ* (Малах. 2, 7) спасенія, мужъ знанія и наставникъ юношества, держащій и преподающій здоровое ученіе вышемысленныхъ началъ науки, поставляющій жизненное начало *премудрости стражъ Господень* (Притч. 1, 7), подвижникъ, ходящій узкимъ и вмѣстѣ возвышеннымъ путемъ духа, сынъ вѣры, живущій по вѣрѣ, творящій дѣла вѣры, свободный отъ обоявій міра, отъ порабощенія духу времени“¹⁾. Въ этихъ достопамятныхъ словахъ приближавшагося къ могилѣ маститаго святителя—витія намѣчены всѣ тѣ существенныя черты, со стороны которыхъ мы можемъ дѣлать свое настоящее обозрѣніе проповѣднической дѣятельности сего святителя въ отношеніи къ Московской епархіи въ рассматриваемое царствованіе.

Важнѣйшею святынею Москвы и Московской епархіи, главнѣйшимъ святилищемъ ея, соединяющимъ въ себѣ церковное значеніе съ государственнымъ, является Большой Успенскій соборъ, какъ первый Каѳедральный соборъ Московской и все-россійской митрополіи, а послѣ патріаршій и синодальный, какъ храмъ царскаго вѣнчанія и т. д. Какъ преемникъ первосвятителей Московскихъ: Петра, Алексія, Іоны и другихъ, митрополитъ Филаретъ строго наблюдалъ за охраненіемъ этой великой, древней святыни, построенной, какъ извѣстно, въ томъ видѣ, въ какомъ она сейчасъ намъ представляется, т. е. въ окончательномъ, въ XV вѣкѣ, а основанной еще въ XIV вѣкѣ. Поэтому онъ съ трудомъ и наблюденіемъ величайшей осторожности согласился даже на то, чтобы, для зимнихъ служеній, ввести въ Успенскій соборъ отопленіе, сдѣлать его теплымъ, что и

¹⁾ Сочин. Филар. V, 580—581.

совершенно въ теченіи 1858 и 1859 годовъ ¹⁾, между тѣмъ какъ для коронаціи 1856 года Успенскій соборъ лишь слегка былъ поновленъ ²⁾. Въ своихъ проповѣдяхъ впрочемъ митрополитъ Филаретъ не столько касается происходившихъ по временамъ передѣлокъ и построекъ въ зданіи собора, сколько историческаго значенія самаго собора. Такъ еще въ 1856 году, предъ коронаціей, встрѣчая Государя Императора въ Успенскомъ соборѣ, святитель Филаретъ въ своей рѣчи къ нему говоритъ: „Кто достоинъ здѣсь благословить входъ Твой?—Первопрестольникъ сей церкви, за пять вѣковъ донинѣ предрекшій славу царей на мѣстѣ семъ, святитель Петръ, да станетъ предъ нами, и, чрезъ его небесное благословіе, благословіе пренебесное да снидеть на Тебя, и съ Тобою на Россію“ ³⁾. И въ бесѣдѣ по освященіи храма въ Покровской богадѣльнѣ мѣщанскаго общества въ 1858 году, изображая судьбы храмовъ Божіихъ, касается и Успенскаго собора, говоря: „И о первенствующемъ храмѣ сего царствующаго града не Богъ ли сказалъ Великому Князю ⁴⁾ устами святителя Петра почти тоже, что нѣкогда Іерусалиму устами Захаріи: *созижди храмъ Богоматери, и обращай къ Москвѣ щедротами?*“ ⁵⁾—И вотъ, пять вѣковъ свидѣлствуютъ, что то было вѣрное слово Божіе, въ устахъ угодника Божія“ ⁶⁾.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. для сего *Письма Филар. къ Антон. IV*, 122 д. 128. 131. 134 д. 139 160; *Собр. мѣст. и отв. III*, 327—329. 344—349; *IV*, 205. 211. 355—357; 359—362. 364—365. 370—371; *V*, 147—151 и друг.

²⁾ См. *Историч. Описаніе Московскихъ Кремлевскихъ соборовъ* и проч. Изд. Рычина. Стр. 14. Москва, 1881.

³⁾ *Сочин. Филар. V*, 385.

⁴⁾ Иоанну Даниловичу Калитѣ, при которомъ и построенъ Московскій Успенскій соборъ въ первоначальномъ его видѣ.

⁵⁾ Срав. Захар. 1, 16.

⁶⁾ *Сочин. Филар. V*, 479. Срав. 507. Въ послѣднемъ мѣстѣ, въ рѣчи митрополита Филарета Государю Императору, нарочито указывается на то, что въ это время (въ 1860 году), по упомянутомъ устройствѣ отопленія въ Успенскомъ соборѣ, Государь изволялъ слушать литургію въ этомъ соборѣ, о чемъ см. также *Письма Филар. къ Антон. IV*, 246.

УЧЕНІЕ КАНТА О ЦЕРКВИ.

Реформація XVI в., признавши личное оправданіе чрезъ вѣру въ Иисуса Христа (матеріальный принципъ, *Heilsprincip*) и свободное, почти безразличное отношеніе къ обязательному авторитету Св. Писанія (формальный принципъ, *Schriftprincip*) главными и основными догматами западнаго протестантизма, необходимо должна была, по внутреннему развитію догматическихъ положеній, значительно видоизмѣнить и древнее католическое ученіе о церкви (третій принципъ протестантизма, *Kirchenprincip*). Дѣйствительно, если оправдываетъ одна вѣра, посредствомъ которой мы внутренне соединяемся съ Богомъ, и если она одна вмѣняетъ намъ искупительныя заслуги Христа, то церковь, какъ внѣшній союзъ вѣрующихъ, теряетъ собственный смыслъ существованія и становится даже излишнею. Извѣстныя выраженія Лютера: *non enim potestas ecclesiae, sed fides purificat, salvat, liberat animam ab omnibus malis; non separabit me censura ecclesiae ab ecclesia, si jungat me veritas ecclesiae* (т. е. не власть церкви, а вѣра очищаетъ, спасаетъ, освобождаетъ душу отъ всѣхъ грѣховъ; не разлучитъ меня отъ церкви судъ церкви, если меня соединяетъ истина церкви)—стали исходнымъ пунктомъ протестантовъ въ ихъ разсужденіяхъ о церкви. Церковь, какъ внѣшній союзъ (*ecclesia visibilis*), должна быть упразднена, чтобы на ея мѣсто возникъ духовный союзъ вѣры, союзъ душъ, церковь невидимая (*ecclesia invisibilis*), обнимающая въ себѣ всѣхъ праведныхъ и святыхъ, и свободная отъ всякихъ ограниченій по мѣсту и времени. Думать, что внѣ церкви (внѣшней) нѣтъ спасенія,—начали все громче и громче

проповѣдывать протестанты,—есть средневѣковое заблужденіе, грѣхъ папства и надменнаго суевѣрія. Наоборотъ, есть только одна спасающая церковь, и это церковь невидимая, единая и вселенская, предметъ вѣры, тѣло Христа и общество избранныхъ и святыхъ (*ecclesia proprie, congregatio sanctorum et vere credentium, ecclesia Christi et spiritualis, omnium praedestinatorum universitas; communio ex mere sanctis coacta* и т. д.). Въ сравненіи съ этою церковью внѣшняя есть *corpus permixtum, ecclesia non proprie et principaliter, societas externorum signorum sev societas externarum rerum et vitium* (внѣшняя, смѣшанная и обрядовая) и т. п. Отсюда членомъ вѣры и непремѣннымъ долгомъ каждаго истиннаго протестанта становится принадлежность къ первой церкви, ибо здѣсь только обитаетъ духъ Христовъ, подлинно оправдывающій и спасающій насъ; принадлежность же къ видимой церкви остается дѣломъ свободы и совершенно безразличнымъ въ смыслѣ оправданія. Еще немного дальше,—и протестантизмъ долженъ былъ перейти къ супранатуральному ученію о церкви піетистовъ и мистиковъ, не придающихъ никакого значенія внѣшнимъ церковнымъ формамъ и обрядамъ церкви. Однако съ благоразумною осторожностью, какъ первые реформаторы, такъ и послѣдующіе протестантскіе богословы не сдѣлали этого рѣшительнаго вывода. Въмѣсто того, оставаясь на почвѣ историческаго христіанства, они захотѣли понять и доказать необходимость видимой церкви, существованіе которой несомнѣнно относится къ ясно выраженнымъ цѣлямъ основаннаго Христомъ на землѣ божественнаго царства. Но тутъ-то протестантское богословіе и запуталось въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ. Нужно было показать—въ какомъ отношеніи находится видимая церковь къ невидимой и какую часть послѣдней она образуетъ. Нужно было объяснить—можно ли невидимую церковь называть въ собственномъ смыслѣ церковью и приписывать ей признаки, по которымъ церковь прежде всего есть организованное общество вѣрующихъ. Или: если призвать видимую церковь также союзомъ вѣры и благодати, то гдѣ ея границы, каково устройство, какія спасительныя средства въ ея распоряженіи, какіе признаки для отличія ея отъ неистинной церкви (тоже видимой) и т. д. Вотъ

тѣ вопросы, на которые протестанты искали, но не находили отвѣта. Хотя въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, сдѣлавшемся символомъ протестантства, говорится: *est ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta, et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione sacramentorum* (7 гл., т. е. церковь есть общество святыхъ, гдѣ правильно преподается евангеліе и правильно совершаются таинства, и для истиннаго единства достаточно согласія относительно евангельскаго ученія и совершенія таинствъ), хотя и говорится это, но такое опредѣленіе церкви уничтожаетъ само себя, ибо церковь заразѣ есть и общество святыхъ (т. е. невидимый союзъ) и общество, владѣющее чистымъ евангельскимъ ученіемъ и правильно совершающее таинства (т. е. вѣдшій, видимый союзъ). Выходить, будто къ существеннымъ признакамъ церкви относится однообразная форма ученія и совершенія таинствъ, т. е. то, противъ чего протестантизмъ ратовалъ въ католичествѣ и что отвергалъ въ принципѣ. А если по 8 члену того же Аугсбургскаго исповѣданія къ церкви принадлежатъ многіе лицемеры и дурные люди* (*in hac vita multi hypocritae et mali*), то церковь не *congregatio sanctorum*. По Цвингли, церковь называется невидимою, *non quasi qui credant sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet, quinam credant: sunt fideles soli Deo et sibi perspecti* (т. е. не потому, что вѣрующіе невидимы, а потому, что человѣческими глазами нельзя видѣть, кто вѣритъ: вѣрующіе видимы одному Богу и самимъ себѣ), а къ видимой принадлежатъ тѣ, *qui per univrsium orbem Christo nomen dederunt* (называющіе Христа, т. е. почитающіе Его). Но и это опредѣленіе церкви нельзя было признать удовлетворительнымъ, потому что здѣсь не только невидимая церковь обращалась въ идею, но и видимая теряла свои опредѣленные признаки, расплываясь въ массѣ человечества. Точно также не дали яснаго понятія о церкви ни Кальвинъ, ни Меланхтонъ. Первый, опредѣливши первоначально церковь, какъ *universus electorum numerus* (какъ церковь избранныхъ), сталъ впоследствии учить о видимой спасающей церкви, а послѣдній, признавши невидимую церковь за *idea*

platonica (химеру), обратилъ церковь въ *coetus scholasticus* (ученый институтъ), насколько въ ней господствуетъ однообразное ученіе. Такъ или иначе, но съ протестантской точки зрѣнія остался не рѣшеннымъ вопросъ объ отношеніи видимой церкви къ невидимой, ихъ свойствахъ и признакахъ, вслѣдствіе чего получалось двѣ церкви, существенно раздѣльныя одна отъ другой. Говоря точнѣе, протестантизмъ вообще разрушалъ всякую церковь, такъ какъ видимая не есть въ собственномъ смыслѣ церковь (*propterea et principaliter*), а невидимая, какъ еще выражались первые католическіе полемисты (Белларминъ) есть *ecclesia mathematica, utopica, imaginaria, idea platonica*, абстрактъ, догматически не опредѣлимый, а слѣдовательно и не могущій быть предметомъ вѣры. Впрочемъ, даже разсуждая снисходительнѣе, все-таки нельзя понять, какъ возможна по протестантскому ученію церковь, когда неизвѣстно, изъ кого она собственно состоитъ и кто къ ней по праву принадлежитъ. Если невидимая церковь образуется изъ однихъ возрожденныхъ и освященныхъ, то гдѣ увѣренность, что они возрождены и почему ихъ союзъ нужно называть невидимымъ, когда, по идеѣ спасенія, этотъ союзъ долженъ находиться въ мірѣ, чтобы возродить міръ, т. е. быть видимымъ. Если же къ видимой церкви относятся только призванные, но не возрожденные, т. е. стоящіе внѣ благодати Св. Духа, то къ такому обществу вовсе не примѣнимо названіе церкви: оно можетъ какъ войти и образовать церковь, такъ и навсегда остаться внѣ ея. Словомъ, откуда бы мы ни начали, протестантское понятіе о церкви не свободно отъ противорѣчій, и замѣчаніе Шлейермахера ¹⁾, что весьма многое изъ того, что, по обыкновенному словоупотребленію, называется невидимою церковью—не невидимо; а что видимою,—весьма многое не есть церковь,—навсегда останется камнемъ преткновенія для ортодоксальнаго протестантскаго богословія. Но это самопротиворѣчіе первыхъ реформаторовъ и необходимость уничтоженія видимой церкви указывала уже самая крайняя партія протестантизма въ лицѣ Севастьяна Франка († 1545), Сервета (†

¹⁾ Die christ. Glaube, 2-ter B. § 148, 443 s.

1553) и Швенкфельда, прямолинейно пришедшихъ къ выводу, что на землѣ нѣтъ никакой истинной церкви и что, стало быть, не можетъ быть и рѣчи о спасительности видимой церкви, а тѣмъ болѣе о внѣшнихъ признакахъ ея истинности. Но это были слабые и незамѣтные голоса, на которые мало кто обращалъ вниманія; между тѣмъ протестантское богословіе по-прежнему стремилось сохранить вмѣстѣ и видимую, и невидимую церковь, и доказать, что существованіе той и другой церкви одинаково относится къ планамъ божественнаго домостроительства о спасеніи міра и человѣка. Разница была лишь въ томъ, что тогда какъ у реформаторовъ церковь все болѣе и болѣе теряла опредѣленные признаки и обращалась въ *ἐκκλησία ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου*, извѣстную одному Богу, у лютеранъ постепенно усиливалось ученіе, что внѣ ихъ лютеранской церкви нѣтъ спасенія. Само собою разумѣется, что отъ подобнаго взгляда опредѣленіе церкви нисколько не дѣлалось понятнѣе, такъ что въ концѣ XVIII в. Менкенъ былъ въ правѣ снова утверждать, что съ точки зрѣнія чистаго протестантизма не можетъ быть видимой церкви, какъ предмета вѣры ¹⁾.

Первый опытъ своеобразнаго, по послѣдовательнаго развитія протестантской догмы о видимой церкви представляетъ моральная философія Канта. Отожествивши мораль съ религіей, Кантъ задумалъ основать и собственную церковь по идеямъ практическаго разума. Чтобы знать, что такое церковь и чѣмъ она должна быть, для этого, предполагаетъ философъ, нѣтъ нужды обращаться къ свидѣтельству исторіи или какихъ-либо рели-

¹⁾ Въ новѣйшее время съ особенной силою на внутреннее противорѣчіе (*contradictio in adjecto*) въ протестантскомъ ученіи о церкви указывала Роте. (*Theol. Fthik*, III, 1012 s.; *Die Anfänge d. christ. Kirche*, 109—120 s.), Шенкель (*Das Wesen d. Protestantismus*, 12—13 s.), Ланге (*Über d. Neubestaltung d. Verhältniss zwischen Staat und Kirche*, 89 s.), Доллягеръ (*Kirche und Kirchen*, 27—25 s.) и др. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ новомъ богословіи, главнымъ образомъ по почину Канта и названнаго Роте, взамѣнь понятія о невидимой церкви, выступило понятіе „царства Божія (*das Reich Gottes*)“, по отношенію къ которому видная церковь, по выраженію, напримѣръ, Крацеса, есть „хотя и несовершенное выраженіе идеи“, но „необходимое средство спасенія“ (*das protest. Dogma v. d. unsicht. Kirche* 46 s.) или, по словамъ Швейцера, „общественная организація, которая, служа царствію Божьему, заключаетъ въ себѣ и совершенно чуждые элементы“ (*Christ. Glaubenslehre*, II, В. 320 s.).

гіозныхъ памятниковъ, а нужно изслѣдовать содержаніе моральной идеи, находящейся въ нашемъ разумѣ. Достоверно и истинно не то, что основывается на чьемъ-либо авторитетѣ, а то, что открываетъ самъ разумъ и что заключается въ немъ а priori. Таково первое и основное положеніе Канта о церкви.

Еще въ критикѣ практическаго разума и телеологической силы сужденія Кантъ пришелъ къ тому несомнѣнному выводу, что должна быть какая-нибудь конечная цѣль (causa finalis) существованія міра. Но изъ всѣхъ существъ природы одинъ только человекъ по своимъ моральнымъ свойствамъ имѣетъ безусловное достоинство и всегда служитъ цѣлью для самого себя; слѣдовательно человекъ и есть конечная цѣль міра, или точнѣе: такую цѣлью служитъ чистая добрая воля, какъ высочайшее, возможное чрезъ свободу добро въ мірѣ ¹⁾). По христіанскому ученію, это добро есть царство Бога, „гдѣ разумныя существа со всею искренностью предаются нравственному закону и гдѣ природа и нравы,—то и другое, само по себѣ отдѣльно взято,—соединяются въ гармоніи Священнымъ Виновникомъ“ ²⁾); по ученію философскому, тоже добро есть „высшее, производное благо“, необходимый постулатъ нравственнаго закона, конечный предметъ всякаго поведенія, умопостигаемый міръ, въ которомъ господствуетъ одно добро. По вѣрѣ церкви, это царство уже пришло, по убѣжденію же философіи, оно должно быть достигнуто, и достигнуто необходимо, ибо требованіе верховнаго блага есть „необходимый объектъ воли, нравственнымъ закономъ опредѣляемой“, и безъ этого блага моральныя усилія человека не имѣли бы цѣли и были бы тщетными попытками достигнуть счастья. Слѣдовательно, долженъ быть высшій міръ, въ которомъ мораль найдетъ свое полное завершеніе, и долженъ быть Богъ, моральный глава этого міра, Который приведетъ въ полное согласіе счастье съ добродѣтелью. Вотъ пунктъ, гдѣ философія сходится съ религіею и сама становится религіознымъ ученіемъ, но здѣсь же оканчивается задача практической философіи, такъ что дальнѣйшее

1) Kritik d. theolog. Urtheilskraft. 347 s.

2) Крит. практич. разума 149 с.

изслѣдованіе идеи царства Божія, какъ верховнаго моральнаго блага, есть уже дѣло „религіи въ предѣлахъ чистаго разума“¹⁾.

Философское изображеніе царства Божія.

Итакъ, если моральное благо составляетъ цѣль стремленія не только всякаго человѣка въ отдѣльности, но и цѣлаго міра, то всякій долженъ по мѣрѣ своихъ силъ стремиться къ его достиженію. Но достигнуть верховнаго блага можно только посредствомъ безусловнаго подчиненія моральному закону и совершеннаго истребленія въ себѣ дурныхъ наклонностей, побуждающихъ насъ ко злу. А такъ какъ зло бываетъ двоякаго рода, смотря потому, гдѣ находится его источникъ: въ личной ли свободѣ каждаго, или въ дурномъ вліяніи общества, въ которомъ мы живемъ, то отсюда, по Канту, и борьба каждаго со зломъ должна быть направлена какъ противъ зла личнаго, такъ и противъ зла общественнаго, коллективнаго. Первое зло побѣждается при радикальномъ измѣненіи моральнаго настроенія; второе же не можетъ быть уничтожено посредствомъ индивидуальнаго возрожденія свободы. Чтобы побѣдить общественное зло, нуженъ моральный союзъ людей, образованный съ цѣлью достиженія моральнаго царства. Иначе ни требованія морали никогда не будутъ исполнены, ни царство зла никогда не будетъ побѣждено. Отдѣльныя усилія нравственно настроенныхъ личностей, хотя и производятъ личное моральное благо, но нисколько не уменьшаютъ возрастающей силы общественнаго зла. Последнее же между тѣмъ представляетъ огромную опасность: не рѣдко бываетъ, что добрый подъ вліяніемъ дурнаго примѣра измѣняетъ своему принципу и возвращается ко злу. При такомъ положеніи вещей очевидно, что высшимъ пріобрѣтеніемъ, на какое добрый въ правѣ рассчитывать при своемъ постоянномъ стремленіи къ добру, будетъ не побѣда надъ царствомъ зла, а личная свобода отъ его

¹⁾ См. Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen. Vernunft, 96—220 ss. Изд. Universal—Bibliothek. Заранѣ замѣтимъ, что мы будемъ подробно излагать ученіе Канта, такъ какъ единственное въ русской литературѣ изложеніе его исторія новой философіи Куно-Фишера (4 т. 417—471 с.) не точно передаетъ смыслъ подлинника.

господства и жизнь по справедливости. Однако, если, по требованію разума, царство зла должно быть разрушено, то безъ сомнѣнія есть и пригодныя для того средства. Изучая природу человѣка, можно убѣдиться, что мы не такъ злы, какъ кажется съ перваго взгляда, и что мы не совершали бы многихъ преступленій, если бы не жили въ обществѣ. По существу своему наши потребности незначительны и легко могли бы быть удовлетворены, и побужденія наши первоначально добрыя и безъ особеннаго труда могли бы развиваться въ моральномъ направленіи. Злою и грубою природа наша становится только среди общества, которое вызываетъ и способствуетъ укрѣпленію дурныхъ страстей. Пусть даже окружающіе насъ люди не совсѣмъ дурны, но важно то, что они вліяютъ на наши побужденія. Очень вѣроятно, что не было бы ни стремленія къ господству, ни алчности и другихъ пороковъ, если бы мы жили внѣ общества, гдѣ эти пороки находятъ удобную почву для своего образованія и развитія. Отсюда самъ собою слѣдуетъ тотъ выводъ, что какъ въ обществѣ начало и корень многого зла, такъ общество же должно образовать изъ себя союзъ, въ которомъ вполне восторжествуетъ добро. Этотъ союзъ будетъ царствомъ добродѣтели, этическимъ государствомъ, гдѣ имѣютъ силу одни моральные законы и гдѣ объединяющимъ всѣхъ принципомъ служить не право и принужденіе, а свободное согласіе по понятіямъ разума. Конечно подобное царство отличается не только по цѣли, но и по формѣ и устройству отъ гражданскаго государства, вслѣдствіе чего къ нему въ собственномъ смыслѣ не приложимо названіе государства. Его лучше называть царствомъ Бога на землѣ, или церковью.

Какіе же признаки и свойства этого царства? Прежде всего его нужно строго отличать отъ политическаго государства. Гражданскій союзъ людей дѣйствуетъ посредствомъ принужденія; церковь разсчитываетъ на свободу и основывается на ней. Въ государствѣ законъ—общая воля всѣхъ, принимающая юридическую форму статута; законъ церкви—свободное моральное настроеніе къ добру. Задача государства наблюдать, чтобы не нарушалось право другого и не было насилія; задача церкви—способствовать торжеству чистаго добра и истреблять зло.

Цѣль государства достигнута, когда прекращено юридическое натуральное состояніе людей, которое есть *status belli omnium in omnes*, и когда всѣ отношенія подчинены формальному праву; цѣль церкви отодвинута въ бесконечность; ибо она имѣетъ объединить всѣхъ людей въ чистотѣ настроенія. Область политики и юридическія права—легальные поступки; сфера церкви—чистое настроеніе. Церковь никого не принуждаетъ, и потому можно быть членомъ политическаго государства, не будучи въ тоже время членомъ царства Божія. Государство, наконецъ, существуетъ уже какъ фактъ; церковь есть пока идеаль, или практическая идея *suu generis* разума, и еще неизвѣстно, какъ скоро она осуществится. Главная обязанность членомъ государства—подчиняться установленному праву; долгъ членомъ царства Божія свободно войти въ этотъ этический союзъ и стремиться къ универсальному его распространенію. И какъ никто не можетъ быть внѣ государства, такъ никто не можетъ уклоняться отъ исполненія обязанностей въ отношеніи церкви, ибо эти обязанности—заповѣдь, не вкушенная намъ отънѣ, но данная вмѣстѣ съ нашею природою. Поэтому молитва: „да придетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя“ должна быть постоянною молитвою всѣхъ морально настроенныхъ людей.

Вторымъ отличительнымъ признакомъ истинной церкви служить въ ней практическая вѣра въ Бога. Сколько бы люди ни стремились къ добру, но безъ Бога нельзя основать царства Божія на землѣ. Для этого и наши силы недостаточны, и моральное побужденіе можетъ сдѣлаться злымъ, а въ лучшемъ случаѣ нигдѣ не видно увѣренности, что стремленія наши увѣнчаются успѣхомъ. Разрозненныя моральныя усилія отдѣльныхъ личностей, не объединенныя Божественною силою, поражали бы только частныя проявленія зла, но не касались бы самаго злого принципа. А такъ какъ церковь ведетъ борьбу съ злымъ духомъ и имѣетъ современемъ побѣдить его, то нуженъ Богъ. Который соединилъ бы недостаточныя силы всѣхъ въ общемъ дѣлѣ побѣды надъ зломъ. Кроме того, если церковь есть общество, то долженъ быть законодатель, Который бы далъ обязательные законы для церкви. Но что самъ человекъ не можетъ быть такимъ законодателемъ,—это и безъ доказательствъ

ясно: человѣческая законодательная власть не простирается дальше сферы юридическаго государства, и есть принужденіе. Когда же нужно дать законы для этическаго государства, гдѣ поступки оцѣниваются по внутреннему настроенію, то законодатель долженъ звать не только это настроеніе, но и сокровеннѣйшую сторону поступковъ, т. е. онъ долженъ быть сердцевѣдцемъ. Безспорно, что человѣкъ не владѣетъ всевѣдѣніемъ: одинъ только Богъ знаетъ все и видитъ наше настроеніе, и потому никто, кромѣ Бога, не можетъ быть законодателемъ въ царствѣ Божіемъ. Однако это не значитъ, что Богъ изрекаетъ свою волю въ формѣ повелѣній, статутовъ и приказаній, запрещающихъ что-либо дѣлать или ограничивающихъ нашу свободу. Нѣтъ, не въ угрозахъ и запрещеніяхъ Богъ открываетъ Себя, но чрезъ то-же моральное настроеніе, которое, осуждая и одобряя насъ, есть чистая способность познавать Бога и Его святую волю. Поэтому, все, что согласно съ нашимъ настроеніемъ, то божественный законъ; все же несогласное не относится къ нравственнымъ обязанностямъ и не можетъ быть божественнымъ повелѣніемъ. Прислушаемся къ этому голосу, и онъ укажетъ намъ, гдѣ истина, и укажетъ на столько безошибочно, что никакой обманъ тутъ невозможенъ. Допустимъ, на примѣръ, что нѣкоторыя распоряженія выдаются за божественныя повелѣнія, а нѣкоторыя за гражданскія. Морально-настроенный человѣкъ, слѣдуя настроенію, никогда не ошибется въ ихъ оцѣнкѣ, причѣмъ можетъ случиться, что первыя, провѣренныя по принципу чистой нравственности, окажутся подложными и вредными для совершенства, а вторыя—согласными съ божественною волею и обязательными для исполненія. Ясно, чему нужно слѣдовать и что на самомъ дѣлѣ станеть исполнять истинно добродѣтельный человѣкъ. Нужно подчиняться больше Богу, нежели людямъ (Дѣян. 4, 19). Кто такъ живетъ и такъ поступаетъ, тотъ дѣйствительно принадлежитъ къ царству Бога, и есть живой членъ церкви. А если стануть всѣ такъ поступать и такъ дѣйствовать, то наступитъ время полнаго торжества церкви и будетъ Богъ *всяческая и во всякъ*. Пусть еще далеко такое время и пусть трудно понять, какъ „изъ такого непрочнаго матеріала“, какъ люди, образуется все-

общая и святая церковь; все-таки царство Божіе не мечта: въ этомъ рудательствѣ служить самъ Богъ, глава своей церкви и высочайшая премудрость. Пусть только каждый исполняетъ свои обязанности, не ожидая, что все сдѣлаетъ, вмѣсто насъ, одинъ Богъ. Въ томъ обнаруживается и чистота настроенія, чтобы мы поступали такъ, какъ будто все зависитъ отъ насъ и безъ нашихъ усилій никогда не будетъ достигнуто. Отсюда мы получаемъ, по Канту, первое опредѣленіе истинной церкви: церковь есть идеальное царство Божіе.

Но, будучи идеальнымъ, царство Божіе въ то-же время и невидимо. Невидимость, какъ и идеальность, непремѣнное свойство истинной церкви. Невидимой она называется потому, что она не есть предметъ возможнаго опыта. „а идея соединенія всѣхъ вѣрныхъ (Rechtschaffenen) подъ непосредственнымъ, божественнымъ моральнымъ міроуправленіемъ“. Отъ нея отличается видимая церковь, которая соединяетъ людей въ одно цѣлое, согласно идеалу невидимой. Понятно, что тутъ нѣтъ никакого раздѣленія на управляющихъ и управляемыхъ, священниковъ и мірянъ, пастырей и пасомыхъ. Всѣмъ одинаково открыта моральная истина; всѣ одинаково понимаютъ ее и знаютъ, что одно лишь настроеніе дѣлаетъ насъ угодными предъ Богомъ. Здѣсь нѣтъ ни сектантовъ, ни раскольниковъ, ни еретиковъ и иллюминатовъ, ни мистиковъ и піетистовъ, но каждый добрый, споспѣшествующій цѣлямъ церкви, есть ея учитель и священникъ. Голоса раздора умолкаютъ предъ судомъ разума, который является верховнымъ судьей о предметахъ вѣры. Тѣмъ болѣе здѣсь нѣтъ какой-либо іерархической организаціи церкви. Какъ моральный союзъ, царство Божіе не похоже ни на монархію, ни на аристократію, ни на демократію; въ ней нѣтъ ни папы или патріарха, ни епископовъ или священниковъ, ни другихъ избранныхъ учителей вѣры. Царство Божіе—это „свободное, всеобщее и прочное объединеніе сердець“, или семейство, подчиненное одному невидимому, моральному Отцу, Который говоритъ чрезъ своего Сына и открываетъ чрезъ Него свою святую волю всѣмъ членамъ церкви.

Теперь понятіе церкви всесторонне опредѣлено и показано, чѣмъ должна быть церковь по своей идеѣ и какими свойства-

ми она обладаетъ. Короче можно опредѣлить истинную церковь по четыремъ логическимъ категоріямъ. Именно, по категоріи количества, церковь, не смотря на видимое множество обществъ,—едина и не распадается на секты (*catholicismus vationalis, universalitas vel omnitudo collectiva*); по качеству,—она союзъ подъ моральными законами и исключаетъ суевѣріе и сумасбродство; по отношенію—свободное государство безъ іерархіи и демократіи и, наконецъ, по модальности,—церковь неизмѣнна по своей конституціи (но не администраціи), будучи однажды основана на постоянныхъ законахъ (но не символахъ).

Однако, какъ возможно въ опытѣ образовать подобную церковь? Пусть невидимая церковь не нуждается ни въ символахъ, ни въ іерархіи, ни въ культѣ и обрядахъ, но видимая должна все это имѣть, чтобы быть дѣйствительнымъ союзомъ вѣрующихъ. Да и какъ смотрѣть на существующую уже историческую церковь—истинна она или ложна? Чтобы разрѣшить эти вопросы, нужно, думаетъ Кантъ, прежде отвѣтить на слѣдующій основной вопросъ всякой религіи: какимъ образомъ угодить Богу? Но поелику угодить Богу нельзя иначе, какъ посредствомъ исполненія Его воли, то можно спросить: какъ познать волю Божію? Есть два органа, рассуждаетъ Кантъ, для познанія Бога: откровеніе и разумъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ историческіе, статутарные божественные законы; во второмъ—моральные, непосредственно данные въ разумѣ. Сопоставимъ теперь тѣ и другіе законы, и мы тотчасъ убѣдимся, какіе изъ нихъ болѣе извѣстны всѣмъ, а стало быть и болѣе обязательны. Возьмемъ откровеніе. Всѣ ли имѣютъ его и всѣ ли вѣрятъ въ его непреложный авторитетъ? Если нѣтъ, то возможно ли на вѣрѣ въ откровеніе основывать спасеніе и создать единую церковь? Откровеніе случайно, вызываетъ споры и сомнѣнія и вслѣдствіе этого приводитъ не къ единству, а къ различіямъ въ богопочтаніи. Развѣ допустить, что Богъ даетъ свое откровеніе каждому въ нѣкоторомъ мистическомъ актѣ, или что Онъ разъ навсегда открылъ свою волю и заключилъ ее въ священную книгу? Но тогда новое недоразумѣніе: придется допустить, что каждый совершаетъ свое спасеніе не въ церкви, а отдѣльно отъ другихъ, или что онъ спасается не чрезъ вѣ-

ру въ собственный разумъ, а чрезъ вѣру въ книгу, въ подлинности которой однако онъ не можетъ быть увѣренъ. Слѣдовательно, если разумъ—единственный органъ для познанія Бога и нашего спасенія, то на законахъ же разума должна быть образовываема и церковь. Само писаніе свидѣтельствуетъ, что не слушатели слова Божія будутъ сынами царствія небснаго, но исполняющіе волю Бога (Мѡ. 7, 21).

Повидимому, вопросъ долженъ быть рѣшенъ иначе, когда рѣчь идетъ объ организаціи и богочитаніи всей церкви. Въ самомъ дѣлѣ церковь, какъ общество, не можетъ обойтись безъ однообразныхъ общественныхъ законовъ, освященныхъ именемъ Божества. Является поэтому надобность въ созданіи такихъ законовъ, которые бы имѣли и общеобязательное значеніе, и были бы божественными по происхожденію. Однако и тутъ нельзя думать, что Самъ Богъ даетъ эти законы. Изъ идеи церкви видно, что мы обязаны соединиться въ моральное общество и что Богъ хочетъ имѣть не рабовъ изъ насъ, а свободныхъ гражданъ въ своемъ царствѣ. Бѣда не большая, если наши попытки къ образованію лучшихъ формъ церкви окажутся неудачными; только бы мы постоянно стремились къ лучшимъ и устраняли недостатки прежнихъ. Зато, признавши Бога законодателемъ въ церкви, мы освобождаемъ себя отъ обязанности улучшаться и возлагаемъ на Бога отвѣтственность за всѣ злоупотребленія, совершенныя въ церкви. Впрочемъ, здѣсь не утверждается, что Богъ не могъ быть отнюдь законодателемъ, ибо нѣтъ ничего противорѣчиваго въ той мысли, что Богъ первоначально основалъ церковь и далъ ей законы, насколько они согласны съ моралью. Да и для чистаго богочитанія безразлично, кого мы считаемъ законодателемъ въ церкви: Бога или людей. Спасеніе не въ этой вѣрѣ, а въ томъ, какъ мы угождаемъ Богу посредствомъ добраго образа жизни. Такимъ образомъ мы еще лишній разъ убѣждаемся, что разумъ—единственный организаторъ и судья въ церкви.

Было уже сказано, что видимая церковь не можетъ обойтись безъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ формъ, придающихъ ей видъ общественнаго союза. Человѣчество еще слишкомъ нравственно мало развито, чтобы сразу могло подняться на высоту фило-

софскаго пониманія идеи церкви и на одной вѣрѣ въ эту идею образовать союзъ. Еще труднѣе, вслѣдствіе большой привязанности къ чувственности, человѣку убѣдиться, что Богъ отъ него ничего болѣе не требуетъ, кромѣ усовершенствованія въ образѣ жизни. Человѣчество нуждается во многихъ обрядахъ, которые символизируютъ моральную идею, и болѣе вѣрить въ факты, чѣмъ прислушивается къ голосу совѣсти и разума. И по историческому преемству, вѣра въ откровеніе предшествуетъ вѣрѣ въ мораль; традиція и преданіе старше, чѣмъ истина, различныя вѣры (іудейство, христіанство, магометанство, католичество и т. д.) были раньше, чѣмъ наступило время разумной религіи, священники и храмы появились прежде, чѣмъ церкви (мѣста собранія для оживленія настроенія) и духовные (учители чистой нравственности). Въ виду этого, чтобы теперь преобразовать видимую церковь соотвѣтственно идеѣ невидимой, нужно начинать не съ упраздненія этихъ формъ вѣры и церкви, а съ объясненія и указанія ихъ настоящаго значенія и мѣста.

Нѣтъ ни одной церкви, которая бы ни имѣла какихъ-либо священныхъ книгъ, выдаваемыхъ за Слово Божіе. Конечно хорошо, если эти книги вмѣстѣ съ разными статутами содержатъ и чистое нравственное ученіе (христіанская библія), но дурно, когда стараются увѣрить, что здѣсь говоритъ самъ Богъ. Тѣмъ не менѣе, если, при настоящихъ условіяхъ эмпирическаго существованія человѣка, нельзя образовать церковнаго союза безъ такихъ книгъ, то нужно знать, въ какой мѣрѣ слѣдуетъ вѣрить содержащемуся тамъ ученію и какъ его толковать?

Есть, говоритъ Кантъ, два рода объясненія библіи: богословское и философское. Ортодоксалы утверждаютъ, что нужно вѣрить всему, что говорится въ библіи, ибо она написана по вдохновенію Бога; философы, наоборотъ, отрицаютъ этотъ взглядъ и настаиваютъ на правахъ разума. Спрашивается: кто правъ въ этомъ спорѣ и на чемъ основывать церковь: на разумѣ или на библіи? Согласимся, что библія боговдохновенна и что каждое слово ея есть повелѣніе Божье,—къ какимъ выводамъ мы придемъ? Въ библіи, какъ извѣстно, отводится слишкомъ значительное мѣсто теоретическому ученію, что безразлично для нравственности, и затѣмъ есть много рассказовъ

и законовъ, несогласныхъ съ чистою моралью. Возьмемъ для примѣра, продолжаетъ Кантъ, слова LIX псалма (58 по славянской библіи) ст. 11—19, гдѣ возносится молитва къ Богу о мести и истребленіи враговъ и станемъ понимать ее буквально,—какую безнравственную заповѣдь будемъ имѣть мы здѣсь? Не говоря уже о томъ, что такая молитва находится въ полномъ противорѣчій съ словами Новаго Завѣта: любите враговъ вашихъ, благословляйте кленущихъ васъ и т. д.,—что общаго между моралью и местью? Какой это мстительный Богъ, внимающій недостойной Его молитвѣ? Не лучше ли отнести эти слова на счетъ представленій писателя, раздѣлявшаго мнѣніе іудейскаго народа о Богѣ, какъ политическомъ правителѣ, или объяснить всю молитву иносказательно, что здѣсь разумѣются дурныя склонности, объ искорененіи которыхъ слѣдуетъ просить Бога? Не даромъ и сами защитники боговдохновенности библіи стараются придать многимъ библейскимъ положеніямъ моральный смыслъ. Уже древніе греческіе и римскіе философы аллегорически объясняли миѳы о богахъ, такъ что, по ихъ толкованію, грубый политеизмъ со множествомъ боговъ былъ символомъ одного Бога, а сказанія о порочныхъ ихъ поведеніяхъ скрывали въ себѣ представленіе о высокихъ нравственныхъ качествахъ. Точно также индійцы толкуютъ свои Веды, и магометане объясняютъ грубо-чувственные формы своей вѣры. Даже образованные іудеи (Мендельсонъ), чувствуя тягость древняго культа, ищутъ новыхъ основъ для образованія новой религіи, а этого не могло бы быть, еслибы они считали библію священнымъ кодексомъ. Всѣ эти и подобные факты, по мнѣнію философа, убѣждаютъ въ томъ, что спасительна не вѣра въ букву, а въ ея смыслъ. Всякое писаніе боговдохновенно и полезно къ ученію, обличенію и наставленію (2 Тимоѳ. 1, 16) не само по себѣ, а когда разумъ, Духъ Божій, наставляетъ насъ на всякую истину (Іоан. 16, 13), не Духъ, Котораго посылаетъ Богъ въ міръ, но духъ уже находящійся въ насъ.

Но, можетъ быть, къ болѣе прочнымъ результатамъ, чѣмъ ортодоксалы, приходитъ ученое толкованіе библіи? Не предрѣшая вопроса, посмотримъ лучше, какъ ученые обыкновенно

толкують библію. Библія вообще непонятная книга, въ которой весьма много мѣстъ или совершенно темныхъ, или допускающихъ различный смыслъ. И вотъ за объясненіе ихъ берутся ученые, для чего изучаютъ древніе языки и древнюю исторію. Очень возможно, что вооруженные такими критическими средствами ученые въ состояніи правильно толковать библію. Но такъ какъ „умомъ мы не можемъ достигнуть до небесъ“, чтобы видѣть тамъ вѣрительныя грамоты перваго учителя, то ученые, во 1-хъ, должны доказывать подлинность или подложность священныхъ книгъ на основаніи внѣшнихъ признаковъ и обстоятельствъ ихъ происхожденія, а, во 2-хъ, постоянно спорять между собою и едвали хотя одно мѣсто всѣ одинаково понимаютъ. Исторія экзегеса—это исторія различныхъ мнѣній и постоянныхъ споровъ. Гдѣ же послѣ того вѣрующему искать ручательства, что такое-то мнѣніе правильно, а такое-то ложно? Но еще въ худшемъ положеніи находятся необразованные, потому что они не только не знаютъ языковъ подлинника священныхъ книгъ, но и не въ состояніи понимать ученыхъ толкованій. Вотъ почему, напримѣръ, мистики и иллюминаты хотѣли бы толковать библію по внушенію внутренняго чувства. Находя, что иныя библейскія заповѣди согласны съ нравственнымъ чувствомъ, они заключаютъ отсюда, что самъ Богъ изрекаетъ ихъ, и дальше этой вѣры не идутъ. Исторія осудила и показала полную непригодность и ошибочность подобнаго направленія мысли. Слѣдовательно, остается принять или ученое, или моральное толкованіе библіи, но теперь очевидно, какое изъ нихъ имѣетъ преимущество. Строго говоря, можно и библію считать органомъ вѣры и церкви, но органомъ не всеобщимъ и пригоднымъ для всего человѣчества и всѣхъ временъ, а лишь для тѣхъ, кто ее умѣетъ толковать. По существу же библейская вѣра, какъ доктринальная, имѣетъ временное значеніе и, чтобы сдѣлаться всеобще-обязательною вѣрою, она должна сблизиться съ моральною и усвоить принципы послѣдней. Возразятъ, что при такомъ переходѣ многое придется вычеркнуть изъ библіи, а многое перетолковать. Но сама библія уполномочиваетъ на это измѣненіе, и исторія учитъ, что не всегда понимали одинаково библейскую догму, а толковали

ее соотвѣтственно назрѣвшимъ нравственнымъ потребностямъ (примѣръ—ученіе о благодати). Скажутъ еще, что въ библии есть догматы, необходимо потребные для спасенія, какъ напримѣръ: догматъ о троичности лицъ въ Богѣ, божественности Христа, Его воскресеніи и вознесеніи, догматъ о Св. Духѣ, загробной жизни и т. п. Но въ томъ-то дѣло, продолжаетъ Кантъ, что эти догматы для разумной религіи безразличны. Вѣдь доброе настроеніе не измѣнится оттого—признаю ли я три божественныхъ лица, или одно, вѣрю ли въ будущую жизнь въ тѣлѣ, или безъ тѣла и т. д. Никогда нельзя забывать, что „одинъ духъ живетъ“ и что отдѣльныя положенія библии касаются не существеннаго (principale) въ религіи, а ея придатковъ (accessorium). Библия—органъ для распространенія и введенія вѣры и пожалуй, вслѣдствіе неспособности человечества сразу подняться до чистой религіи, органъ необходимый, но вѣрить каждой ея буквѣ и производить ее отъ Бога—все-таки грубое суевѣріе. Совершенно также нужно смотрѣть и на церковь, основанную на библии: ее можно признавать, но нельзя въ нее вѣрить.

Еще меньшее значеніе, по мнѣнію Канта, въ организаціи церкви слѣдуетъ придавать культу. Въ предѣлахъ чистой религіи культъ допустимъ развѣ только до тѣхъ поръ, пока онъ служитъ средствомъ для пробужденія и укрѣпленія добраго настроенія. Весьма вѣроятно, что многіе, по слабости нравственнаго развитія, не усовершенались бы морально, не напоминая имъ часто въ обрядахъ культа объ ихъ обязанностяхъ къ Богу; а иные не въ состояніи были бы устранить препятствій на пути нравственнаго исправленія. Въ томъ и другомъ случаѣ можно признать за культомъ нѣкоторую пользу и „родство“ съ требованіями разума, такъ что даже иные обряды, совершаемые во имя Бога, можно называть истиннымъ служеніемъ Богу. Между тѣмъ большинство не такъ думаетъ о дѣлахъ и культѣ. Изъ привязанности къ чувственному люди, представляя себѣ Бога въ образѣ грознаго и могущественнаго царя, образуютъ сложный церемоніаль религіозныхъ обрядовъ съ многочисленными предписаніями относительно порядка и формы богослуженія. При этомъ культъ изъ средства религіи обращается въ ея цѣль;

каждый обрядъ пріобрѣтаетъ характеръ богоустановленнаго учрежденія и считается священнымъ. Мало-по-малу уваженіе къ обряду настолько увеличивается, что возникаетъ вѣра въ спасающее дѣйствіе культа и въ возможность чрезъ исполненіе его сдѣлаться богоугоднымъ человѣкомъ. Появляется позорное названіе раскольниковъ, къ которымъ относятся такъ-же, какъ и къ еретикамъ, а церковь распадается на разрозненныя части, живущія во взаимной враждѣ и ненависти. Анаемы и проклятія—естественное выраженіе господствующаго духа раздора въ такихъ церковныхъ обществахъ.

Такимъ образомъ, если культъ раздѣляетъ церковь, то, полагаетъ Кантъ, чтобы достигнуть церковнаго единства, нужно оставить какой бы то ни было культъ. Ибо что такое культъ и какое значеніе онъ имѣетъ предъ Богомъ? „Я, говоритъ Кантъ, принимаю слѣдующее положеніе, какъ ненуждающееся ни въ какомъ доказательствѣ: все, что человѣкъ, кромѣ добраго образа жизни, считаетъ возможнымъ сдѣлать, чтобы быть богоугоднымъ, есть простое религіозное безуміе и суевѣріе (Aftevdienst). Говорю: въ состояніи сдѣлать, хотя чрезъ это не отрицается, что выше всего, что мы можемъ сдѣлать, въ тайнахъ божественной премудрости можетъ быть есть нѣчто, что въ состояніи совершить только Богъ съ цѣлью сдѣлать насъ угодными для себя людьми“. Но по елику у насъ нѣтъ органа для познанія сверхчувственнаго (*supernaturalium non datur scientia*), то никто не знаетъ этой тайны Божіей. Въ практическомъ отношеніи совершенно достаточно вѣрить, что Богъ извѣстнымъ для Него образомъ восполняетъ наши недостатки, и не отчаяваться на счетъ достижимой справедливости. Но допустите, что какая-нибудь церковь располагаетъ дѣйствительными средствами угождать Богу и потому имѣетъ полное право осуждать не раздѣляющихъ ея мнѣнія на вѣчную погибель,—кого тогда признавать невѣрующимъ? Того ли, кто вѣритъ въ свое спасеніе чрезъ улучшеніе настроенія, хотя и не знаетъ, какъ происходитъ спасеніе, или того, кто хвалится подобнымъ знаніемъ? Не станетъ ли послѣдній пользоваться спасительными средствами раньше улучшенія своего образа жизни и не будетъ ли онъ надѣяться этимъ путемъ загладить свою вину?

Разъ же мы поддались такому самообману, то не видно конца разнымъ заблужденіямъ и суетвѣрію. Отъ обѣтовъ и молитвъ человѣкъ перейдетъ сначала къ вещественнымъ жертвамъ, затѣмъ пожертвуетъ для міра собственною личностію (пустытники, факторы и монахи), еще дальше откажется совсѣмъ отъ мірскихъ благъ и т. д.,—и все это для того, чтобы не трудиться надъ измѣненіемъ моральнаго настроенія. Правда, многіе стараются увѣрить, будто въ этихъ жертвахъ обнаруживается добрая воля и чистое сердце, однако нельзя быть обманутымъ на счетъ истиннаго характера подобнаго служенія Богу. Подъ жертвою сердца, о которой упоминаютъ приверженцы культа, нельзя разумѣть стремленія къ исправленію, ибо тутъ на первомъ планѣ скрытое желаніе, чтобы Богъ вмѣнилъ намъ въ заслугу эту жертву на ряду съ другими. *Natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens!*

Естественно, что предъ судомъ разума нѣтъ никакого различія между разными обрядами. Всѣ они одинаковы по достоинству и не могутъ имѣть мѣста въ религіи. Поэтому прибавляетъ Кантъ, „отправляетъ ли ханжа свое соображеніе съ статутами хожденіе въ церковь, или предпринимаетъ путешествіе къ святынямъ Лоретто или Палестины, произносить ли онъ для небесныхъ ушей формулу своей молитвы губами, или подобно Тибетцу посредствомъ молитвеннаго колеса, словомъ, каковъ бы ни былъ суррогатъ моральнаго служенія Богу,—это все равно, и имѣетъ одну и ту же цѣну“. А если бы кто-нибудь въ состояніи былъ сказать, что кто не исполняетъ культа, тотъ проклятъ, то о немъ, говоритъ Кантъ, „я совѣтовалъ бы судить на основаніи одной персидской пословицы нѣкоего Гаджи: если кто-нибудь однажды былъ въ Меккѣ какъ пилигримъ, то уходи изъ дома, въ которомъ онъ живетъ съ тобою; если онъ дважды былъ тамъ, то уходи изъ той улицы, гдѣ онъ находится; если же онъ былъ трижды, то покинь городъ и страну, гдѣ онъ живетъ“. Конечно, люди дѣлаютъ различіе между обрядами, и по ихъ мнѣнію, все вредное для жизни и міра (самобичеванія) больше угодно предъ Богомъ, чѣмъ, напримеръ, участіе въ религиозныхъ празднествахъ. Но все это, по суду Канта, полное извращеніе вѣры, идололатрія и фети-

шизмъ, гдѣ нѣтъ ни истины, ни религіи, ни оправданія, ни спасенія, а низведеніе религіи на степень безсмыслія, идолопоклонства и культа, *fides mercenaria, sevoilis, cultus spurius*, тяжкое иго, вѣра не въ разумъ, а въ исторію и преданіе, которое не можетъ быть доказано и объяснено. Иго моральной религіи благо, и бремя ея легко: иго культа и обряда—невыносимая тяжесть, насиліе свободы, деспотизмъ. Принципъ морали—вѣра въ оправдывающую силу добродѣтели и стремленіе къ этическому совершенству; культъ же усыпляетъ чистую вѣру и ставитъ на мѣсто моральнаго служенія Богу почитаніе внѣшнихъ средствъ (*opera operata*) и, приписывая имъ спасительное значеніе, создаетъ фетишизмъ.

Впрочемъ, въ практическихъ цѣляхъ возбужденія нравственнаго настроенія и распространенія религіи разума возможно допустить въ предѣлахъ этической церкви слѣдующіе четыре обряда: молитву, посѣщеніе общественныхъ храмовъ, обрядъ крещенія и причащенія, и это вотъ только на какихъ основаніяхъ и съ какимъ значеніемъ.

Молитва, объясняетъ философъ, какъ „внутреннее благочестивое служеніе Богу“, имѣетъ цѣлью утверждать моральное настроеніе. Произносимая съ глубокимъ чувствомъ благоговѣнія, какъ бы въ присутствіи самаго Бога, она способствуетъ просвѣтленію нравственнаго сознанія, укрѣпляетъ волю и представляетъ возможность предвкушенія высшаго духовнаго блага. Молящійся, отрѣшившись отъ житейскихъ заботъ и чувственныхъ побужденій, всецѣло сосредоточиваетъ свое вниманіе и умъ на моральныхъ предметахъ и настраиваетъ свою душу соотвѣтственно ихъ важности. Тогда яснѣе, чѣмъ когда-либо въ другое время, выступаетъ сила добраго настроенія, и человекъ видимо успокаивается и бываетъ удовлетворенъ. Нельзя только требовать, чтобы каждый непременно произносилъ установленную для общества молитву. Гораздо лучше и сообразнѣе съ чистотою нравственности молиться и прославлять Бога посредствомъ добраго настроенія и добрыхъ дѣлъ. Нужно молиться въ духѣ, посредствомъ исправленія образа жизни, а не устами, на словахъ. Молитва въ словахъ можетъ быть безцѣльною и недостойною Бога. Не говоря уже о томъ, что было

бы великимъ заблужденіемъ (впрочемъ, столь обыкновеннымъ среди людей) вѣрить, будто въ молитвѣ заключается магическая сила, способная дѣйствовать на Бога, можно ли быть увѣреннымъ, что Богъ найдетъ нашу молитву сообразною съ своею премудростью и своими планами относительно насъ, и удовлетворитъ ее? Лучше, поэтому, заключаетъ Кантъ, вовсе не молиться, хотя бы даже наша молитва была направлена на предметы моральные (обновленіе сердца и т. д.). Кто имѣетъ доброе настроеніе, тотъ постоянно молится, и молится именно чрезъ это настроеніе. Облекать его еще въ слово или сопровождать какими-либо тѣлодвиженіями излишне, ибо Богъ видитъ настроеніе и знаетъ моральныя потребности человѣка. Безцѣльность молитвы хотя и не сознается, но чувствуется всѣми; вслѣдствіе чего постоянно наблюдается, что всякій, застигнутый на молитвѣ другимъ лицомъ, стыдится и тотчасъ оставляетъ молитву, какъ будто онъ совершаетъ постыдное дѣло (?). Тѣмъ болѣе противно моральному существу Бога просить Его объ удовлетвореніи обыкновенныхъ житейскихъ нуждъ. Если и говорится: еще имѣете вѣру, какъ зерно горчичное и т. д., то, по Канту, значеніе вѣры нужно полагать въ непрерывномъ стремленіи къ нравственному совершенству.

Вторая внѣшняя форма служенія Богу, принимаемая въ моральной религіи, есть хожденіе въ церковь. Какъ и молитва, такъ и посѣщеніе храма, служить, по Канту, для укрѣпленія моральнаго настроенія и поднятія нравственной энергіи, притомъ не столько отдѣльнаго индивидуума, сколько всей общины, такъ что хожденіе въ церковь есть обязанность своего рода цѣлаго общества. Оно составляетъ торжественный внѣшній культъ Бога, чувственное, символическое представленіе общенія всѣхъ вѣрующихъ между собою. Сходясь въ церкви, гдѣ настроеніе каждаго совпадаетъ съ общимъ настроеніемъ всѣхъ, люди символически изображаютъ универсальное этическое царство, или, по крайней мѣрѣ, стремятся къ взаимному единенію. Церковная община—образъ моральнаго союза. Если же хожденіе въ церковь, кромѣ того, прибавляетъ Кантъ, считаютъ еще средствомъ, оправдывающимъ предъ Богомъ, то это—религіозное безуміе, въ высшей степени вредное для чистоты

и святости нравственнаго настроенія. Надѣяться спастись посредствомъ этого обряда—все равно, что повѣрить, будто Оивскія стѣны явились сами собою, вслѣдствіе народныхъ молитвъ и причтаній.

Относительно крещенія слѣдуетъ сказать, по Канту, что оно хорошій и не лишній обрядъ, ибо посредствомъ него церковь приобретаетъ новаго члена, и самъ крещаемый входитъ въ моральное общеніе съ другими членами. Служа такой высокой цѣли, крещеніе также составляетъ торжественный публичный актъ исповѣданія вѣры, причемъ безразлично, будетъ ли самъ крещаемый исповѣдывать свою вѣру или за него присутствующіе свидѣтели, такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ актъ вступленія въ моральное царство совершенъ. Видимымъ знакомъ принадлежности новаго члена къ этому царству служить обрядъ крещенія водою, символически изображающій обновленіе и вступленіе на путь добраго образа жизни. Но, разумѣется, главное здѣсь не символъ, а идея; крещеніе не средство благодати, а эмблема, показывающая начало новой жизни подъ господствомъ добраго принципа.

Причащеніе—послѣдній обрядъ, допускаемый въ моральной религіи. Совершаемое подъ видомъ вкушенія отъ одной трапезы, причащеніе для философа есть символъ моральнаго единства вѣрующихъ и въ тоже время средство, способствующее укрѣпленію сознанія о равенствѣ всѣхъ въ царствѣ Божіемъ, жизненности и обновленія церковнаго общества. Но считать причащеніе средствомъ благодати отнюдь невозможно. Иначе не видно предѣла религіозному безумію и власти духовенства, дѣлающагося для вѣрующихъ посредниками и раздавателями сверхъестественныхъ благодатныхъ даровъ.

Какъ нѣтъ въ истинной церкви культа и обрядовъ, такъ нѣтъ въ ней никакихъ внѣшнихъ церковныхъ таинствъ (sacramenta, mysteria). Обряды не таинства и не могутъ быть таковыми. „Тайна (таинство), по опредѣленію Канта, есть нѣчто священное, что хотя и извѣстно каждому, но не можетъ быть общественно сообщено“, т. е. тайна есть предметъ разума, достаточно извѣстный для практическаго употребленія, но вѣчно сокрытый для знанія теоретическаго, такъ что а priori и

объективно нельзя даже убѣдиться, есть ли такая тайна, или нѣтъ. Только субъективно, путемъ внутренняго изслѣдованія моральной склонности, возможно открыть эту практическую тайну и узнать, въ чемъ она состоитъ. То не религіозная тайна, которую можно знать объективно, сообщить другому и подвергнуть общественному обсужденію. Свобода, напримѣръ, безспорно непознаваема, но она—не тайна, потому что знаніе о ней мы можемъ сообщить кому-угодно; между тѣмъ какъ то первоначальное свойство нашей природы, на которомъ зиждется свобода, есть тайна, не только не сообщаемая, но и никогда не познаваемая. Не тайна также всеобщее тяготѣніе матеріи, ибо, хотя это свойство не познаваемо, но тяготѣніе подчиняется неизмѣннымъ законамъ, которые извѣстны и сообщаемы. Не тайна и политическій секретъ, ибо достаточно опубликовать такую тайну, чтобы всякій ее понялъ. Это—тайна на время, тщательно скрываема по особымъ видамъ правительства. Религіозная тайна начинается тамъ, гдѣ насъ оставляетъ объективное изслѣдованіе разума, гдѣ требуется то, что выше нашихъ силъ, что не можетъ быть нами исполнено и что, поэтому, долженъ совершить за насъ самъ Богъ. Если назвать тайны природы агсапа, тайны политическія—*secreta*, то лишь религіозная тайна есть въ собственномъ смыслѣ таинство (*mysterium*).

Къ такимъ мистеріямъ въ моральной религіи относится прежде всего бытіе Бога. То правда, что мы сами, не смотря на всѣ свои усилія, не можемъ реализовать верховнаго блага, которое, по идеямъ пракческаго разума, состоитъ какъ въ совершеннѣйшей гармоніи счастья съ добродѣтелью, такъ и въ образованіи этическаго государства. Нужно, стало быть, въ интересахъ моральной религіи постулировать бытіе Бога, какъ верховнаго законодателя, восполняющаго нашу слабость и осуществляющаго конечную цѣль морали. Но здѣсь-то и начало для Канта религіозныхъ тайнъ, потому что относительно Бога нельзя знать ни того, что Онъ есть по своему существу, ни того, какъ Онъ управляетъ міромъ и восполняетъ наши недостатки. Развѣ только предположительно, на основаніи практическихъ идей разума, можно думать, что Богъ есть мораль-

ное существо, вѣчное, всевѣдущее и всемогущее, что Онъ— творецъ міра, благой правитель и праведный судья. Глубже вникая въ свойства Божьи, можно еще сказать, что Богъ, какъ законодатель, далъ намъ законы не деспотическіе или потворствующіе нашей слабости, а соотвѣтственные нашей свободной нравственной природѣ, а, какъ благой Отецъ и праведный судья, не произвольно удостоиваетъ насъ своего благоволенія, а сообразно съ нашими нравственными свойствами и судить насъ въ той мѣрѣ, въ какой мы исполнили возложенныя на насъ нравственныя обязанности. Больше же этого о Богѣ ничего нельзя знать. Конечно, человѣку свойственно, по аналогіи съ существующимъ раздѣленіемъ государственной власти, представлять Бога въ Его троякомъ отношеніи къ міру, какъ законодателя, правителя и судію, и идея троичнаго Бога подлинно составляетъ основной догматъ многихъ религій: персидской, индійской, египетской, іудейской, христіанской и другихъ. Но что отсюда слѣдуетъ для уразумѣнія тайны существа Бога, которая никогда не можетъ быть доказана? Все-таки это, судить Кантъ, вѣчная тайна, такъ что о трехъ лицахъ въ Божествѣ возможно лишь говорить иносказательно, насколько подъ этими различными лицами разумѣтся символическое изображеніе свойствъ одного моральнаго Бога. Правда этотъ символизмъ гораздо лучше грубаго антропоморфизма, видящаго въ трехъ лицахъ Божества трехъ дѣйствительныхъ личностей; тѣмъ не менѣе, оставаясь въ предѣлахъ доступнаго познанія, нужно навсегда отказаться отъ стремленія проникнуть въ тайну божественнаго существа и Его міроуправленія. Достаточно, что эти тайны, касающіяся Бога, полагаетъ философъ, субъективно достовѣрны въ разумѣ и что каждый, повѣрившій въ силы своего разума, приметъ ихъ, если дастъ себѣ трудъ проанализировать моральное сознаніе.

Различая три свойства въ Богѣ, моральная религія Канта вѣритъ затѣмъ въ три новыя тайны, образуемыя по идеѣ cada-го свойства въ отдѣльности. Если Богъ есть законодатель въ этическомъ государствѣ, то Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и Творецъ всего міра и насъ самихъ. По отношенію къ Богу мы—твари и, какъ созданіе Его, должны бы быть не свободными. Но, съ другой стороны, не было бы этическаго государства, если бы

мы не владѣли первоначально свободою. Слѣдовательно, Богъ создалъ насъ свободными, и мы на самомъ дѣлѣ свободны ¹⁾. Но какъ соединить идею творенія съ свободою, это для философа тайна, превосходящая спекулятивное мышленіе человѣка и довѣдомая одному Богу, тайна божественной мысли относительно міроуправленія и церкви.

Будучи призваны по свободѣ къ царству Божью, мы, однако, не сразу становимся членами его. Для того, чтобы принадлежать къ церкви, нужно прежде заглазить первоначальную вину, которая есть радикальное зло въ нашей природѣ ²⁾. Между тѣмъ человѣкъ по своей природѣ пороченъ и никогда не въ состояніи сдѣлать что-либо, превышающее требованія закона. Его доброе настроеніе, выступающее на борьбу со зломъ, не есть нѣчто сверхдолжное, искупающее первоначальную вину. Повидимому, человѣкъ никогда не можетъ быть искупленъ; но Богъ не только призываетъ насъ въ свое царство, но и оправдываетъ. У него есть средства возмѣстить наши недостатки и сдѣлать насъ достойными своей любви. Такимъ образомъ предъ нами опять неразрѣшимая религіозная тайна, тайна удовлетворенія (оправданія) такъ же непонятная, какъ и тайна избранія (призванія) для царства Божья.

Но, допустивши даже, что удовлетвореніе за насъ принесено Богу и что мы теперь единственно обязаны слѣдовать доброму настроенію, все-же непонятно для разума, откуда и какъ произошло это настроеніе, когда природа наша радикально зла. Вѣдь нами управляетъ не добрый, а злой принципъ, такъ что если бы человѣкъ былъ предоставленъ самому себѣ, то онъ никогда бы не избавился отъ зла и сопровождающей его вины. Нужно, поэтому, вѣрить, что божественная благодать, по своимъ особымъ намѣреніямъ, какъ сообщаетъ намъ доброе настроеніе, такъ и поддерживаетъ его. Вотъ послѣдняя тайна моральной религіи Канта, тайна святаго настроенія или реальнаго спасенія, по которому одни оправдываются, а другіе осуждаются. Но пусть кто-нибудь попытается разрѣшить эту тайну божественной премудрости, и онъ сейчасъ-же убѣдится, что

¹⁾ Другія доказательства свободы воли см. въ Критикѣ практ. разума.

²⁾ О радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ, сдѣлавшемъ ее безъ остатка злою, см. нашу статью. Вѣра и Разумъ, 1891 г. №№ 15 и 16.

это невозможно (ибо невозможно примирить по началамъ разума идею вѣковой справедливости съ идеею вѣчнаго избранія). Значить, по мнѣнію философа, нужно вѣрить, что моральная участь людей уже предопредѣлена по божественной волѣ; Богъ разъ навсегда изрекъ свой приговоръ, и судъ Его неизмѣнимъ.

Всѣ эти три тайны образуютъ вмѣстѣ св. Троицу въ системѣ моральной религіи и суть дѣйствительные предметы не знанія, а вѣры. Это ея Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святой. Въ Отцѣ Богъ избралъ насъ для спасенія и сталъ любящимъ законодателемъ, въ Сынѣ, какъ первообразъ морально-совершеннаго человѣчества (идеаль), истинно возлюбилъ и спасъ насъ; въ Духѣ Святомъ, Который есть нашъ разумъ, наша совѣсть, судить міръ и уже осудилъ его. Все-таки главная и первоначальная тайна—наша моральная свобода, эта тайна изъ тайнъ. Остальныя тайны уже слѣдуютъ изъ нея, какъ своего первоисточника, и служатъ ея символами. И потому тотъ, кто показалъ бы намъ, откуда происходитъ наша свобода и какъ она можетъ существовать, тотъ, по Канту, зналъ бы, что такое Богъ, откуда зло и добро въ мірѣ, какъ достигается послѣдняя цѣль міра, что такое божественное предопредѣленіе и т. д., т. е. тотъ постигъ бы теоретически сущность Бога и сущность міра. Если же это невозможно, то тайна свободы со всѣми другими тайнами всегда будетъ вѣчною мистеріею религіи чистаго разума.

Остается упомянуть, какъ смотритъ Кантъ на іерархическое устройство видимой церкви и ея отношеніе къ государству.

Совершенно очевидно, что церковь, какъ общество, не можетъ быть безъ нѣкотораго іерархическаго устройства. Неизбѣжное раздѣленіе вѣрующихъ на управляемыхъ и управляющихъ—существенный признакъ живой церкви, поставившей своею задачей достиженіе божественнаго идеала. И Кантъ не отрицаетъ, что церковь должна быть союзомъ, организованнымъ по общественнымъ законамъ и потому должна имѣть администрацію, заботящуюся о благѣ и распространеніи церкви. Вопросъ только въ томъ, какъ понимать это раздѣленіе вѣрующихъ на управляемыхъ и управляющихъ и какими преимуществами отличать послѣднихъ отъ первыхъ. Что въ церкви,

какъ этическомъ союзѣ, гдѣ всѣ обязаны совмѣстно и свободно исполнять одно дѣло Божіе, не можетъ быть никакой іерархической власти, — это, полагаетъ Кантъ, само собою понятво. Значить, это раздѣленіе членовъ церкви нужно понимать не въ смыслѣ господства однихъ надъ другими, или высшаго служебнаго положенія и іерархической власти, а въ смыслѣ руководительства или учительства, въ какомъ отношеніи управляющіе являются вмѣстѣ съ тѣмъ и служителями церкви. Ихъ значеніе не въ преимуществѣхъ службы, а въ личномъ примѣрѣ и доброй жизни. Къ нимъ примѣнимо названіе служителей подобно тому, какъ иногда называютъ царя верховнымъ служителемъ своего государства, не смотря на то, что нѣтъ никого, кто бы былъ выше царя. Такъ и служители церкви потому именно выше всѣхъ, что они служатъ чистой идеѣ церкви и, служа, управляютъ ею. Но они не образуютъ какого-либо привилегированнаго класса, которому ввѣрены для сохраненія божественныя истины. Они не совершаютъ ни таинствъ, ни обрядовъ, не предстательствуютъ въ церкви, а руководятъ совѣстью вѣрующихъ посредствомъ личнаго добраго образа жизни. Это служители (*ministri*) церкви, но не чиновники (*Beamte, officiales*), фавориты неба, выдѣленные отъ другихъ членовъ полнотою власти.

Въ совершенно иномъ положеніи находятся управляющіе въ церкви, основанной на культѣ и вѣншемъ богопочитаніи, гдѣ они образуютъ привилегированный классъ, „поповство“, поставленное учить и управлять мірянами. Здѣсь, будетъ ли ихъ организація монархическая, аристократическая или демократическая, власть ихъ во всякомъ случаѣ будетъ деспотическая. Пускай, даже эти церковные чиновники, какъ, на примѣръ, въ протестантствѣ, не окружены блескомъ священнаго сана и повидимому не имѣютъ власти надъ вѣрующими, все-же, считая себя единственными и непогрѣшительными истолкователями вѣры и библіи, они управляютъ церковью вполнѣ деспотически. Ихъ служеніе—*imprium*, но не *ministerium*, поправіе свободы разума и совѣсти.

А. Кириловичъ.

(Продолженіе будетъ).

ХАЗАРСКАЯ МИССІЯ СВВ. КИРИЛЛА И МЕӨОДІЯ.

Апостольская дѣятельность свв. Кирилла и Меөодія имѣеть ту особенную судьбу, что, смотря по мѣсту, гдѣ она сосредоточивалась, дѣлалась достояніемъ исторіи неодинаково. Въ то время, какъ труды свв. апостоловъ среди народовъ Славянскихъ, благодаря тому, что совершались на глазахъ образованнаго міра,—немедленно обращали вниманіе современниковъ и потому для своей исторіи имѣють достаточное количество источниковъ, даже въ видѣ официальныхъ документовъ,—вся предшествующая ихъ апостольская дѣятельность, какъ сосредоточивавшаяся въ мѣстностяхъ, отдаленныхъ отъ цивилизованнаго міра, очень бѣдна источниками для своей исторіи. Такую печальную судьбу имѣеть и, относящаяся къ этой эпохѣ дѣятельности апостоловъ, Хазарская ихъ миссія, отмѣченная въ двухъ только историческихъ памятникахъ. Одинъ изъ этихъ памятниковъ, *Vita cum translatione S. Clementis*, или, такъ называемая, Итальянская легенда, правда, издавна считается источникомъ исторически-достовернымъ, такъ какъ приписывается современнику св. Кирилла ¹⁾, но Хазарской миссіи онъ касается только слегка, такъ какъ прямое содержаніе его составляетъ исторія открытія и перенесенія въ Римъ мощей св. Климента, папы Римскаго. Единственно же подробную и обстоятельную исторію Хазарской миссіи свв. Кирилла и Меөодія, равно какъ и исторію всей ихъ жизни до выступленія на проповѣдь среди Славянъ, мы находимъ въ другомъ источникѣ, именно Паннонскихъ житіяхъ свв. Кирилла и Меөодія, которыя, при этомъ своемъ достоинствѣ, значеніе достовернаго историческаго памятника по-

¹⁾ Гандеріку, епископу г. Велитры. (Velitra, нынѣ Велетри, городъ въ Лациумѣ, недалеко отъ Рима.

лучили, впрочемъ, очень недавно. Не смотря на то, что издавна они пользовались извѣстностію въ древней нашей письменности и служили для нашихъ предковъ источникомъ свѣдѣній о Славянскихъ благовѣстникахъ, особенно для составителей ихъ житій въ Четыхъ—Минеяхъ, Паннонскія житія очень долгое время оставались тайною для науки. Въ концѣ XVII вѣка сдѣлалъ было изъ нихъ ученое употребленіе знаменитый іерархъ нашей церкви, св. Димитрій Ростовскій, составившій на основаніи этихъ памятниковъ жизнеописаніе славянскихъ апостоловъ для изданныхъ имъ Четыхъ—Миней, гдѣ и помѣщено оно подъ 11 мая; но самое это жизнеописаніе, какъ будто, заслонило собою древнія подлинныя сказанія житій и въ прошломъ столѣтіи Татищевъ ¹⁾ и Шлёцеръ ²⁾ ссылались уже на біографію славянскихъ апостоловъ, составленную св. Димитріемъ Ростовскимъ, а Паннонскія житія, служившія для послѣдней основаніемъ, были забыты. О нихъ вспомнили только въ 1843 г., когда въ VI книжкѣ „Москвитянина“ появилась краткая біографія свв. Кирилла и Меѳодія, составленная на основаніи рукописныхъ ихъ житій, и когда новыя данныя, передаваемыя въ житіяхъ и сообщенныя въ этой біографіи, были подкрѣплены учеными историческими разысканіями и соображеніями, которыя не допускали никакого сомнѣнія въ достовѣрности этихъ данныхъ. Хотя біографія эта явилась безъ подписи имени автора ³⁾, но высокія ея достоинства, какъ то: обширная эрудиція автора, свѣтлый критическій взглядъ, необыкновенная точность, опредѣленность и умѣренность въ выводахъ были причиною того, что она, и не прикрываясь авторитетомъ имени автора, возбудила живой интересъ въ наукѣ,—особенно же на западѣ. Переведенная Ганкою на чешскій языкъ и напечатанная въ „журналѣ чешскаго музея“ за 1846 г., XII, она дала начало научнымъ изслѣдованіямъ Шафарика и Ваттенбаха. Затѣмъ, въ 1851 г. Паннонскія житія, въ полномъ ихъ видѣ изданы были Шафарикомъ въ его „Изборѣ югославянскихъ достопамятностей“, при-

1) Исторія Россіи съ самыхъ древнѣйшихъ временъ, ч. 2, 368.

2) „Несторъ“. Рус. лѣтописи на древне-славянскомъ языкѣ. Переводъ Языкова, ч. 2, 566.

3) Впослѣдствіи оказалось, что она принадлежала одному изъ лучшихъ знатоковъ отечественной церкви, исторіи и древней письменности, А. В. Горскому.

чемъ житіе св. Кирилла напечатано было по списку Рыльского (въ Балканскихъ горахъ) монастыря, 1479 г., отысканному самымъ издателемъ, а житіе св. Меѳодія—по списку, полученному отъ Погодина,—по рукописи Московской дух. Академіи. Извлеченіе изъ этихъ житій появилось на польскомъ языкѣ въ Львовскомъ журналѣ „Dziennik Litteracki“, 1851 г. № 32, сдѣланное Вагилевичемъ, и затѣмъ на нѣмецкомъ языкѣ въ „Jahrbücher für Slavische Literatur“ Шмалера въ 1852 году. Затѣмъ Миклошичъ перевелъ Паннонскія житія на латинскій языкъ для Дюмлера, который въ 1854 г. издалъ свои изслѣдованія о житіяхъ. Въ Россіи изданіе Паннонскихъ житій появилось въ „Чтеніяхъ императорскаго общества исторіи и древностей русскіихъ“, гдѣ въ 2-й книжкѣ за 1863 г., а также въ 2-й книжкѣ за 1864 г. въ 12 спискахъ напечатано было „Житіе Константина философа, нареченнаго Кирилла“, а въ 1-й кн. за 1865 г. въ 8 спискахъ было напечатано „Житіе блаженнаго отца нашего и учителя, Меѳодія, архіепископа Моравена“. вмѣстѣ съ тѣмъ стали появляться у насъ и изслѣдованія по вопросу о значеніи Житій для науки. Такъ, по поводу сочиненій Ваттенбаха и Дюмлера, Викторовъ въ 1858 году написалъ сочиненіе „Кирилль и Меѳодій, новые источники и ученые труды для исторіи Славянскихъ Апостоловъ“, въ которомъ представилъ подробнѣйшее изслѣдованіе Паннонскихъ житій. Затѣмъ, можно указать на Бильбасова, касающагося вопроса о Житіяхъ въ 2-й части своего труда, озаглавленнаго „Кирилль и Меѳодій по западнымъ Легендамъ“, 1871. Наконецъ на страницахъ „Трудовъ Кіевской духовной Академіи“ (съ октября 1876 г. по октябрь 1877 г.) появилась докторская диссертация профессора Кіевской Духовной Академіи А. Воронова подъ заглавіемъ „Главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія“. Большинство изслѣдователей, начиная съ Горскаго и Шафарика, допускали предположеніе, что Паннонскія житія дошли до насъ не въ подлинномъ видѣ, а съ позднѣйшими вставками, измѣненіями и даже пропусками. Вороновъ же, на основаніи полнѣйшаго согласія и даже буквального сходства (за незначительными исключеніями) существующихъ 17 списковъ ¹⁾ житій св. Константина и 8 списковъ св.

¹⁾ 12 рус. и 8 сербск. редакціи.

Меоодія, признаетъ дошедшую до насъ редакцію подлинною, не испорченною существенными измѣненіями, дополненіями или пропусками ¹⁾).

Вполнѣ принимая этотъ взглядъ покойнаго профессора на научное значеніе Паннонскихъ Житій, мы приступаемъ теперь къ сказанію ихъ о Хазарской миссіи свв. Кирилла и Меоодія, причемъ считаемъ нужнымъ оговориться, что, въ то время какъ одни ²⁾ считаютъ сказаніе объ этой миссіи легендой, а другіе ³⁾ выбираютъ только то, что подходитъ къ ихъ теоріямъ, мы всецѣло слѣдуемъ мнѣнію профессора Кіевской Духовной Академіи И. И. Малышевскаго, который признаетъ дѣйствительность только *главныхъ* фактовъ, передаваемыхъ житіями объ этой миссіи ⁴⁾).

Сказаніе о Хазарской миссіи „свв. Кирилла и Меоодія“ начинается съ повѣствованія о томъ, какъ въ Константинополь пришли послы отъ Хазарскаго кагана и объявили императору, что хотя народъ ихъ и вѣдаетъ единаго вышняго Бога и поклоняется Ему, но держится нѣкоторыхъ постыдныхъ обычаевъ и потому, съ одной стороны, евреи убѣждаютъ ихъ принять ихъ вѣру и правила, а съ другой стороны, сарацины, общая имѣть съ ними миръ и даже общая имъ подарки, неотступно твердятъ, что ихъ вѣра лучше всѣхъ,—и что вслѣдствіе этого каганъ, держась существовавшей доселѣ между греками и народомъ дружбы и уважая истекающую отъ Бога власть греческаго императора, испрашиваетъ у него въ этомъ дѣлѣ совѣта и проситъ прислать къ нему какого-либо книжнаго человѣка, для пренія съ евреями и сарацинами, общая, въ случаѣ пораженія ихъ, принять вѣру греческую. Народъ, отъ котораго съ релігіозною цѣлью явилось посольство въ Константинополь, были Хазары. Какъ думаетъ большинство изслѣдователей ⁵⁾, народъ этотъ принадлежалъ къ туранскому племени и представлялъ собою народность, вполнѣ сформиро-

¹⁾ Труды Кіев. Дух. Акад. 1876, окт., стр. 186.

²⁾ Напр., Шлецеръ въ „Несторъ“ ч. 2, стр. 556.

³⁾ Напр., Иловайскій въ „Розысканія о началѣ Руса“.

⁴⁾ Труды Кіевск. Дух. Акад. 1878, т. 2: „Евреи въ южной Россіи и Кіевѣ“ въ X—XII вѣкахъ“

⁵⁾ Вестужевъ-Рюминъ. Русск. Исторія, стр. 78.

вавшуюся и самостоятельную въ этнографическомъ смыслѣ ¹⁾. Достоверныя извѣстія о Хазарахъ восходятъ ко II вѣку по Р. Х., когда они жили между морями Чернымъ и Каспійскимъ и вели войны съ Армянами ²⁾. Нашествіе Аттилы постигло и Хазаръ, которые покорились ему ³⁾. Освободившись отъ Гунновъ, Хазары начинаютъ славиться своими воинственными подвигами и въ VI вѣкѣ персидскій царь, Хозрой Ануширванъ, принужденъ былъ ограждать свои владѣнія стѣной, извѣстной подъ именемъ Кавказской ⁴⁾. Въ началѣ VII вѣка Хазары подвигаются на западъ и покорили Болгарію и сосѣднія страны при Повтѣ ⁵⁾. Устрашенная такимъ сосѣдствомъ, Византія всѣми мѣрами старалась сдѣлать изъ нихъ союзниковъ себѣ и дѣйствительно мы видимъ, что 626 г. Хазарское войско, въ количествѣ 40 тысячъ, помогало Ираклію въ войнѣ съ Персами ⁶⁾. Затѣмъ сами они ведутъ семидесятилѣтнюю войну съ калифами, въ которой большею частію терпѣли неудачи. Послѣ одного пораженія у Каспійскихъ воротъ, гдѣ было 80 тысячъ Хазаръ, сынъ калифа Абдул-мелека, Мослемъ, принудилъ ихъ принять мусульманство ⁷⁾. Нужно думать, что Багдадскій калифатъ, какъ врагъ, общій Хазарамъ и Византіи, послужилъ причиною дружественныхъ отношеній между Хазарскимъ и Византійскимъ правительствами, каковыя отношенія скрѣплялись даже брачными союзами царскихъ особъ. Такъ, въ 702 г. калифъ выдаетъ свою сестру за изгнаннаго императора Юстиніана 2 Ринотмета, а въ 731 г. Левъ Исаврянинъ женилъ своего сына, Константина Копронима на Иринѣ Ха-

¹⁾ Хазары говорили языкомъ, который отличался какъ отъ русскаго (Френъ у Лежера: *Synlle et Methode*), такъ и турецкаго и персидскаго (Френъ у Вильбасова: *Кирвалъ и Меодій по запади легендамъ*).

²⁾ Исторія Арменіи Моисея Хорененаго, ч. 2, гл. 65, стр. 134 (въ перев. Н. Элиана).

³⁾ Юрианъ „*de rebus Gothicis*“, с. V. у Григорьева въ „Сынѣ Отечества“ и „Сѣв. Архивъ“, 1855, № 9.

⁴⁾ Нубійскій географъ, ч. I. Абульфеда ч. IV—у Сума въ „Чтеніяхъ въ Им. обществѣ вст. и древн. рос., 1846, № 3-й.

⁵⁾ Теофанъ, Анастасій, Никифоръ у Stritter'a *Memoriae populorum*, II, 505; III, 555.

⁶⁾ Теофанъ, Анастасій, Никифоръ, Кедринъ у Stritter'a III, 549—552.

⁷⁾ Эльмакинъ, кн. I, гл. 12 у Сума.

заркѣ ¹⁾). При чемъ Византійскіе императоры, довольные дружбою воинственнаго народа, всѣми средствами старались высказать къ кагану свое уваженіе. Константинъ Порфирородный передаетъ, что въ то время какъ для печати писемъ къ папѣ, царю франковъ и русскому князю—при византійскомъ дворѣ употреблялась булла въ 2 солида, въ дипломатическихъ сношеніяхъ съ Хазарскими каганами употреблялась булла въ 3 солида, а самый титулъ кагана гласилъ: „*πρὸς τὸν εὐχόμεσται περὶ αὐμίστατον Χαγανὸν Χαζάριας*“ ²⁾. Съ особенною предупредительностію въ 834—5 году императоръ Теофилъ исполняетъ просьбу кагана относительно присылки людей для постройки крѣпости и отправляетъ въ Хазарію людей спаварокандидата Петрону съ мастерами и рабочими, которые и выстроили крѣпость, получившую названіе „Саркель“ ³⁾.

Не подлежитъ сомнѣнію, что при такихъ частыхъ и притомъ дружественныхъ сношеніяхъ Хазарь съ христіанскою державою могли быть случаи занесенія христіанской вѣры въ Хазарію. Не мало также могло значить въ этомъ отношеніи и сосѣдство съ Херсономъ, греческою колоніею, въ которой жили христіане. Въ пользу такого предположенія мы можемъ привести одно свидѣтельство, именно сказаніе мѣсяцслова императора Василя (X вѣка), помѣщенное въ нашемъ Прологѣ въ Житіи преподоб. Стефана подъ 28 ноября ⁴⁾. Въ немъ говорится, что въ царствованіе Константина Копронима (въ 741 г.) многіе изъ христіанъ и отшельниковъ, послѣ жестокихъ истязаній, были умерщвлены или ссылаемы въ заточеніе. Въ числѣ другихъ былъ лишенъ ноздрей и сосланъ въ Херсонъ нѣкоторый затворникъ Сосеенскій (неизвѣстный по имени): здѣсь хотѣли его умертвить, но онъ удался въ Хазарію, гдѣ былъ епископомъ. Конечно, было бы несправедливо на основаніи этого сказанія утверждать, что въ Хазаріи существовала христіанская община, настолько значительная по численности, что имѣла постояннаго епископа, какъ высшаго своего іерарха,

¹⁾ Никифоръ, Теофанъ у Stritter'a, III, 556, 565.

²⁾ „De ceremoniis“ у Stritter'a, III, 576.

³⁾ Constant. Porph. de admin. imp., Stritter. III, 566.

⁴⁾ Макарій. „Исторія христіанства въ Россіи до равноапостольнаго кн. Владиміра, стр. 105“.

но во всякомъ случаѣ можно допустить, что христіанство, принятое хотя незначительнымъ большинствомъ, дѣйствительно существовало въ Хазаріи. Утвердиться же здѣсь, въ качествѣ государственной религіи, оно не могло, съ одной стороны, вслѣдствіе отдаленности Хазаріи отъ Византіи, занятой притомъ постоянной борьбой то съ внѣшними, то съ внутренними врагами, а съ другой стороны, вслѣдствіе политическихъ соображеній Хазарскаго правительства, давашаго предпочтеніе другой религіи.

Хазары, представляя изъ себя смѣсь племенъ тюркскихъ, финскихъ и славяно-русскихъ, не имѣли общей религіи въ своемъ язычествѣ, которое представляло смѣсь различныхъ суевѣрій при смутно сознаваемой идеи единобожія. Когда, послѣ непрерывныхъ своихъ войнъ, въ VIII вѣкѣ хазарскіе каганы стали стремиться къ лучшему и мирному устройству своего государства, то для нихъ первымъ вопросомъ представился, конечно, вопросъ о государственной религіи, которою не могло уже быть грубое язычество. Нужно было, поэтому, избрать, одну изъ религій культурныхъ тогда народовъ, т. е. христіанство, мусульманство или іудейство, представители которыхъ уже жили въ владѣніяхъ хазарскихъ, и каганъ выбралъ іудейство.

Евреи распространились на Кавказъ и Крыму изъ Палестины, Вавилона и др. мѣстъ еще до Р. Х. Какъ народъ промышленный, они очень рано встрѣчаются здѣсь въ торговыхъ греческихъ колоніяхъ. Одина Пантикапейская надпись, принадлежащая 81 году по Р. Х. ¹⁾, говоритъ объ отпущеніи раба съ согласія синагоги, а синагога предполагаетъ уже цѣлую общину. Великія катастрофы, постигшія евреевъ при Титѣ въ 70 г. и Адрианѣ въ 120 г., сопровождавшіяся новымъ разсѣяніемъ іудеевъ, дали новыхъ поселенцевъ Тавридѣ, которая была однимъ изъ мѣстъ ссылки. Затѣмъ, не малое значеніе въ этомъ отношеніи имѣли гоненія, воздвигаемыя на евреевъ византійскими императорами Иракліемъ въ VII в. и Львомъ Исаврянинномъ въ VIII вѣкѣ ²⁾. Что же касается кавказскихъ евреевъ, то ихъ нужно считать пришельцами изъ дальняго востока, гдѣ евре-

1) Иловайскій. Разысканія о нач. Руся, стр. 98.

2) Гаркави. Сказанія еврейскихъ писателей о Словян., стр. 142.

ямъ такъ тяжело было при христ. императорахъ Византіи, гдѣ не особенно улучшилось положеніе ихъ и при мусульманскихъ калифахъ, гнавшихъ такъ же иногда евреевъ, какъ и христіанъ. Извѣстно, напр., гоненіе калифа Аль-Мансура, который, бывъ въ 773 г. въ Іерусалимѣ, велѣлъ клеймить руки христіанамъ и евреямъ ¹⁾, отъ чего многіе бѣжали въ предѣлы имперіи, а евреи, для которыхъ имперія не могла быть такимъ спокойнымъ убѣжищемъ, какъ для христіанъ, должны были идти въ болѣе далекое убѣжище, какимъ и могла быть теперь Хазарія. На это убѣжище должна была указывать имъ еще и политическая вражда Хазаръ съ калифами, съ которыми они вели частыя войны. Многочисленность евреевъ, сошедшихся здѣсь почти одновременно изъ разныхъ странъ, имѣвшихъ, притомъ, многихъ ученыхъ мужей въ своей средѣ,—сближеніе разныхъ слоевъ еврейскаго племени, оживлявшее воспоминанія о вачальномъ религіозно-нравственномъ единствѣ,—все это не могло не наводить ихъ на мысль создать для себя независимое положеніе въ новомъ отечествѣ чрезъ *завоеваніе своей отъ* правительства и населенія страны. Взявшись за эту мысль, хазарскіе евреи имѣли полнѣйшій успѣхъ. Успѣхъ этотъ былъ столь значителенъ, что явилась цѣлая хазарская династія, исповѣдующая іудейскую религію.

Нѣкоторые ²⁾ объясняютъ принятіе каганомъ іудейства политическими расчетами. Политически сильными въ глазахъ Хазаръ были: христіанство въ Византіи и мусульманство въ Богдвдскомъ каллифатѣ. Но христіанство могло бы поставить государство въ зависимое положеніе къ Византіи и возбудило бы притомъ непріязнь въ мусульманскихъ калифахъ, единовѣрцы которыхъ жили въ Хазаріи. Принятіе же мусульманства не согласовалось съ положеніемъ государства, обращеннаго къ Европѣ, и собственно къ Византіи, съ которою при томъ у кагановъ имѣлись сношенія и даже родственныя связи. Самой лучшей, поэтому, казалась нейтральная религія и вотъ іудейство представлялось каганамъ религіей нейтральной между

¹⁾ И. И. Малышевскій. Труды К. д. Ак. 1878, т. II. „Евреи въ ю. Россіи и Кіевѣ“.

²⁾ Кассель, И. И. Малышевскій. Труды К. д. Акад. 1878, т. 2. „Евреи въ ю. Россіи и Кіевѣ“.

христіанствомъ и мусульманствомъ ¹⁾. Самое же это обращеніе въ іудейскую вѣру, какъ можно заключать по письму Іосифа къ Гасдаи и книгѣ „Козри“ ²⁾ (написанной въ XII в. испанскимъ раввиномъ Іегудою Галеви), послѣдовало въ половинѣ VIII вѣка, при каганѣ Буланѣ, который дозволилъ себя обрѣзывать въ одной пещерѣ и затѣмъ устроилъ у себя скинію, по образцу скиніи Моисеевой. Нельзя, однако, вѣрить книгѣ „Козри“, будто каганъ всю свою землю обратилъ въ іудейскую вѣру, такъ какъ позднѣйшія свидѣтельства и, между ними, Панновскія Житія говорятъ о существованіи въ IX вѣкѣ въ Хазаріи, кромѣ іудейства, еще и магометанства. Арабскій писатель первой половины X вѣка, Масуди, говоритъ, что къ іудейской религіи принадлежалъ только каганъ и вельможи; войска же состояли изъ мусульманъ; прочіе же народы, славяне и руссы, были язычники (и такое распредѣленіе религіи, повидимому, считаетъ обычаемъ уже давнимъ, твердо установившимся). Вообще, несомнѣннымъ можно признать свидѣтельство Ибнъ-Фодлана (араб. писателя 20-хъ годовъ X в.), что въ Хазаріи только царь и его приближенные—евреи ³⁾.

Принятое по чисто политическимъ мотивамъ, іудейство хазарской династіи не могло надлежащимъ образомъ способствовать гражданскому развитію государства. Между тѣмъ какъ каганъ былъ іудей, войска его состояли преимущественно изъ магометанъ и язычниковъ; собственно же еврейское населеніе, разсѣянное въ городкахъ и занятое исключительно меркантильными интересами, представляло, конечно, весьма слабую опору для поддержанія государственнаго единства и могущества. Іудейство, такимъ образомъ, не получило въ Хазаріи значенія единой вѣры, духовно объединяющей и скрѣпляющей политической союзъ разноплеменныхъ народовъ. При томъ же, будучи религіей давняго прошлаго, прерваннаго и разрушеннаго въ самомъ историческомъ существованіи,—религіей, скованной

¹⁾ Въ письмѣ Хазар. царя Іосифа къ испан. раввину Гасдаи, —считающемуся однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для исторіи іудейства въ Хазаріи,—предпочтеніе іудейства христіанству и мусульманству объясняется тѣмъ, что какъ христіане, такъ и мусульмане ссылаются на его источники.—Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей. 1847 г. № 6-й.

²⁾ У Сума. (Чтенія въ Импер. Обществѣ исторіи и древн. рос. 1846, № 3).

³⁾ Гаркави. Сказанія мусульм. писателей о Славян. и Русскихъ, стр. 129; 92—108.

узкимъ духомъ мессіонизма, привлекательнаго только для еврея, но не для кого-нибудь другого;—іудейство, со времени появленіе христіанства, и по самому существу своему, не было способно стать національно-государственной религіей страны, и вотъ въ Хазаріи мы находимъ обычай: если случится великая тяжба, о которой судьи великаго судилища (состоявшаго изъ представителей разныхъ вѣръ) не имѣютъ понятія, то обращаются къ судьямъ мусульманскимъ и судятся по закону ислама ¹⁾, фактъ, доказывающій, что іудейской вѣрѣ не придавалось ровно никакого значенія въ государственномъ механизмѣ Хазаріи. Если мы обратимъ затѣмъ вниманіе на то, что, начавшаяся въ VIII вѣкѣ на Востокѣ, борьба между талмудистами и корайтами, вмѣстѣ съ переселявшимися оттуда евреями, могла проникнуть и въ Хазарію,—принявъ здѣсь тѣмъ болѣе ожесточенный характеръ, что дѣло шло о томъ, какой изъ этихъ сектъ имѣть перевѣсъ въ іудаизмѣ каганова,—то можемъ прийти къ заключенію, что іудейство скоро могло лишиться прежнихъ симпатій и со стороны кагановъ, такъ какъ борьба эта компрометировала іудейство въ глазахъ правительства, желавшаго видѣть миръ между разными вѣрами ²⁾. Не могли также евреи, какъ правящій и торговый классъ, пользоваться симпатіями и народныхъ массъ. При единовѣрныхъ государяхъ они пользовались выгодами своего положенія, конечно, только для своихъ матеріальныхъ цѣлей, такъ какъ іудейство съ тѣхъ поръ, какъ оно стало тѣмъ, чѣмъ оно есть, осталось съ привычкой жить только для своего племени, а не для всего народа, страны,—понимаемой въ смыслѣ отечества, общей родной земли ³⁾. Ясно, такимъ образомъ, что іудейство не могло пріобрѣсть прочнаго положенія въ Хазарскомъ государствѣ и теперь понятенъ тотъ религіозный кризисъ, который былъ причиною появленія хазарскихъ пословъ въ Византіи (въ началѣ второй половины IX вѣка ⁴⁾), и который имѣлъ своимъ послѣдствіемъ отправление въ Хазарію свв. Кирилла и Меѳодія.

¹⁾ Масуди у Гаркови.

²⁾ Нубійскій географъ, гл. 244: у Хазаръ совершенная терпимость и никто не притѣсняетъ, ни ненавидитъ другого за разность въ вѣроисповѣданіи. У Погодина въ „Вѣстникѣ Европы“ 1823, № 21.

³⁾ Малышевскій. Труды К. Д. Ак. 1878 г. т. 2: „Еврей въ юж. Рос. и Кіев.“

⁴⁾ Источники съ точностію не говорятъ о томъ, когда это случилось. Такъ

Просьба Хазарь о присылкѣ изъ Византіи учителя шла, по сказанію „Житія Константина философа“¹⁾ отъ Хазарь-язычниковъ и вызвана была тѣмъ, что евреи мусульманъ, хваля тѣ свою вѣру, а эти—свою,—старались привлечь ихъ каждый въ свою вѣру, чѣмъ поставляли ихъ въ затруднительное положеніе по вопросу о вѣрѣ.

Мы видѣли, что въ Хазаріи, при существованіи двухъ культурныхъ религій магометанства и іудейства, были язычники: несомнѣнно, что между магометанствомъ и іудействомъ должна была происходить борьба за обращеніе къ своей вѣрѣ хазарскихъ язычниковъ, и вотъ вслѣдствіе этой борьбы,—вслѣдствіе этого соперничества между двумя религіями, хазарскіе язычники высказываютъ желаніе слышать учителя третьей вѣры, имѣвшей своихъ послѣдователей въ Хазаріи. Желаніе это могло быть возбуждено и христіанами, жившими въ Хазаріи, которые, конечно, не менѣе іудеевъ и магометанъ, желали имѣть вліяніе на язычниковъ хазарскихъ и вотъ у послѣднихъ является мысль о посольствѣ въ Византію²⁾.

Византія, не смотря на многія темныя свои стороны, все-таки, какъ на западѣ, такъ и на востокѣ слыла столицей учителей, ученыхъ и художниковъ и туда обращаются Хазары, когда имъ потребовался учитель, для разрѣшенія недоумѣній, возбуждаемыхъ притязаніями и спорами мудрецовъ іудейства и магометанства. Византія съумѣла оказать услугу и прислала учителя, уже испытаннаго въ преніяхъ. Обрадованный надеж-

какъ хазарск. миссія свв. Кирилла и Меодія случилась раньше выступленія ихъ среди Славянъ, случившагося послѣ 862 г., то обыкновенно прибытіе хазарскихъ пословъ относятъ къ послѣднимъ годамъ 6-го десятилѣтія IX в. и болѣе часто къ 858 г.

1) Хотя о Хазарской миссіи говорится въ „Житіяхъ“ обоихъ братьевъ, но подробная исторія ея принадлежитъ собственно житію Константина; въ Житіи же Меодія о ней только нѣсколько строкъ. Это объясняется тѣмъ, что въ миссіи первенствующая роль принадлежала св. Кириллу; Меодій же, по словамъ его Житія, „служи, яко рабъ, меньшу брату, повинуся ему. Сей же молитвою, а философъ словеса преможеть и“ (т. с. Хазарь).

2) Мысль эта, какъ сказано, выходила изъ среды болѣе знатныхъ язычниковъ, а каганомъ могла быть принята по его вѣротерпимости и вниманію къ желанію знатныхъ язычниковъ. Вообще, іудейство, кагана, не бывшее помѣхой магометанамъ оспаривать у іудеевъ пропаганду среди хазарскихъ язычниковъ, не мѣшало послѣднимъ обратиться въ третью сторону съ запросомъ о вѣроучителѣ.

дою приобрести Хазарскій народъ для христіанства и чрезъ то подчинить его своему вліянію, императоръ Михаилъ III немедленно вызвалъ изъ уединенія извѣстнаго своимъ обширнымъ умомъ и прославившагося своими преніями съ патріархомъ Анніемъ и Сарацинами ¹⁾, Кирилла и, передавъ ему рѣчи Хазарь, повелѣлъ взять на помощь себѣ брата своего Меодія и идти къ Хазарамъ, для объясненія имъ существа христіанской вѣры и для защиты слова Пресвятыя Троицы, на которую дерзко посягали и іудеи и магометане. Братья выразили совершеннѣйшую готовность на такой апостольскій подвигъ, хотя бы даже пришлось умереть за вѣру Христову, и императоръ, довольный ихъ усердіемъ, отправилъ ихъ въ Тавриду, снабдивъ всѣмъ, необходимымъ для пути.

Прибывъ въ Херсонъ, свв. Кирилль и Меодій остановились здѣсь, чтобы лучше приготовиться къ выполненію своей миссіи и собственно для того, чтобы изучить Хазарскій языкъ ²⁾. Въ IX вѣкѣ хазарскій каганъ господствовалъ надъ значительною частію славянъ ³⁾ и нужно полагать, что эти, жившіе въ Херсонѣ, Хазарскіе Славяне, знакомые, конечно, съ хазарскимъ языкомъ, могли помочь св. Кириллу въ изученіи этого языка, служа ему переводчиками. Въ виду предстоящихъ преній съ Хазарскими евреями, св. Кирилль выучился также здѣсь „жидовской бесѣдѣ и книгамъ“ ⁴⁾ и затѣмъ случайно „обрѣте ту евангеліе и псалтырь рускими писмени писано и человекъ обрѣтъ глаголюща тою бесѣдою, и бесѣдова съ нимъ и силу рѣчи примъ, своей бесѣдѣ прикладая различная письмена, гласная и согласная, и Богу молитву творя, вскорѣ начать чести и сказати“ ⁵⁾.

¹⁾ Въ 851 г. св. Кирилль былъ у Сарацинъ города Мелитена на берегу Тигра.

²⁾ Языкъ того народа «Итал. легенда», гл. 2.

³⁾ Несторъ въ Лѣтописи подъ 6037 г., говоритъ о дани Хазарамъ со стороны Полянъ, Сѣверянъ и др. славянскихъ племенъ.

⁴⁾ Иловайскій думаетъ, что въ данномъ случаѣ жидовская бесѣда в еврейскія книги суть не одинъ и тотъ же предметъ. Евреи давно уже перестали говорить на своемъ родномъ языкѣ, а принимали обыкновенно рѣчь народовъ, среди коихъ жили, такъ что св. Кирилль, изучая евр. бесѣду, изучалъ въ сущности Хазарскій языкъ. (Разысканія о нач. Руси, 139).

⁵⁾ Можетъ показаться невѣроятною такая необыкновенная повѣтливость св. Кирилла въ отношеніи языковѣдѣнія. Но исторія приписываетъ св. Кириллу не

Это сказаніе житія о нахожденіи св. Кирилломъ русскихъ письменъ въ Херсонѣ въ то время,—когда Русь была, такъ сказать, накануне своего рожденія, а также—псалтири и евангелія на русскомъ языкѣ въ то время, когда надъ будущей еще Россіей былъ простертъ густой мракъ язычества и только кое-гдѣ мелькали отдѣльныя искры вѣрованія во Христа,—принадлежитъ къ числу самыхъ спорныхъ вопросовъ для изслѣдователя славянскихъ древностей. Горскій въ „Житіяхъ Кирилла и Меѳодія“¹⁾ подозрѣвалъ, поѣтому, не вставка ли это извѣстіе, а Бодянский въ изслѣдованіи „О времени происхожденія слав. письменъ“ рѣшительно признаетъ его вставной. Шафарикъ же въ предисловіи къ „Житію блаженнаго учителя нашего Константина философа“, допуская повднѣйшія поновленія и вставки въ житіи, не относитъ во всякомъ случаѣ къ такимъ вставкамъ извѣстіе о „русскомъ“ евангеліи и псалтири, и подъ русскими письменами разумѣетъ здѣсь письмена Готовъ²⁾, которые жили въ это время на берегу Чернаго моря и еще съ IV вѣка имѣли переводъ Ульфилы. Григоровичъ въ сочиненіи „Послѣднее мнѣніе Шафарика о глаголицѣ“ предполагаетъ, что св. Кириллъ нашель въ Херсонѣ глаголицу, а св. Меѳодій съ св. Кирилломъ обратилъ ее и греческій алфавитъ въ славянскій языкъ, въ подтвержденіе чего ссылается на одно извѣстіе въ апостолѣ XII вѣка и на древнюю службу, гдѣ св. Меѳодій названъ „святымъ буквамъ премудрымъ обротникомъ“ отъ „обращенія греческаго алфавита въ славянскій, примѣненіемъ греческихъ буквъ къ извѣстнымъ уже въ славянскомъ языкѣ“. Погодинъ добавлялъ къ этому, что это очень согласуется съ сказаніемъ Храбра, что Славяне прежде Кириллова изобрѣтенія писали чертами и рѣзами, отъ которыхъ переходъ недалеко до глаголицы и глаго-

обыкновенную память (Анастасій Библіотекаръ говоритъ, что онъ зналъ всѣ творенія Діонисія Ареопагита—И. И. Малышевскій въ Труд. К. д. А. 1878, 2), а она можетъ соединяться съ столь необыкновенною способностію къ языкознанію. Есть возможность, кромѣ того, предположить въ немъ подготовительный запасъ языкознанія, приобрѣтенный въ Византіи.

¹⁾ Москвитянинъ 1843, № 6.

²⁾ Этого мнѣнія держатся и Платовъ въ сочин. «Жизнь и подвиги первоучителей слав. Кирилла и Меѳодія» въ «Духовномъ Вѣстникѣ» 1862 г., т. 2, а также и Лежерь въ Cyrille et Methode.

лица, слѣдовательно, есть то письмо, которымъ написано было евангеліе житія ¹⁾). Наконецъ, въ 1876 г. въ сочиненіи своемъ „Разысканія о началѣ Руси“ Иловайскій, послѣ критики всѣхъ высказанныхъ до него мнѣній о языкѣ найденныхъ въ Херсонѣ книгъ, высказалъ свое мнѣніе по этому предмету. „По всѣмъ соображеніямъ, говоритъ онъ, эти книги были ничто иное, какъ церковно-славянскій, т. е. болгарскій переводъ св. Писанія. Если бы подобный переводъ существовалъ въ IX вѣкѣ собственно на русскомъ языкѣ, то естественно представляется вопросъ: зачѣмъ же Кіевская Русь, принявъ христіанство въ X вѣкѣ, не воспользовалась переводомъ на своемъ родномъ нарѣчій и приняла церковныя книги на языкѣ болгарскомъ? Если существовалъ русскій переводъ, то куда же онъ пропалъ? Затѣмъ: есть ли вѣроятность, чтобы около половины IX вѣка былъ уже русскій переводъ, когда мы не имѣемъ указаній на христіанство русскаго народа до этого времени? Между тѣмъ если обратимся къ Болгарамъ, то увидимъ всѣ данныя на ихъ сторонѣ“ ²⁾) и прежде всего свидѣтельство хронографіи Теофана, изъ которой видно, что въ Черноморскихъ областяхъ дѣйствительно остались Болгары,—остатки дружинъ сыновей Кувратовыхъ Батбая и Котрага ³⁾), и что, затѣмъ, еще въ 528 г., вскорѣ по воцареніи Юстиніана, князь Гунновъ (какъ иногда Византіяцы называли Болгаръ), сосѣднихъ съ Боспоромъ, по имени Гордась, крестился въ Константинополѣ ⁴⁾). Патріархъ Никифоръ свидѣтельствуетъ затѣмъ, что въ 618 г. какой то гуннскій князь, въ сопровожденіи своихъ родственниковъ, приближенныхъ и даже женъ, крестился въ Константинополѣ ⁵⁾). Извѣстія этихъ историковъ,—что Гордась погибъ жертвою своей ревности по вѣрѣ, чего не говорится о второмъ крестившемся князѣ, служатъ, по мнѣнію Иловайскаго, указаніемъ на то, что христіанство съ VI в. утвердилось между азовско-черноморскими Болгарами, хотя и не могло получить надъ ними окончательнаго господства, вслѣдствіе раздробленія ихъ на разныя

¹⁾ Рѣчь Погодина въ засѣданіи Московскаго общества любителей русск. словесности 11 мая 1863.—Кирилло-Меоодіевскій сборникъ.

²⁾ Разыск. о нач. Руси, стр. 139.

³⁾ Тамъ-же, стр. 363—364.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 62.

⁵⁾ Тамъ-же, стр. 93.

племена, подчиненныя особымъ князьямъ. Если же часть Болгаръ уже въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій исповѣдывала христіанство, то, слѣдовательно, имѣла богослуженіе на своемъ языкѣ, такъ какъ греческая проповѣдь отличалась именно тѣмъ, что почти вездѣ новообращеннымъ народамъ давала богослуженіе на родномъ ихъ языкѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ на ихъ языкѣ переводилось и св. Писаніе. При томъ же, если бы у Болгаръ VII, VIII и первой половины XI вѣка было богослуженіе на греческомъ языкѣ и греческія богослужебныя книги, то они едва ли уступили бы потомъ безъ борьбы свое мѣсто славянскому языку. Между тѣмъ никакой борьбы, никакихъ слѣдовъ этого перехода не видимъ. Но если существовали болгарскіе переводы, то ¹⁾ были и болгарскія, т. е. славянскія ²⁾, письменна до Кирилла. Что же касается того, что переводы эти названы русскими, то это могло быть уже въ первоначальной запискѣ о путешествіи Кирилла въ Хазарію. Въ эпоху Солунскихъ братьевъ Русь уже проникла въ Крымъ, что подтверждается нападеніемъ ея на Царьградъ въ 865 г. Но возможно также, что названіе это принадлежитъ собственно редакціи житія (X в.), т. е. тому времени, когда Русь уже господствовала въ странѣ Таврическихъ Болгаръ и получила болгаро-славянскую письменность, которую, поѣтому, вмѣсто славянской, могли назвать русской ³⁾. Вотъ—взглядъ Иловайскаго. Сущность его состоитъ въ томъ, что Солунскіе братья нашли въ въ Херсонѣ восточно-славянскую азбуку ⁴⁾, (отличную отъ такъ называемой глаголицы, существовавшей у Адриатическихъ славянъ) и начатки собственно болгарскихъ переводовъ, и затѣмъ воспользовались этою письменностію для своей миссіи къ Мо-

¹⁾ Тамъ-же стр. 140.

²⁾ На основаніи историч. этнографич. и филологич. данныхъ Иловайскій до- казываетъ славянство Болгаръ. Разыск. о вач. Р. стр. 345—410.

³⁾ Тамъ же. 148—149.

⁴⁾ Извѣстія о существованіи письменныхъ знаковь у Руссовъ еще до приня- тія христіанства мы дѣйствительно находимъ у арабскихъ писателей X в.: Надима, Ибнъ-Фодлана, Масуди. Срезневскій доказалъ, что договоры Олега съ греками писаны по славянски. Кромѣ того, во второмъ Олеговомъ договорѣ упоминается о письменныхъ завѣщаніяхъ руссовъ, а въ договорѣ Игоря—о проѣзжихъ грамо- тахъ русскихъ пословъ и гостей. (Гаркови: Сказанія мусульманск. писателей о Слав. в Рус., стр. 240, 242. Макушевъ: Сказанія иностранцевъ о бытѣ и нра- вахъ Славянъ; стр. 164).

равамъ. По всей вѣроятности, они привели въ болѣе стройный порядокъ славянскую азбуку, продолжали дѣло перевода, исправляли переводы прежніе, и особенно много заботились о списываніи богослужебныхъ книгъ.

Итакъ, остановившись въ Херсонѣ, собственно для изученія хазарскаго языка, свв. братья имѣли счастливую возможность познакомиться, кромѣ того, съ начатками славянской письменности, которая послѣ стяжала имъ апостольную славу среди Славянъ. вмѣстѣ съ тѣмъ пребываніе въ Херсонѣ было ознаменовано еще и другимъ, важнымъ въ исторіи церкви, событіемъ. По сказанію Итальянской легенды и Житія, св. Кирилль, — услышавъ, что мощи св. Климента, папы Римскаго (сосланнаго въ Херсонесъ и утопленнаго здѣсь по приказанію Траяна), все еще находятся въ морѣ, — съ помощію Херсонскаго архіепископа и клира предпринялъ трудъ отыскать мощи, сѣлъ на корабль и дѣйствительно нашелъ ихъ. Вскорѣ послѣ этого Хазарскій воевода осадилъ какой-то христіанскій городъ, по сосѣдству съ Херсономъ. Узнавъ объ этомъ, св. Кирилль отправился къ этому воеводѣ и имѣлъ двойную славу обратить его ко Христу и освободить городъ. Наконецъ, свв. братья оставляютъ Херсонъ, чтобы явиться среди Хазаръ, проповѣдывать которымъ они приготовлялись въ Херсонѣ. На пути они подвергаются нападеніямъ со стороны кочевавшихъ здѣсь племень Угровъ, которые, впрочемъ, не причинили имъ никакого вреда и затѣмъ, достигнувъ Азовскаго моря, сѣли на корабль и отправились въ Хазарію къ Каспійскимъ воротамъ Кавказскихъ горъ ¹⁾. Здѣсь они прибыли ко двору кагана и были приняты съ подобающею честью. Сейчасъ по прибытіи нача-

¹⁾ Каспійскія ворота (portae caspiae древнихъ: Sueton. Nero. 19; Castris caspiarum у Тацита. Hist. 1, 6 и Via caspia Annal. 6, 33) назывался узкій проходъ въ Кавказскихъ горахъ, тянущійся по берегу Касп. моря чрезъ Кизилъ, Дербентъ и оканчивающійся въ Баку. Такъ какъ Хазары имѣли главное пребываніе свое на берегу Касп. моря и Дербентъ служилъ оплотомъ противъ вторженій ихъ въ Арменію и Персію, то мѣстопробываніе хана, куда направляли свое апостольское странствованіе братья—проповѣдники, и надобно полагать недалеко отъ Дербента, въ мѣстности Кизилра, богатой виноградниками. Ибнъ-Гаукаль въ своей восточн. географіи говоритъ, что въ землѣ Хазаръ есть городъ Асмидъ, весьма богатый садами. Дорога отъ Дербента къ Серіру вся окружена ими. Тутъ родится и виноградъ. Не въ этотъ ли Серіръ или Асмидъ направляли стопы свои братья—проповѣдники? (Платоновъ въ „Духовн. Вѣств.“ 1862, т. 2).

лись пренія о вѣрѣ. Св. Кириллу пришлось ратовать и съ хазарами, и съ іудеями, и съ сарацинами и почти одному выдерживать натискъ ослѣпленнаго лжевѣрія; что же касается св. Меѳодія, то онъ, какъ проведеншій молодые годы въ военной службѣ и на воеводствѣ и, слѣдовательно, менѣе знакомый съ книжнымъ дѣломъ, долженъ былъ, по всей вѣроятности, оставаться въ сторонѣ, помогая брату своему богоугодною молитвою ¹⁾. Пренія продолжались нѣсколько дней и всякій разъ въ присутствіи кагана. Прежде всего былъ споръ съ хитрыми и лукавыми учителями: Св. Кирилль объяснилъ имъ догматы о Богѣ Единомъ по существу, но Троичномъ въ лицахъ и затѣмъ, коснувшись іудейской религіи и ея отношенія къ христіанству, указалъ превосходство Новаго завѣта предъ Ветхимъ. Побѣдносно отразивъ возраженія іудейскихъ ученыхъ, философъ затѣмъ такъ же побѣдносно отразилъ возраженія и мусульманъ, которымъ онъ въ истинномъ свѣтѣ изобразилъ пророческую роль Магомета. Вообще, побѣда со стороны Кирилла была полнѣйшая.

Теперь вопросъ въ томъ, каковы были послѣдствія этихъ религиозныхъ преній? Въ отвѣтъ на это мы имѣемъ два различныя свидѣтельства: это, съ одной стороны, свидѣтельство Италіанской легенды, а съ другой,—свидѣтельство Житія св. Кирилла. По первому свидѣтельству, весь народъ былъ обращенъ въ христіанство ²⁾. Житіе же передаетъ, что только 200 Хазаръ были крещены. Если обратиться къ постороннимъ свидѣтельствамъ, то окажется, что историческая достовѣрность принадлежитъ свидѣтельству „Житія“. Такъ, Іосифъ въ письмѣ къ Госдаи между жителями Хазаріи въ X в. перечисляетъ евреевъ, мусульманъ и христіанъ. Тоже подтверждаютъ и арабскіе писатели X вѣка: Масуди (20—50 г.) Ибнъ-Даста (30 г.), Ибнъ-Фодланъ (20 г.), которые въ Хазаріи видѣли послѣдователей указанныхъ религій, одинаково терпимыхъ въ государствѣ ³⁾. Наша лѣтопись тоже подтверждаетъ фактъ существованія въ Хазаріи и другихъ религій, кромѣ христіанской, въ X., когда представляетъ

¹⁾ „Сей же молитвою, а философъ словесы прекозеть я“ (Хазарь).—Житіе св. Меѳодія.

²⁾ Итал. легенда, гл. VI.

³⁾ Гаркави.

хазарскихъ іудеевъ, приходящихъ въ 988 г. проповѣдывать іудейство ко двору св. Владиміра. Вообще, по смыслу „Житія“ дѣло о результатахъ хазарской миссіи свв. Кирилла и Меѳодія представляется въ такомъ видѣ. Краснорѣчіе и доводы св. Кирилла не могли не тронуть кагана. Онъ хвалилъ философа и предлагалъ ему дары, которыхъ, однако, св. Кириллъ не принялъ и вмѣсто нихъ испросилъ у кагана освобожденіе 20 плѣннымъ греческимъ христіанамъ. Затѣмъ, отпуская проповѣдниковъ на родину, каганъ отправилъ вмѣстѣ съ ними благодарственную грамоту къ греческому императору, въ которой похвалялъ способность присланныхъ имъ двухъ мужей, умѣвшихъ хорошо объяснить сущность христіанской вѣры и ея главнѣйшихъ догматовъ,—извѣщалъ, что дозволилъ всѣмъ желающимъ изъ своего народа креститься, высказавъ надежду, или точнѣе, польстивъ обѣщаніемъ, что со временемъ, быть можетъ, и самъ крестится. Все это было очень возможно со стороны кагана, хотя и іудействующаго, но болѣе политика, чѣмъ ревнителя въ дѣлахъ вѣры. Искреннѣе, повидимому, отнеслись къ Кириллу и его успѣху въ преніяхъ Хазарскіе язычники, свидѣтели преній. Одни изъ нихъ, кажется, удовольствовались тѣмъ, что въ нанесенномъ византійскимъ учителемъ пораженіи іудейскимъ и мусульманскимъ мудрецамъ нашли средства на время избавиться отъ притязаній ихъ; другіе же, какихъ было 200, согласились принять крещеніе. Приобрѣтеніе для христіанства, какъ видно, было незначительно по числу, но оно—важно потому, что прозелиты, по всей вѣроятности, были люди изъ знатныхъ язычниковъ, чрезъ которыхъ все-таки должна была усилиться партія христіанъ среди хазарскихъ разновѣрцевъ. Но самымъ важнымъ успѣхомъ хазарской миссіи святыхъ братьевъ было, безъ сомнѣнія, самое дозволеніе креститься желающимъ, данное вѣротерпимымъ каганомъ по ихъ просьбѣ и по совѣту знатныхъ Хазаръ, принявшихъ христіанство. Это дозволеніе давало нѣкоторую свободу христіанской пропагандѣ среди Хазаръ, которой предъ тѣмъ, вѣроятно, старались властно противодействовать іудеи и магометане по духу нетерпимости и по ревности къ собственной пропагандѣ.

И. Яцковскій.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пісѣти воодѣв.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1893 года.
Временно-исправл. должность цензора,
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

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

(Продолженіе *).

ГЛАВА III.

Дѣятели умѣреннаго католицизма въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ нашего столѣтія и майнцская ультрамонтанская партія.

Какъ ни сильно было, во время управленія папы Григорія XVI римско-католическою церковію, вліяніе ультрамонтанъ и іезуитовъ не только въ Италіи и во Франціи, но и въ Германіи, тѣмъ не менѣе, въ концѣ тридцатыхъ и въ началѣ сороковыхъ годовъ, встрѣчались еще среди германскаго католическаго духовенства, даже высшаго, такія личности, которыя хорошо сознавали, какъ вредно для католической церкви слѣдовать по тому пути, на который направили'ея ультрамонтане. Къ числу таковыхъ личностей слѣдуетъ отнести двухъ прелатовъ: регенбургскаго епископа *Зайлера* (Sailer) и *Дипенброка* (Diepenbrok), князя—епископа (Fürstbischof) бреславскаго. У нихъ былъ общій другъ, съ которымъ оба они вели очень оживленную переписку. Это былъ нѣкто *Пассаванъ* (Passavant). Замѣчательно, что онъ былъ протестантомъ, но по духу и симпатіямъ своимъ во многомъ приближался къ католичеству (въ его лучшей формѣ), что и сближало его съ Зайлеромъ и Дипенброкомъ. Какъ его, такъ и двухъ названныхъ прелатовъ сильно занимала мысль о нѣкоторыхъ реформахъ, какія желательно было бы, по ихъ мнѣнію, произвести въ католической церкви. Ка-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 11, за 1893 г.

кихъ именно реформъ желали для нея эти три друга, объ этомъ лучше всего могутъ дать намъ понятіе собственныя слова Пассавана, который въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Дипенброку говоритъ слѣдующее ¹⁾. „Въ трехъ пунктахъ нахожу я желательнымъ произвести перемѣну въ католической іерархіи, въ „собственныхъ ея интересахъ, — именно: по отношенію къ священникамъ, къ епископамъ и къ папѣ. 1) Священническое со- „словіе слишкомъ рѣзко отдѣлено отъ мірянъ. Причина тому „отчасти целибатъ, отчасти же то состояніе образованія и раз- „витія (*Entwickelungszustand*) прежнихъ столѣтій, при кото- „ромъ только духовенство было ученымъ сословіемъ, вслѣдствіе „чего и противоположность между священникомъ и міряниномъ „почти всегда сводилась къ противоположности между знаю- „щимъ и невѣждою. Целибатъ имѣетъ свои хорошія стороны, „которыя слишкомъ хорошо извѣстны, и потому нѣтъ нужды „подробно ихъ указывать. Но нельзя, съ другой стороны, отри- „цать и вредныя стороны целибата... Мнѣ кажется, что въ „этомъ случаѣ можно поправить дѣло двоякимъ путемъ, или „тѣмъ, чтобы церковь на такомъ же основаніи разрѣшала бракъ „священникамъ, на какомъ она разрѣшаетъ уніатамъ (*den unirten „griechen*), или же тѣмъ, чтобы она расширила кругъ дѣятель- „ности діаконовъ, такъ—чтобы эти послѣдніе... могли отчасти „заниматься церковнымъ учительствомъ и другими церковными „требамн... 2) При выборѣ епископовъ паства должна была бы „принимать извѣстное участіе... Что касается, наконецъ, 3) „центральной власти епископата (т. е. папской), то было бы, „на мой взглядъ, желательно, чтобы исторія довершила по отно- „шенію къ папѣ то самое, что остальной епископатъ въ на- „стоящее время пережилъ во всемъ своемъ составѣ и себѣ на „пользу, именно: отдѣленіе отъ политической власти. Въ томъ, „что папа не есть уже теперь (въ значительной мѣрѣ) носи-

¹⁾ Хотя Пассаванъ и былъ протестантомъ, но мы на томъ основаніи приводимъ здѣсь его слова, что всѣ его *pia desideria*, выражены въ нихъ, почти всецѣло раздѣляли и его два друга, Зайлеръ и Дипенброкъ, какъ можно заключить изъ ихъ переписки (см. *Friedrich, gesch. d. Vat. Concils*, B. I, S. 219 и дальнѣйшія). Легко замѣтить, что по своимъ воззрѣніямъ Пассаванъ являлся примыкалъ къ умѣреннымъ католикамъ.

„тель этой власти, сдѣланъ уже важный шагъ въ этомъ направ-
 „вленіи. Не подданнымъ извѣстнаго государства долженъ сдѣ-
 „латься глава церкви, но городъ или маленькая область, въ
 „которыхъ находится его резиденція (т. е. Римъ и такъ назы-
 „ваемая церковная область), должны были бы имѣть извѣстное
 „правительство, учрежденное самимъ папой или съ его согласія.
 „Папа могъ бы при этомъ удержать за собою развѣ только на-
 „значение на высшія должности (die Ernennung der ersten
 „Aemter) и согласіе на изданіе того или другаго закона (die
 „Beistimmung zu den Gesetzen). Чтò касается названнаго пра-
 „вительства, то оно должно быть непременно *соѣтскимъ*. А
 „священная коллегія (курія) должна была бы дѣйствовать въ
 „качествѣ соѣтницы при верховномъ епископѣ (папѣ) только
 „относительно духовныхъ вопросовъ (allein für geistige Zwecke).
 „Далѣе, было бы желательно, чтобы самый способъ избранія
 „папы былъ измѣненъ. Для этой цѣли священная коллегія долж-
 „на была бы состоять изъ самыхъ выдающихся личностей всѣхъ
 „націй, какъ этого настойчиво требовали уже вселенскіе со-
 „боры (?). Въ такомъ случаѣ всѣ епископы должны были бы
 „имѣть, или сами лично, или чрезъ выборныхъ представителей,
 „право участія въ избраніи папы; во всякомъ случаѣ такое
 „право необходимо должно было бы принадлежать архіеписко-
 „памъ. Вообще слѣдовало бы установить извѣстную форму (из-
 „бранія), благодаря которой глава церкви имѣлъ бы значеніе
 „болѣе всеобщаго и, слѣдовательно, истинно католическаго вер-
 „ховнаго пастыря, а не былъ бы только *римскимъ* папою. Тог-
 „да это званіе получило бы высшее значеніе (was ja offenbar
 eine höhere Entwicklung der Bedeutung dieses Amtes wäre)¹⁾...

Читая эти мысли Пассавана, нельзя не видѣть, что онѣ ка-
 саются очень важныхъ сторонъ внутренней организаціи рим-
 ской церкви. Вся это организація, какъ извѣстно, представ-
 ляетъ строгое и послѣдовательное развитіе идеи монархиче-
 скаго единства, центромъ и слѣдовательно, главнымъ объеди-
 няющимъ началомъ котораго является папа. Во имя этой идеи,
 въ теченіи цѣлыхъ одиннадцати вѣковъ (начиная съ VIII сто-

¹⁾ Friedrich, gesch. d. Vat. Cons. B. I, ss. 219--221.

лѣтія), въ западной церкви, какъ мы знаемъ, совершалась постепенная систематическая централизація, окончившаяся провозглашеніемъ на Ватиканскомъ соборѣ новаго догмата о папской непогрѣшимости (о чемъ у насъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ). Однимъ изъ наиболѣе важныхъ моментовъ этой централизаціи можно считать введеніе при папѣ Григоріи VII обязательнаго безбрачія для всего католическаго духовенства (целибата). Основная мысль папы при установленіи целибата была именно та, чтобы, насколько возможно, поставить всѣхъ священнослужителей въ исключительную зависимость отъ папскаго престола,—мысль слѣдовательно, вполне ультрамонтанская ¹⁾. Какъ представители умѣреннаго католицизма, ни Зайлеръ, ни Дипенброкъ, ни Пассаванъ, конечно, не могли почувствовать такой идеѣ безусловной зависимости низшаго клира отъ воли папы. Тѣмъ не менѣе въ письмѣ Пассавана замѣтно нѣкоторое колебаніе относительно этого вопроса: онъ не рѣшается какъ будто бы открыто поднять свой голосъ противъ целибата, но довольствуется лишь тѣмъ, что предлагаетъ ограничить эту мѣру въ томъ смыслѣ, чтобы допустить бракъ не для всѣхъ приходскихъ пастырей, а только для нѣкоторыхъ изъ нихъ. Конечно, и такое ограниченіе целибата, если бы оно осуществилось, могло бы нанести значительный ударъ ультрамонтанской системѣ. Однако все-таки это была бы только полумѣра, которая не устранила бы вполне опасности для католической церкви со стороны постепенно возроставаемаго въ ней вліянія ультрамонтанскихъ идей. Дѣло въ томъ, что ко времени тридцатыхъ годовъ текущаго столѣтія, когда Пассаванъ и его друзья еще только мечтали о нѣкоторыхъ отдѣльныхъ реформахъ въ католической церкви, эта церковь уже слишкомъ далеко ушла въ сторону ультрамонтанскаго идеала, слишкомъ прониклась духомъ іезуитскаго ордена...; поэтому теперь однѣ мечты о такой или иной перемѣнѣ въ ея организаціи, при томъ мечты *отдѣльныхъ* лицъ, а не цѣлаго кружка,—были уже далеко не достаточны... Напрасно архіепископъ Дипенброкъ въ одномъ изъ своихъ пи-

¹⁾ См. сказанное нами, относительно этой мѣры Григорія VII, во введеніи въ наше изслѣдованіе.

семь ¹⁾ называлъ стремленіе ультрамонтанскихъ представителей клира о возстановленіи средневѣковой папской власти *миражемъ* (*fata morgana*). Увы, въ то время, о которомъ у насъ рѣчь, эти стремленія были уже далеко не миражемъ, а въ значительной степени приближались къ дѣйствительности! Этимъ и объясняется тотъ фактъ, почему, лѣтъ черезъ тридцать послѣ того, ультрамонтанскому большинству такъ легко было одолѣть на Ватиканскомъ соборѣ меньшинство, состоявшее изъ противниковъ новаго *ультрамонтанскаго* догмата, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ. Скорѣе реформенные проекты самого Дипенброка и его друзей являлись въ то печальное для католической церкви время не болѣе, какъ миражемъ. Кромѣ того, при всей симпатичности стремленій трехъ друзей къ улучшенію организаціи католической церкви, нельзя не назвать эти стремленія въ значительной мѣрѣ непрактичными и непримѣнными на дѣлѣ. Возьмемъ для примѣра мысли Пассавана относительно реформы свѣтской власти папы. Непрактичность ихъ видна въ томъ, что Пассаванъ не вполне лишаетъ папу свѣтской власти, но только какъ бы на половину. По его теоріи, папа, хотя и не долженъ быть самъ *лично* свѣтскимъ государемъ, однако все-таки вполне можетъ проявлять свою верховную власть и надъ свѣтскимъ правительствомъ своей области, назначая по своему выбору чиновниковъ этого правительства и давая своимъ согласіемъ необходимую санкцію всѣмъ законамъ, которые это правительство вздумало бы издавать. Такимъ образомъ Пассаванъ, въ сущности не лишаетъ папы свѣтской власти, а только какъ-бы *замаскировываетъ* эту власть. Понятно, что чрезъ это онъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, потому—что, вопреки своему собственному же желанію, нисколько не отдѣляетъ во власти папы духовной стороны отъ стороны политической.

Въ то время, какъ „германскій Фенелонъ“ (какъ называли нѣкоторые епископа Зайлера за его направленіе, сродное съ галликанскимъ) и его два друга вели между собою интересную переписку о желательныхъ, по ихъ мнѣнію, реформахъ

¹⁾ Friedrich, I, 221.

въ католической церкви; въ Германіи успѣла образоваться еще новая ультрамонтанская партія, центромъ которой на этотъ разъ сдѣлался древній Майнцъ. Ей-то и суждено было нанести германской католической церкви окончательный ударъ—въ томъ смыслѣ, чтобы всецѣло покорить ее производу римской куріи. Мы уже не разъ имѣли случай видѣть, при изложеніи исторіи развитія французской и германской ультрамонтанской партіи въ этомъ столѣтіи, что однимъ изъ довольно обыкновенныхъ средствъ, къ которымъ прибѣгали члены этой партіи для усиленія своего вліянія, была пропаганда своихъ мыслей въ простомъ народѣ. Это средство имѣло уже то важное преимущество предъ всѣми другими, что, пользуясь имъ, всегда можно было рассчитывать на болѣе или менѣе скорую и успѣшную вербовку новыхъ членовъ для партіи. Конечно, эти новые члены, принадлежа къ низшимъ классамъ общества, могли быть полезными ультрамонтанскому дѣлу болѣе всего своимъ фанатизмомъ, который вожаки партіи всегда умѣли направить на пользу этому дѣлу. Майнцская партія также успѣшила воспользоваться указаннымъ средствомъ.

Какъ въ свое время французскіе ультрамонтане, такъ и майнцскіе избрали два способа для того, чтобы вліять на простой народъ, именно: 1) печать и 2) ассоціаціи или своего рода братства (*Vereine*)¹⁾.

Первый способъ особенно удачно примѣняли къ дѣлу два ультрамонтанскіе дѣятеля: *Буссъ* (*Buss*) и *Андловъ* (*Andlaw*), которые, хотя и дѣйствовали въ Баденѣ, однако, можно сказать, были настоящими основателями майнцской партіи. Они дѣятельно начали распространять въ народѣ книги и брошюры, проникнутыя ультрамонтанскими воззрѣніями, и даже начали издавать народную газету.

1848 годъ, когда почти всѣ европейскія правительства, въ томъ числѣ и германскія, заняты были усмиреніемъ народныхъ волненій, былъ особенно благоприятнымъ моментомъ для развитія майнцской партіи: она безпрепятственнѣе могла въ это смутное время раскинуть свои сѣти среди народныхъ массъ.

¹⁾ Эти *Vereine* очень напоминаютъ собою *аиенство*, основанное Лампэ во Франціи.

Тогда-то и появились ультрамонтанскія ассоціаціи (*Vereine*), образцомъ и центромъ которыхъ явилась основанная въ самомъ Майнцѣ ассоціація *Пія* (*Pius-Verein*). По примѣру ея, и прочія ассоціаціи стали называться именемъ новаго папы (*Пія IX*), вступившаго на престолъ въ 1846 году. Этимъ какъ-бы наглядно давалось понять всѣмъ католикамъ Германіи, что, съ началомъ управленія католическою церковію новаго „наиѣстника Христова“, въ исторіи не только германской, но и вообще всей католической церкви начинается новая эпоха... Знамя, подъ которымъ должны были вести борьбу члены этихъ ассоціацій, было то же самое, какое поднялъ въ свое время во Франціи аббатъ Лампэ: это было знамя „религіи“. неразлучной со „свободою“¹⁾. Поднять его было теперь какъ нельзя болѣе своевременно, такъ-какъ новый папа, вопреки направленію своего предшественника (Григорія XVI), былъ именно папою, соотвѣтствующимъ идеалу Лампэ, т. е. демагогомъ (по крайней мѣрѣ, до своего гаетскаго бѣгства въ 1848 году включительно) и, слѣдовательно, естественнымъ противникомъ всѣхъ свѣтскихъ правительствъ, особенно монархическихъ²⁾. Такимъ образомъ, ассоціаціи *Пія* были, въ существѣ дѣла въ извѣстномъ смыслѣ революціонными центрами, которые всегда грозили государству нарушить въ немъ существующій законный порядокъ. Проповѣдуя принципъ „свободы“, члены ассоціацій *Пія* легко могли возбудить простой народъ къ недовольству правительственными распоряженіями. Но этого мало: эта же проповѣдь начала сѣять раздоръ и разъединеніе въ лонѣ самой германской католической церкви. Дѣло въ томъ, что очень скоро обнаружилось, до какой степени стала идти въ разрѣзъ

1) Это же знамя недавно поднялъ нынѣшній папа, Левъ XIII, возвѣстивъ всему католическому міру, что христіанство вполне можетъ протянуть руку демократамъ и социалистамъ...

2) Невольно приходитъ здѣсь мысль о томъ, какъ развилась и усилилась бы дѣятельность Лампэ, если бы онъ дожилъ до времени вступленія на папскій престолъ *Пія IX*: а еще болѣе, если бы онъ сталъ очевидцемъ современнаго демократическаго направленія католической церкви. Навѣрное, онъ занялъ бы теперь не менѣе почетное мѣсто среди католической іерархіи, чѣмъ недавно скончавшійся кардиналъ *Лавижери*, извѣстный дѣятель на поприщѣ новаго католическаго демократизма.

дѣятельность названныхъ ассоціацій съ дѣятельностію многихъ германскихъ епископовъ и даже подрывать въ глазахъ народа власть и авторитетъ послѣднихъ.

Прежде всего уже одно то было канонически неправильно, что учрежденіе самихъ ассоціацій послѣдовало *безъ видома и, слѣдовательно, безъ первоначальнаго соизволенія большинства епископовъ* ¹⁾. А затѣмъ, какъ и слѣдовало ожидать, послѣ такого незаконнаго перваго шага,—тѣ же ассоціаціи дѣлають и второй шагъ, не менѣе незаконный: начинаютъ по разнымъ церковнымъ вопросамъ входить въ непосредственныя сношенія съ папой, минуя своихъ мѣстныхъ епископовъ ²⁾. Всякій болѣе или менѣе проникательный наблюдатель изъ числа умѣренныхъ католиковъ легко могъ усмотрѣть во всѣхъ этихъ обстоятельствахъ, къ чему идетъ дѣло... Всякій безъ труда могъ понять, что такое намѣренное и систематическое униженіе епископата непременно приведетъ, наконецъ, къ чрезмѣрному усиленію и возвышенію исключительно одной папской власти,—возвышенію, при которомъ вся та „свобода“, которую сулили ультрамонтане народу, очень скоро обнаружится въ совершенно противоположномъ явленіи, какъ самое унижительное рабство, вполне чуждое христіанской идеѣ нравственной свободы,—какъ рабство совѣсти и воли...

Какъ ни оскудѣли къ тому времени ряды борцовъ въ средѣ умѣренныхъ католиковъ Германіи, однако нашлись еще люди, которые рѣшились вступить въ борьбу съ майнцскими ультрамонтанами ³⁾. Первое мѣсто между ними, безъ сомнѣнія, принадлежитъ *Гиршеру* (Hirschler), извѣстному въ то время богослову, который давно уже былъ ненавистенъ ультрамонтанамъ за свое сочувствіе воззрѣніямъ Гермеса. Еще въ 1842 году эта ненависть проявилась открыто по поводу избранія новаго фрейбургскаго архіепископа. Въ числѣ кандидатовъ на это мѣсто баденское правительство имѣло въ виду и Гиршера, который пользовался всеобщимъ уваженіемъ за свои важныя за-

¹⁾ Friedrich, I, 236.

²⁾ Ibidem, I, 288.

³⁾ Мы не будемъ перечислять здѣсь всѣхъ этихъ борцовъ, но ограничимся лишь Гиршеромъ, какъ самымъ замѣчательнымъ.

слуги въ области богословской науки. Но ультрамонтане не дали хода его кандидатурѣ. Они поспѣшили очернить его, какъ незадолго передъ тѣмъ очернили Вессенберга. Результатомъ этого было то, что на мѣсто фрейбургскаго архіепископа былъ избранъ уже немолодой Германъ *Викари* (*Vicari*), преданный всею душею ультрамонтанскимъ стремленіямъ ¹⁾.

Въ 1848 году, т. е. одновременно съ учрежденіемъ цѣлой сѣти *ассоціацій Пія*, Гиршеръ, ревнуя о благѣ своей отечественной церкви, не убоился открыто выступить съ литературнымъ протестомъ противъ дѣятельности этихъ новыхъ ультрамонтанскихъ центровъ. Около 1849 года вышло въ свѣтъ его сочиненіе: „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“. Какъ показываетъ самое это заглавіе, вопросъ, котораго касался авторъ въ своей книгѣ, былъ самый животрепещущій, особенно въ виду тѣхъ новыхъ успѣховъ, которые въ то время съ каждымъ годомъ дѣлала въ Германіи ультрамонтанская пропаганда. Гиршеръ былъ настолько проникателенъ, что хорошо понималъ, какъ мало истинно церковнаго было во всѣхъ тогдашнихъ ультрамонтанскихъ дѣятеляхъ. „Отнюдь не слѣдуетъ“, пишетъ онъ, „полагаться на частныя церковныя ассоціаціи: онѣ намъ не помогутъ. Разъ онѣ не являются *церковными* органами ²⁾, то онѣ и не имѣютъ никакой церковной миссіи и никакого церковнаго авторитета. А поэтому онѣ вездѣ выражаютъ собою лишь одно извѣстное направленіе и имѣютъ, слѣдовательно, *не католическій*, а *партикуляристическій* характеръ ³⁾. Но мы должны крайне остерегаться того, чтобы отдавать предпочтеніе партикуляристическимъ движеніямъ, такъ-

¹⁾ Friedrich, I, 216.

²⁾ Замѣчательно, что Гиршеръ не признаетъ за *ассоціаціями Пія* истинно-церковнаго характера. Конечно, онъ былъ въ этомъ вполнѣ правъ, такъ какъ съ удивительною проникательностію прозрѣвалъ, кто именно стоялъ въ главѣ дѣятельности всѣхъ этихъ ассоціацій, а также хорошо понималъ и то, что никакъ нельзя назвать истинно-церковнымъ то общество, которое подрываетъ собою власть епископскую.

³⁾ И эта мысль Гиршера достойна примѣчанія. Видно, онъ понималъ, что въ то время не только въ его отечественной, но во всей вообще католической церкви одна партія съ успѣхомъ, возрастающимъ съ каждымъ годомъ, приобретала не только власть міринами, но и надъ духовенствомъ, даже и высшимъ, почти исключительную власть.

„какъ они возбуждаютъ собою только борьбу и чрезъ это препятствуютъ церкви располагать въ пользу своихъ интересовъ тѣхъ „изъ своихъ чадъ, которые по своему направленію отличаются „другимъ оттѣнкомъ (welche zu einer anderen Farbe gehören ¹⁾).

Въ такомъ сужденіи о сущности дѣятельности новооснованныхъ ассоціацій Гиршеръ какъ-бы заранѣе осудилъ и всё дальнѣйшіе успѣхи ультрамонтанской партіи въ отношеніи къ усиленію папской власти, въ ущербъ законной власти епископата. Онъ какъ-бы предвидѣлъ, что, лѣтъ черезъ двадцать, эта партія совершенно поработитъ себѣ всю католическую церковь, такъ что эта послѣдняя сдѣлается, наконецъ, *ультрамонтанскою* церковію...

Вопреки ультрамонтанскому взгляду на церковь, какъ на общество вполнѣ подчиненное волѣ одного папы, идеалъ церкви у Гиршера былъ, можно сказать, тотъ же, что и у галликанскихъ богослововъ, а также и у Вессенберга. Подобно имъ, и онъ желалъ, чтобы церковь возвратилась къ тѣмъ временамъ, когда особенно развита была *соборная* форма церковнаго управленія. Въ частности, для своей родной, германской, церкви онъ искренно желалъ возстановленія *епархіальныхъ синодовъ* (Diözesan = Synoden), потому что вполнѣ основательно видѣлъ въ нихъ самое нормальное и наиболѣе соответствующее истинно-церковному духу проявленіе жизни въ церкви ²⁾.

При этомъ (что особенно замѣчательно для католика) онъ не совершенно устранялъ отъ представительства на этихъ синодахъ и мірянъ. Въ этомъ онъ приближался къ православному пониманію состава церкви, какъ такого духовнаго общества, въ которомъ и пастыри, и пасомые должны принимать дѣятельное участіе въ постепенномъ духовномъ ея возрастаніи и развитіи.

Какъ и слѣдовало ожидать, книга Гиршера возбудила противъ себя большую ненависть со стороны всѣхъ представителей ультрамонтанскаго лагеря въ Германіи. Разными недостойными средствами, особенно клеветами на автора этой книги,

¹⁾ См. у Friedrich'a I, 250.

²⁾ Ibidem, I, 249.

они легко добились того, что она включена была въ римскій *index*,—въ число запрещенныхъ книгъ. Впрочемъ, этимъ враги Гиршера не ограничились. Одинъ изъ самыхъ вліятельныхъ руководителей ультрамонтанскихъ ассоціацій, капланъ *Geinrich*, сдѣлалъ попытку вступить въ литературную полемику съ Гиршеромъ. Изъ подъ его пера вышла книга, озаглавленная: „Die kirchliche Reform“..., въ которой онъ съ удивительною откровенностію раскрываетъ главную цѣль дѣятельности своей партіи, причеъ очень подробно излагаетъ систему папскаго главенства въ церкви ¹⁾.

Къ сожалѣнію, въ послѣдствіи и самъ Гиршеръ, не выдержавъ своего тяжелаго положенія отлученнаго отъ церкви, уступилъ праву сильнаго, измѣнилъ своимъ убѣжденіемъ и вступилъ въ число членовъ враждебнаго ему доселѣ лагеря ²⁾.

Вообще майнцская ультрамонтанская партія все болѣе и болѣе усиливалась. Пятидесятые года были временемъ, когда такое постепенное усиленіе рѣшительно пошло *crescendo*. Многія епископскія кафедръ, въ томъ числѣ и регенбургскую, гдѣ еще такъ недавно свѣтилъ своею жизнію и своими сочиненіями симпатичный Зайлеръ,—заняли теперь *германики* (воспитанники іезуитской *германской коллегии*, о которой у насъ была рѣчь выше). Изъ нихъ самыми замѣчательными были: мюнхенскій архіепископъ *Рейзахъ* (Reisach), въ послѣдствіи кардиналъ, затѣмъ регенбургскій епископъ *Сенестрей* (Senestrey) и майнцскій епископъ, баронъ *Кетелеръ* (Freiherr v. Ketteler) ³⁾. Такое замѣщеніе древнѣйшихъ и важнѣйшихъ германскихъ кафедръ ультрамонтанами было, можно сказать, первымъ важнымъ симптомомъ рѣшительнаго усиленія ихъ партіи за это время.

Вторымъ такимъ симптомомъ былъ тотъ не менѣе важный фактъ, что „германики“, занявъ самыя важныя епископскія мѣста, доставляли профессорскія кафедры въ зависѣвшихъ отъ

¹⁾ Ibidem, I, 252.

²⁾ Ibidem, I, 328—329.

³⁾ Ibidem, I, 256. Всѣ эти три прелата были въ послѣдствіи въ числѣ другихъ на Ватиканскомъ соборѣ. Первые два съ самаго начала показали себя открытыми сторонниками новаго догмата о папской непогрѣшимости, о чемъ, впрочемъ, рѣчь у насъ будетъ ниже.

ихъ власти и вліянія университетамъ своимъ же единомышленникамъ, ультрамонтанамъ. Такъ, напимѣрь, случилось въ Бюрцбургскомъ университетѣ ¹⁾. Благодаря этому обстоятельству, и область богословской науки постепенно дѣлалась исключительно почти достояніемъ ультрамонтанъ и иезуитовъ. Но, съ другой стороны, къ этому же времени относится и тотъ замѣчательный фактъ, что нѣкоторые католическіе богословы, въ томъ числѣ *Деллингера* и *Бальцера* (*Baltzer*), которые и прежде принадлежали къ числу умѣренныхъ ультрамонтанъ, теперь довольно замѣтно начали высказывать свое неодобреніе нѣкоторымъ сторонамъ ультрамонтанской дѣятельности и вообще начали переходить болѣе или менѣе рѣшительно въ лагерь умѣренныхъ католиковъ. Нѣтъ, кажется, надобности доказывать, какъ много теряли ультрамонтане въ этихъ ученыхъ. Это лучше всего видно изъ того, что въ 1854 г. (т. е. тогда, когда несочувствіе Деллингера ультрамонтанскимъ стремленіямъ сдѣлалось уже довольно очевиднымъ) фрейбургскій архіепископъ Викари, одинъ изъ главныхъ вожаковъ ультрамонтанской партіи, еще убѣдительно просилъ этого знаменитаго историка замолвить въ пользу его дѣла свое авторитетное во всей Германіи слово ²⁾.

Для насъ, православныхъ, личность Деллингера имѣетъ потому особенный интересъ, что впоследствии, какъ мы увидимъ ниже, его авторитетный голосъ, какъ знаменитаго ученаго, съ особенною силою выступилъ съ обличеніемъ новаго ватиканскаго догмата; но особенно потому, что, послѣ Ватиканскаго собора, онъ сталъ во главѣ оппозиціи этому догмату и однимъ изъ главныхъ представителей, такъ называемаго, *старокатолическаго* движенія. Въ виду этого, мы становимся съ особеннымъ вниманіемъ на раскрытіи того, какъ произошло его постепенное охлажденіе къ ультрамонтанскому дѣлу.

Мы уже сказали, что фракція Герреса, къ которой при-

¹⁾ Ibidem, I, 256.

²⁾ Ibidem, I, 329.—А это дѣло было совершеннымъ повтореніемъ дѣла кельнскаго архіепископа Дросте, о чемъ мы уже говорили выше. Викари такъ же, какъ и Дросте, вошелъ въ очень рѣзкое столкновеніе съ своимъ правительствомъ.

надлежалъ Деллингеръ въ 30-хъ и отчасти въ 40-хъ годахъ текущаго столѣтія, хотя и была, по своему основному направленію, ультрамонтанскою, однако никогда не отличалась тѣмъ духомъ крайней нетерпимости и фанатизма, который всегда отличалъ настоящихъ ультрамонтанъ. Члены названной фракціи, если и увлекались общимъ ультрамонтанскимъ идеаломъ возстановленія средневѣковаго могущества папской власти, то увлекались имъ скорѣе вслѣдствіе своей романической привязанности къ тѣмъ былымъ временамъ, когда римско-католическая церковь была на высотѣ своего вѣшняго могущества. Имъ казалось, что и въ нынѣшнемъ вѣкѣ единственное спасеніе для всей Европы и, въ частности, для Германіи, заключается въ возвращеніи католической церкви къ такому славному прошлому. При этомъ, однако, они держались того убѣжденія, что для возстановленія этого прошлаго нисколько не нужно ослаблять самостоятельное развитіе помѣстныхъ (національных) церквей (какъ этого желали крайніе ультрамонтане), но, напротивъ, считали, что надобно поддерживать такое развитіе. Повидимому, такое убѣжденіе не имѣло вовсе характера ультрамонтанскаго, но на самомъ дѣлѣ оно не могло свидѣтельствовать и о принадлежности сторонниковъ Герреса къ умѣренному католицизму; потому что, въ сущности, они потому только и допускали развитіе нѣкоторой самостоятельности національныхъ церквей, что (весьма нелогично) видѣли въ этомъ развитіи одно изъ средствъ къ возстановленію прежняго могущества католической церкви. Главною причиною такого нелогическаго и потому совершенно несостоятельнаго мнѣнія былъ, конечно, крайній идеалистическій взглядъ на папство у членовъ фракціи Герреса ¹⁾. Непослѣдовательность герре-

¹⁾ Въ этомъ случаѣ герресіане приближались къ возрѣніямъ французскаго епископа (in partibus infidelium) *Марэ* (Maret), который почти наканунѣ Ватиканскаго собора написалъ довольно обширное сочиненіе: „Du concile général et de la paix religieuse“, гдѣ силался примирить непримиримое, именно-представить, будто идеалъ папскаго главенства вполнѣ совмѣстимъ не только съ возстановленіемъ соборнаго начала въ церквахъ помѣстныхъ, но даже и съ возстановленіемъ вообще въ католической церкви соборовъ вселенскихъ. Вслѣдствіи, на Ватиканскомъ соборѣ, Марэ былъ однимъ изъ членовъ оппозиціоннаго меньшинства, хотя, по окончаніи собора, покорился новому догмату.

сіанъ вскорѣ обнаружилась тогда, когда настоящіе (вполнѣ послѣдовательные) ультрамонтане уже безъ всякой прикрышки начали проявлять свою дѣятельность въ пользу усиленія въ католической церкви папской власти и, вмѣстѣ съ тѣмъ, стали систематически ослаблять самостоятельность (конечно, сравнительную) германской церкви. Разрывъ между ними и герресіанами неизбѣжно долженъ былъ послѣдовать въ самомъ непродолжительномъ времени. Первые его признаки можно усматривать еще въ 1847 году, когда баварскій король *Людвигъ I* (дотолѣ очень преданный партіи Герреса), подъ вліяніемъ іезуитовъ, сталъ охладѣвать къ ея членамъ. Основаніе майнцской ультрамонтанской партіи и особенно учрежденіе *ассоціаціи Пія* произвели окончательный разрывъ между представителями этой партіи и лучшими изъ сторонниковъ Герреса, въ числѣ которыхъ былъ и Деллингерь ¹⁾.

Этотъ разрывъ начался съ того момента, когда Деллингерь произнесъ на общемъ собраніи ультрамонтанской партіи въ Майнцѣ рѣчь, въ которой откровенно высказалъ свое мнѣніе о томъ, къ какому идеалу должны были бы стремиться новооснованныя ассоціаціи. Эта рѣчь такъ замѣчательна, что мы считаемъ нужнымъ привести здѣсь изъ нея наиболѣе характерныя, на нашъ взглядъ, мѣста. Выразивъ надежду, что ассоціаціи будутъ служить „средствомъ для возстановленія единой католической церкви въ Германіи“, онъ продолжаетъ такъ: „До сихъ поръ не существовало *единой* германской католической церкви. Мы видимъ только ея разсѣданныхъ членовъ, потому—что не существовало даже отдѣльныхъ германскихъ частныхъ церквей (Landeskirchen). Слѣдуя правилу: *divide et impera*, которое очень часто примѣнялось къ дѣлу въ другомъ отношеніи, порвали ²⁾ связь между отдѣльными германскими епископами, такъ—что стали говорить о майнцской церкви, вѣнсской церкви, мюнхенской—фрейзингенской церкви; но гдѣ же *германская* церковь?... Я надѣюсь, что католическія ассоціаціи будутъ вся-

¹⁾ Friedrich, I, 210.

²⁾ Ораторъ разумѣетъ здѣсь современныхъ ему ультрамонтанскихъ дѣателей и ихъ куріальную, хотя и совершенно антицерковную политику относительно германскихъ епископовъ и ихъ епархій.

„чески способствовать возстановленію *единой* германской національной церкви. Национальность есть нѣчто само по себѣ благородное (Edles) и освященное христіанствомъ. Никогда не было задачей католической церкви отбѣснять національность на задній планъ. Напротивъ, церковь сообщаетъ національности законное оправданіе (Berechtigung) и направляетъ ее къ истинной дѣятельности (rechte Wirksamkeit). Только церковь и въ состояніи направить національное самосознаніе къ единой великой цѣли,—къ соединенію всѣхъ народовъ въ единую всемірную церковь (zu einer Weltkirche)... *Большая часть католиковъ, которые желали, по любви къ германской национальности, единой германской національной церкви, не находятъ въ противорѣчii ея католическою церковію* ¹⁾. Поэтому глава этой церкви (т. е. папа), конечно, съ радостію узнаетъ о томъ, что положено начало тому, чтобы снова возстановить католическую церковь въ Германіи изъ ея развалинъ, въ видѣ великаго, прекраснаго, всеобъемлющаго зданія. Епископъ, конечно, сознаетъ и уже созналъ, что крайне необходимо выдти изъ состоянія раздѣленія на части (aus dem Zustande der Vereinzellung) и соединить отдѣльныя германскія епископіи во единое благоустроенное цѣлое... Вы, милостивые государи, какъ члены католическихъ ассоціацій, хорошо поймете великую задачу, которую вы можете исполнить. Матеріаль подъ руками,—стройте смѣло. Будьте единомысленны съ нашимъ епископатомъ для того, чтобы мы скоро могло осуществить свое желаніе *единой* католической церкви въ Германіи“ ²⁾.

Къ сожалѣнію, эта прекрасная рѣчь не была оцѣнена членами майнцской ассоціаціи Пія. Впрочемъ, этого и слѣдовало ожидать отъ нихъ: ихъ взгляды на германскую церковь, какъ мы знаемъ, слишкомъ расходились съ тою программой дѣятельности, которую предлагалъ имъ Деллингеръ. Идеаломъ ихъ дѣятельности было вовсе не возстановленіе единой національной германской церкви, а напротивъ, подавленіе всякаго про-

1) Въ этихъ словахъ Деллингеръ высказалъ, можно сказать, основное убѣжденіе (profession de foi) членовъ фракціи Герреса.

2) Friedrich, I, 239—240.

явленія національнаго чувства среди германскихъ католиковъ и совершенное подчиненіе ихъ папскому престолу. Понятно, что при такой основной задачѣ не мыслимо было осуществить идеаль Деллингера: возвести „великое, прекрасное и всеобъемлющее зданіе“ единой національной германской церкви.

Такимъ образомъ, уже непосредственно послѣ произнесенія Деллингеромъ своей рѣчи, рѣшительный разрывъ его съ ультрамонтанами несомнѣнно начался.

Съ 1850-года этотъ разрывъ сталъ обнаруживаться еще сильнѣе и рѣшительнѣе, такъ что съ этого времени Деллингеръ пересталъ даже принимать участіе въ общихъ собраніяхъ майнцской ассоціаціи Пія. Но окончательно онъ разошелся съ ультрамонтанской партіей въ 1861 году, когда онъ прочиталъ свои извѣстныя *Одеонскія рѣчи* (*Odeonsvorträge*), въ которыхъ онъ приводилъ мысль о возможности-скораго паденія свѣтской власти папы. Недаромъ папскій нунцій оставилъ залу, гдѣ читалась одна изъ этихъ рѣчей ¹⁾.

Какъ ни тяжело было германскимъ ультрамонтанамъ потерять такого ученаго и вліятельнаго члена, какимъ былъ Деллингеръ, однако вскорѣ они вознаградили себя за эту потерю тѣмъ, что захватили въ свои руки все научное образованіе будущихъ германскихъ пастырей церкви и богослововъ. Это произошло теперь безъ особеннаго затрудненія для ультрамонтанскихъ дѣятелей по той причинѣ, что большинство истинно-ученыхъ

¹⁾ Ibidem, I, 271. Насколько радикально измѣнились, послѣ этого разрыва, убѣжденія Деллингера по отношенію къ папству, объ этомъ лучше всего говоритъ его открытый протестъ въ 1870 г. противъ новаго ватиканскаго догмата. Кромя того, не лишнимъ счтается привести здѣсь одну небольшую выдержку изъ письма Деллингера къ мюнхенскому архіепископу *Шерру* (*Scherr*), въ отвѣтъ на требованіе послѣдняго, чтобы тотъ покорился ватиканскому опредѣленію отъ 18 июля 1870 г. Изъ этой выдержки мы увидимъ, какъ неодобрительно смотрѣлъ самъ Деллингеръ на свои ультрамонтанскія убѣжденія впоследствии, когда онъ уже выступилъ съ протестомъ противъ Ватиканскаго собора: „Я постараюсь“, пишетъ онъ Шерру (отъ 29 января 1871 года), „тѣмъ отчасти исправить тотъ вредъ, какой я причинялъ церквн, въ теченіи 47 лѣтъ, своими сочиненіями и рѣчами (конечно здѣсь Деллингеръ разумѣетъ свои рѣчи въ періодъ своего союза съ ультрамонтанскою партіей), что я самъ себя опровергну и обличу свои ошибки и невѣрныя воззрѣнія“. (См. сочиненіе проф. *Шульце* (*Schulte*): *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*. Giessen 1887. S. 191, въ 4-й гл. I-й книгѣ).

богослововъ, подобныхъ Деллингеру и Бальцеру удалилось изъ ультрамонтанскаго лагеря и чрезъ это вполнѣ освободило почву для дѣятельности ультрамонтанскихъ ученыхъ, подобныхъ *Гаффнеру* (Haffner), *Гергенретеу* (Hergengöther) и др.

Однимъ словомъ, теперь ультрамонтане, можно сказать, окончательно восторжествовали въ Германіи надъ представителями умѣреннаго католицизма. Теперь все почти было готово къ тому, чтобы въ недалекомъ будущемъ заставить всю католическую Германію (за исключеніемъ лишь стойкихъ и вѣрныхъ своимъ убѣжденіямъ *старокатоликовъ*) признать новый догматъ о папской непогрѣшимости...

Заключеніе второй части.

Мы рассмотрѣли исторію новой германской ультрамонтанской партіи, со времени ея возникновенія и приблизительно до шестидесятыхъ годовъ. Хотя сдѣланный нами историческій очеркъ ея дѣятельности сравнительно кратокъ, однако онъ касается самыхъ важныхъ и существенныхъ сторонъ этой дѣятельности. Поэтому считаемъ возможнымъ сдѣлать изъ всего сказаннаго въ этой части нашего изслѣдованія слѣдующіе выводы.

Если во Франціи новое ультрамонтанское движеніе какъ-бы зародилось, то въ Германіи оно въ собственномъ смыслѣ разрослось и окрѣпло. Можно съ увѣренностію сказать, что германскіе ультрамонтане довершили то дѣло, начало которому положили Лампа и де-Местрь со своими послѣдователями. Побѣда, которую одержали въ Германіи ультрамонтане надъ умѣренными католиками, можетъ считаться тѣмъ болѣе значительною и важною по своимъ послѣдствіямъ, что самая борьба между той и другою партіей велась въ Германіи гораздо ожесточеннѣе, чѣмъ во Франціи, а потому была здѣсь и продолжительнѣе, чѣмъ тамъ. Этимъ и объясняется тотъ фактъ, почему въ Германіи мы встрѣчаемся сначала не съ одною цѣльною, но съ нѣсколькими отдѣльными ультрамонтанскими партіями (хотя и едиными по духу и по основной цѣли своей дѣятельности). Только около 50-хъ годовъ всѣ эти отдѣльныя партіи образуютъ изъ себя одну большую обще-германскую партію, подъ гегемоніей майнцскихъ ультрамонтанъ.

Что касается собственно того факта, почему именно борьба между ультрамонтанами и умѣренными католиками была въ Германіи ожесточеннѣе и потому продолжительнѣе, чѣмъ во Франціи, — то въ объясненіе его, на основаніи всего нами доселѣ сказаннаго, можно представить такія соображенія:

1) Германія состояла (какъ и теперь отчасти состоитъ) изъ многихъ отдѣльныхъ государствъ, не только католическихъ, но и протестанскихъ (и послѣднихъ по преимуществу). Въ виду этого, германскимъ ультрамонтанамъ нужно было особенно тщательно наблюдать за тѣмъ, чтобы въ каждомъ изъ этихъ государствъ сообразоваться съ мѣстными обстоятельствами и умѣть искусно пользоваться ими для своихъ цѣлей. А такая задача была не всегда легка.

2) Вслѣдствіе той же раздробленности Германіи въ политическомъ отношеніи, и сношенія германскихъ ультрамонтанъ съ Римомъ должны были значительно затрудняться и замедляться. Если бы не *германики*, которые постепенно распространили свое вліяніе въ Германіи, и не политика *конкордатовъ*, которую усвоили себѣ почти всѣ германскія правительства по отношенію къ папѣ, — то указанная сношенія никогда не сдѣлались бы болѣе легкими и потому едва ли могли бы принести пользу ультрамонтанскому дѣлу.

3) Во многихъ частяхъ Германіи католическое населеніе являлось далеко не преобладающимъ, но чаще всего было разсѣяно среди населенія протестантскаго (такъ, напр., было и есть въ Пруссіи, Саксоніи, Вюртембергѣ, Нассау, отчасти въ Баденѣ и многихъ другихъ германскихъ земляхъ). Понятно, что и это обстоятельство должно было нерѣдко весьма затруднять, по многимъ причинамъ, ультрамонтанскую дѣятельность въ такихъ мѣстахъ Германіи ¹⁾.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Въ виду того, что Франція и Германія въ исторіи ультрамонтанскаго движенія въ текущемъ столѣтіи представляютъ изъ себя двѣ главныя арены, на которыхъ происходила борьба между ультрамонтанствомъ и умѣреннымъ католицизмомъ, то, по нашему мнѣнію, нѣтъ существенной необходимости специально останавливаться дальше на исторіи таковой борьбы въ другихъ государствахъ.

УЧЕНІЕ КАНТА О ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Что касается, наконецъ, взгляда Канта на отношеніе церкви къ государству, то и здѣсь философъ не безъ оригинальности. По опредѣленію Канта, государство есть „объединеніе множества людей подъ законами права“, церковь—тоже объединеніе людей, по „подъ моральными законами свободы“. Другими словами государство можно опредѣлить, какъ „этически — юридическій организм“, церковь, какъ „этически—религіозный“. Отсюда главная цѣль государства—достиженіе вѣчнаго мира и прекращеніе войнъ; главная цѣль церкви—достиженіе верховнаго блага, или царства Божія. Но поелику вѣчный міръ возможенъ только среди такого общества, гдѣ господствуетъ свобода и беспрепятственно пользуется своими правами разумъ, то церковь и государство, не смотря на различіе своихъ сферъ, въ конечномъ стремленіи имѣютъ общую задачу. Въ этомъ смыслѣ церковь есть „wahres Staatsbedürfniss“ и не можетъ быть отдѣлена отъ государства. Какъ истинная культура способствуетъ развитію нравственности, такъ и государство, понимающее свои задачи, трудится на пользу царства Божія. Поэтому церковь и государство должны вступить между собою во взаимный союзъ и совмѣстно совершать общее дѣло. Очевидно, что, соотвѣтственно задачѣ, этотъ союзъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ союзомъ свободнымъ и нравственнымъ. За исключеніемъ заботы о внѣшнемъ свободномъ суще-

*) См. «Вѣра и Разумъ» № 13, 1893 г.

ствованіи церкви (но не содержаніи ея, что возлагается на самыхъ вѣрующихъ), обезпечиваемомъ государствомъ, церковь въ остальномъ вполнѣ самостоятельна. Претендовать еще на какую-либо власть въ церкви государство уже не имѣетъ права. Ему нѣтъ дѣла до того, какъ церковь толкуетъ и объясняетъ библію, какіе въ ней обряды и какова ея внутренняя организація, какъ равно нѣтъ причины, почему бы государство стало стѣснять свободное развитіе библейской ортодоксіи, когда за направленіемъ ея наблюдаютъ философскіе факультеты. Государство развѣ можетъ заботиться лишь о томъ, чтобы не было недостатка въ моральныхъ учителяхъ, ученыхъ и вообще въ добрыхъ по поведенію людяхъ, которымъ можно было безъ опасенія поручить заботу о церкви, и „если государство сдѣлало это, то оно сдѣлало все, что относится къ его правамъ и обязанностямъ“. Но оно не должно совершенно вступать въ школу и вмѣшиваться въ споры церкви, а тѣмъ болѣе воспрепятствовать внутреннія церковныя реформы. Такъ поступать требуетъ и достоинство государства, и собственныя его выгоды. Иначе оно рискуетъ посягнуть на религіозную свободу своихъ подданныхъ и создаетъ для себя опасное положеніе. Развѣ возможно пріостановить моральное развитіе человѣчества, или видоизмѣнить планы божественнаго Провидѣнія, руководящаго церковью? То былъ бы дурной правитель или законодатель, который захотѣлъ бы испытывать совѣсть подданныхъ или заставить ихъ вѣрить тому, что уже не удовлетворяетъ нравственной потребности народа. Можно, пожалуй, стѣснить на время свободу и ввести формально какое-либо статутарное вѣроученіе, но никакая человѣческая сила не въ состояніи истребить стремленіе къ добру и нравственной свободѣ. Да и чего достигало бы государство, узаконяя опредѣленную вѣру и предписывая религіозныя правила? Вызвавши раздоръ и недовольство однихъ, оно развратило бы совѣсть другихъ и только бы причинило вредъ самому себѣ. Фактъ несомнѣнный, что кто привыкъ надѣяться на спасеніе чрезъ послушаніе вѣрѣ и исполненіе обряда, тотъ не задумается нарушить свои обязанности въ надеждѣ загладить свою вину столь легкимъ средствомъ. Лучше, потому, когда правительство стоитъ въ сторонѣ

отъ церковныхъ интересовъ и не покровительствуетъ ни одной вѣрѣ. Иное дѣло, когда въ церкви распространяются какія-либо вредныя или безнравственныя ученія; тогда государство не только въ правѣ, но и обязано вмѣшаться въ дѣла церкви и пресѣчь въ самомъ корнѣ зло. Имѣя верховную власть и издавая законы, оно должно быть постоянно въ состояніи заставить и уважать ихъ. По этой причинѣ, если задача государства создать сильный общественный организмъ и прекратить распри, то сектанство не въ интересахъ государства, и хотя оно терпитъ секты, но не можетъ особенно покровительствовать имъ. Въ тѣхъ же видахъ государственной цѣлости и общественнаго мира, оно должно искоренять „натурализмъ“, т. е. такое ученіе, которое отвергаетъ всякій обязательный кодексъ вѣры и нравственности, и это именно потому, что натурализмъ посягаетъ на верховное право государства руководить совѣстью и жизнью своихъ подданныхъ. Точно также не терпимъ въ государствѣ „ортодоксализмъ“, какъ ученіе полагающее спасеніе въ исполненіи обрядовъ безъ нравственнаго улучшенія, и мистицизмъ, мечтающій о сверхъестественныхъ сношеніяхъ съ Божествомъ. Государство должно заботиться о поддержаніи своего престижа и пользоваться въ полномъ объемѣ предоставленнымъ ему правомъ надзора (*jus inspectiois*), такъ чтобы отъ него не было скрыто ни одно общество: политическое или религіозное. Церковь же должна помнить, что она, какъ „институтъ, основанный на вѣрѣ“, находится подъ защитою и законами государства и отвѣтственна предъ нимъ за моральный образъ мыслей и жизни народа. Вотъ на какой почвѣ сходятся церковь и государство и вотъ на какой почвѣ отношенія между ними могутъ быть свободными. Нужно только, чтобы ни политика не обращала религію въ свое средство, ни религія не проповѣдывала ничего такого, что нравственно разслабляетъ народъ. Свободная національная церковь есть поэтому идеаль всѣхъ вѣрующихъ.

Историческое изображеніе постепеннаго образованія царства Божія на землѣ.

Раскрывши аргюіи, по руководству идей разума, чѣмъ должна быть церковь и каковы ея признаки, Кантъ обращается

къ исторіи съ цѣлью показать, что сдѣлано людьми для приближенія царства Божія на землѣ. Нѣтъ нужды доказывать, разсуждаетъ онъ, что борьба добраго принципа съ злымъ изъ—за господства надъ человѣкомъ никогда не прекращалась и, продолжая постоянно дѣйствовать, вела людей къ царству свободы. Исторія обнаруживаетъ только предъ нами, какія формы принимала эта борьба и чего въ результатѣ она достигла. Не пытаясь изобразить внутреннее развитіе моральной религіи, такъ какъ возникновеніе и сила настроенія есть субъективный фактъ, исторія царства Божія ограничивается разсмотрѣніемъ существующихъ народныхъ религій, которыя, по общему убѣжденію, призваны примирить Бога съ человѣкомъ. Однако было бы бесполезнымъ трудомъ изслѣдовать всѣ бывшія когда-либо вѣры, ибо и безъ изслѣдованія извѣстно, что въ огромномъ ихъ большинствѣ нѣтъ признаковъ, отличающихъ истинную церковь. Исторія царства Божія начинается тамъ, гдѣ замѣтно преобладаніе моральныхъ законовъ надъ статутарными, гдѣ обычаи и обряды имѣютъ второстепенное значеніе и гдѣ въ первый разъ проявляется стремленіе къ образованію всеобщей церкви, не смотря на разность племенъ и народовъ, предназначенныхъ войти въ этотъ этический союзъ.

По обыкновенному представленію принято начинать исторію царства Божія съ іудейской религіи. Думаютъ, что еще въ Ветхомъ Завѣтѣ даны были законы для образованія этого царства и что іудейская вѣра была чистою религіею и составляла откровеніе Бога. Утверждаютъ даже, что между іудействомъ и христіанствомъ нѣтъ принципиальнаго различія, потому что здѣсь и тамъ открывался одинъ и тотъ же Богъ, Который не можетъ себѣ противорѣчить. Чтобы оцѣнить по достоинству это мнѣніе, достаточно, полагаетъ Кантъ, бѣлаго обзора іудейской вѣры. Безспорно, что въ Ветхомъ Завѣтѣ даже въ зародышѣ не было принциповъ къ образованію всеобщей церкви и моральнаго союза между людьми: іудейство, по своему существу, есть вѣра партикулярная, фанатическая и чуждая вѣротерпимости. Въ самомъ дѣлѣ, если церковь не знаетъ ни вражды, ни религіозной исключительности, если ея идеаль —единство всѣхъ, то къ іудейству даже не примѣнимо названіе религіи. Весь Вет-

хій Завѣтъ есть національный культъ, ложный и въ цѣляхъ богочитанія бесполезный. Скорѣе—это политическое государство, въ которомъ господствуютъ ридическіе принудительные законы, ложно выдаваемые за божественныя заповѣди; теократія, злоупотреблявшая именемъ Бога, представляя Его мірскимъ владыкою; аристократическое царство жрецовъ и левитовъ, призванныхъ къ своему служенію будто бы Богомъ. Здѣсь нѣтъ и намекъ на потребность внутренняго улучшенія людей; воля первосвященника—верховный законъ, а жертва и иные языческіе обычаи—единственныя средства угождать Богу, затемняющія собою разумъ и совѣсть. Даже десять заповѣдей нельзя считать моральнымъ законодательствомъ, ибо, хотя онѣ по содержанию моральны, но въ практическомъ отношеніи обращаются въ обычные государственныя статуты. Дававшій ихъ законодатель разсуждаетъ подобно гражданскому судѣ и побуждаетъ къ исполненію заповѣдей не изображеніемъ внутренняго достоинства добродѣтели, а обѣщаніемъ наградъ и наказаній въ здѣшней жизни и даже доходитъ до того, что, въ случаѣ по какимъ-либо причинамъ преступникъ закона скрывался или оставался ненаказаннымъ, онъ переноситъ наказаніе на дѣтей виновнаго и послѣдующее его потомство. Таковы факты, краснорѣчиво говорящіе о характерѣ іудейства; особенно же послѣднее распоряженіе о наслѣдственной мести не можетъ быть оправдываемо съ точки зрѣнія этической справедливости. Изрѣдка допускаемое въ политическомъ государствѣ, это право отнюдь не должно имѣть мѣста въ церкви, гдѣ всякій лично отвѣтственъ за свое поведеніе. Еще больше невозможность признать іудейство религіею доказываетъ отсутствіе въ Ветхомъ Завѣтѣ вѣры въ загробную жизнь. Когда несомнѣнно, что идея безсмертія есть необходимый постулатъ разума и относится къ существеннымъ предположеніямъ религіи, то та вѣра, въ которой нѣтъ члена о безсмертіи, ео ірсо не достойна имени религіозной. Возможно, конечно, что многіе іудеи, подобно дикимъ народамъ, имѣли слабое предчувствіе о безсмертіи, но важно то, что этой идеи нѣтъ въ ихъ бібліи. Сверхъ того, ветхозавѣтный законодатель, кто бы онъ ни былъ: Богъ или человекъ, какъ бы нарочито скрываетъ отъ народа идею

безсмертія, а это означаетъ, что въ его намѣреніяхъ было устроить политическое, а не моральное государство, ибо смѣшно бы было гражданскому законодателю грозить наградами или наказаніями въ будущей жизни. Наконецъ, ни откуда не видно, чтобы іудеи имѣли правильное понятіе о Богѣ. Ихъ Іегова есть Богъ національный, Богъ израильскій, такъ же обособленный, какъ и само іудейство было обособленнымъ народомъ, замкнутымъ въ своей національной гордости и узкомъ патриотизмѣ. Ветхозавѣтнаго Бога правильнѣе называть не моральнымъ и духовнымъ Богомъ, а свѣтскимъ регентомъ, господствующимъ надъ избраннымъ народомъ. Словомъ, съ какихъ бы сторонъ мы ни разсматривали іудейскую вѣру, то по убѣжденію Канта, нужно сознаться, что это вовсе не религія и что она грубѣе и ниже политеизма нѣкоторыхъ язычниковъ, почитавшихъ, не смотря на свое многобожіе, одного главнаго Бога, которому всѣ остальные боги подчинены. „Религію скорѣе можно было бы найти, заключаетъ Кантъ свои разсужденія объ іудействѣ, при вѣрѣ во многія могущественныя, невидимыя существа, когда народъ такъ думаетъ о нихъ, что они, при различіи своихъ департаментовъ, согласились удостоивать своего благоволенія только того, кто всѣмъ сердцемъ преданъ добродѣтели,—чѣмъ при вѣрѣ въ одно существо, которое все свело къ механическому культу“.

Такимъ образомъ исторію религіи нужно начинать съ христіанства. Страстные стремленія греческихъ философовъ познать истину и замѣнить языческій культъ истиннымъ богопочитаніемъ не увѣнчались успѣхомъ: древній міръ нравственно разлагался и доживалъ послѣдніе дни въ ожиданіи обновленія. Тогда то изъ среды просвѣщеннаго наукою и философіею іудейства появился Иисусъ Христосъ, благовѣстникъ свободы. Онъ сразу показалъ, въ чемъ Его призваніе, и хотя ни Онъ, ни Его ученики, на первыхъ порахъ не порывали наружной связи съ іудействомъ, чтобы свободнѣе распространять свое ученіе, но проповѣдуемое Имъ царство Божіе не было похоже на іудейскую теократію. Себя Самого Христосъ выдавалъ за божественнаго посланника, которому извѣстна воля Божья, а главнымъ правиломъ для жизни своихъ послѣдователей поставилъ пра-

вило: будьте святы, какъ святъ Отецъ вашъ небесный. Неудивительно, что проповѣдь Его среди народа не прошла незамѣченной. Противъ Христа поднялась вражда; начались гоненія и преслѣдованія, приведшія Его къ смерти. Но Христось, безбоязненно встрѣтивши смерть, не умеръ; Онъ воскресъ и вознесся на небо, послѣ чего Его религія начала быстро распространяться и скоро сдѣлалась государственною религіею. Во Христѣ челоувѣчество въ первый разъ увидѣло примѣръ богоугоднаго мужа, умѣющаго служить Господу; примѣръ, достойный подражанія на всѣ вѣка и времена. Не даромъ, прощаясь съ учениками, Онъ сказалъ: „се Азъ съ вами во вся дни, до скончанія вѣка“. Отсюда начало исторіи религіи и здѣсь ея первая страница ¹⁾).

Къ сожалѣнію, христіанство скоро послѣ своего распространенія обратилось въ церковную вѣру. Дѣло въ томъ, что скоро послѣ смерти Христа начали появляться св. книги съ описаніемъ чудесъ и иныхъ дѣйствій Его, не относящихся къ вѣрѣ. Христось изъ обыкновеннаго челоувѣка превратился въ Бога и каждое Его слово и дѣло въ божественное установленіе. Чѣмъ далѣе, тѣмъ больше появлялось этихъ книгъ и тѣмъ замѣтнѣе христіанство уклонялось отъ чистоты морали своего учителя. Потребовалась ученая публика, которая могла бы разобратъся въ различныхъ сказаніяхъ; пошли споры и пререканія, а вмѣстѣ съ тѣмъ обрядовая сторона вѣры получила преобладаніе надъ внутренней. Христіанство сдѣлалось историческимъ фактомъ, подлежащимъ критикѣ, и въ этомъ пунктѣ обнаружило собственное безсиліе, потому что исторія не въ состояніи ни обосновать вѣру, ни доказать подлинность евангельскихъ разказовъ: Римскіе историки, современные Христу, между тѣмъ, ничего не говорятъ о Его появленіи въ міръ, совершенныхъ Имъ дѣлахъ и Его вліяніи на народъ. Прошло не мало времени, пока христіанскіе писатели не записали

¹⁾ Конечно, при этомъ, по Канту, для достоинства религіи совершенно безразлично, какъ воскресъ и вознесся Христось на небо: съ тѣломъ или безъ тѣла. Никакія теоріи тутъ ничего не въ состояніи объяснить; между тѣмъ эти историческіе факты, понимаемые какъ идеи разума, не означаютъ ничего больше, какъ начало новой жизни и вступленіе въ общеніе со всѣми святыми.

этихъ разсказовъ и не выработали теперешняго сложнаго церковнаго ученія. Такъ возникла догма и историческая вѣра, хотя ей и не доставало доказательствъ. Если же, далѣе, судить о христіанствѣ по тому, чѣмъ оно стало въ средніе вѣка, то придется придти къ самому невыгодному о немъ заключенію. Всѣмъ извѣстно, сколько монашество и отшельничество сдѣлало людей бесполезными для міра, какъ сковало умы суетвѣріе и вѣра въ чудеса; какъ непрерывно возникавшіе ереси и споры раздѣляли христіанъ на двѣ враждебныя партіи, какъ на востокѣ государство, принявшее участіе въ религіозныхъ спорахъ, постепенно слабѣло и сдѣлалось, наконецъ, добычею мусульманъ; какъ на западѣ возвысилось папство и подавило всякую свободу, какъ образовались крестовые походы и сколько зла они причинили и т. д. и т. д. *Tantum religio potuit suadere malorum!* Вотъ насколько была извращена религія Христа, принесшаго съ собою не мечъ, а миръ! Царство добра, не успѣвши образоваться, погибло въ самомъ зародышѣ; и снова надолго наступило царство зла, то самое царство, разрушить которое приходилъ Христосъ и которое Онъ на собственномъ примѣрѣ научилъ побѣждать.

Но такъ какъ идея никогда не умираетъ, ибо нѣтъ силы, могущей ее истребить, то въ новыя времена опять стало воскресать истинное христіанство. Конечно, еще далеко то время, когда всѣ сдѣлаются послѣдователями моральной религіи. Весьма значительное большинство и теперь еще продолжаетъ коснѣть въ статутарной вѣрѣ, по-прежнему полагая сущность богопочитанія въ культѣ и обрядахъ. Но отрадно, что съ развитіемъ наукъ и сознанія свободы возвращаются разуму принадлежащія ему права. По крайней мѣрѣ среди ученыхъ теперь рѣдко можно встрѣтить фанатика, упornaго въ своихъ мнѣніяхъ, хотя бы вопросъ касался и вѣры. Теперь никого не пугаетъ, по Канту, мысль, что разумъ верховный толкователь писанія, что религія—не мертвый обрядъ, а живая, спасающая моральная сила, и что можно быть оправданнымъ и безъ соблюденія статутовъ вѣры. Сознаніе о безразличіи обряда пустило столь глубокіе корни, что едвали возможенъ уже обратный порядокъ вещей. Пусть царство Божіе еще не наступило, пусть

еще человѣчество въ огромномъ большинствѣ не созрѣло для воспріятія идей разума; но это—идеаль, воодушевляющій на подвигъ добра, регулятивный принципъ, имѣющій въ самомъ себѣ объективную реальность. Важно то, что пробудилось у людей стремленіе къ свободѣ, и уже нельзя ихъ удовлетворять церемоніями и обрядами. Пора умственного младенчества прошла безвозвратно; народъ вступаетъ въ зрѣлую эпоху мужа, когда для него покажутся стѣснительными узы церковной вѣры. У зрѣлаго возраста свои потребности, и онъ не удовольствуется тѣмъ, что приличествуетъ дѣтямъ. Можно, поэтому, надѣяться, что человѣчество въ силу естественнаго моральнаго развитія дойдетъ до признанія необходимости религіи разума, ее одну станетъ исповѣдывать, и ей одной служить. Пусть только моральные—учители, заботящіеся о благѣ церкви, дѣлаютъ свое дѣло, распространяютъ вокругъ себя свѣтъ познанія и пользуются доступными для того средствами. Кто-нибудь подумаетъ, что, поставляя религію въ морали, нужно совершенно исключить и предать забвенію біблію, какъ бесполезную и вредную книгу; но философъ, знающій, какое могущественное вліяніе могутъ имѣть на многихъ историческіе факты, символизирующіе достоинство добродѣтели, не одобряетъ такого рѣшительнаго поступка. Пусть остается біблія и пользуется подобающимъ ей уваженіемъ, но пусть измѣняетъ методъ ея толкованія. Задача моральныхъ учителей и всѣхъ добрыхъ заключается не въ томъ, чтобы оспаривать и опровергать біблейскія положенія, а въ томъ, чтобы внушить народу, что мы должны дѣлать, чтобы быть угодными Богу.

Послѣднія судьбы церкви.

Опредѣливши всесторонне понятіе церкви и показавши, чѣмъ она должна быть и къ чему должна стремиться, возможно предугадать ея будущую судьбу. Если моральныя стремленія неистребимы и если уже наше время въ нравственномъ отношеніи значительно лучше прежнихъ эпохъ, то надо ожидать, думаетъ Кантъ, что когда-либо всѣ люди примутъ моральную истину и соединятся въ одномъ этическомъ царствѣ. Это и будетъ конецъ міра, конецъ церкви. Тогда наступитъ блаженное состояніе на землѣ; тогда по

выраженію Сивиллиныхъ книгъ, будетъ господствовать самъ Богъ или сошедшій съ неба Его ангелъ; тогда, по Апокалипсису, будетъ истребленъ послѣдній врагъ антихристъ. Не чувственно прійдетъ царствіе Божіе; нельзя сказать: вотъ оно здѣсь, или: вотъ тамъ; ибо, вотъ, царствіе Божіе внѣ васъ есть (Лук. 17, 20—21). Наша награда, по словамъ Христа, не здѣсь, на землѣ, гдѣ насъ ожидаютъ преслѣдованія, страданія и смерть, но на небѣ, въ моральномъ единеніи съ цѣлымъ человѣческимъ родомъ. Радуйтесь и веселитесь, говоритъ Христосъ своимъ ученикамъ, ибо мзда ваша многа на небесѣхъ, давая тѣмъ понять, что царство Его не апокалипсическое, мессіанское (*regnum divinum raptitium*), символическое, какое, по ученію церковной вѣры, должно наступить при концѣ міра, а моральное, въ волѣ и настроеніи людей, когда всѣ будутъ служить одному Богу и когда для добрыхъ уничтожится смерть. Въ такомъ же смыслѣ нужно понимать всѣ историческіе рассказы, касающіеся послѣднихъ судебъ міра и церкви. Какъ Символь имѣющей наступить послѣ распространенія разумной религіи счастливой эпохи міра, эти рассказы не просто мистическіе образы, а реально-живыя картины того, что, по этическимъ понятіямъ, дѣйствительно должно наступить, благодаря нашимъ постояннымъ успѣхамъ и приближенію къ высочайшему и возможному на землѣ добру. „Явленіе антихриста, хилизмъ, вѣсти о близкой кончинѣ міра могутъ имѣть предъ разумомъ хорошее символическое значеніе; а послѣднее (т. е. вѣсти о близкой кончинѣ), кромѣ того, если не представлять кончины міра предопредѣленнымъ событіемъ, очень хорошо выражаетъ необходимость намъ быть всегда готовыми къ концу жизни и на самомъ дѣлѣ (если придать этому символу интеллектуальный смыслъ) сознавать себя дѣйствительно призванными гражданами божественнаго (этического) государства“. Оттого въ моральномъ смыслѣ какъ правильно будетъ, если мы скажемъ, что антихристъ уже пришелъ и началъ свое правленіе въ томъ случаѣ, когда моральная религія измѣняетъ свой кроткій, свободный духъ на повелѣвающій авторитетъ; такъ правильно будетъ, если мы станемъ вѣрить, что, въ случаѣ широкаго распространенія моральной вѣры и все большаго числа ея приверженцевъ, цар-

ство Божіе близится со всѣми своими благами. Въ томъ и другомъ случаѣ подлинно наступаетъ конецъ всѣхъ вещей ¹⁾. Иной вопросъ: удастся ли всѣмъ людямъ объединиться въ одной универсальной церкви безъ раздѣленія на видимыя церкви? Хотя а priori, по требованію практическаго разума, это всеобщее единство должно быть реальнымъ, но опытъ говоритъ противное, и потому вѣроятно, что всегда будутъ отдѣльныя церкви, какъ и всегда, не смотря на попытки нѣкоторыхъ царей основать всемірную монархію, существовали отдѣльныя и независимыя государства. Впрочемъ, если среди людей будетъ дѣйствовать одинъ животворящій духъ, то церковь фактически сдѣлается единою и *будетъ Богъ всяческая и во всѣхъ*. Тогда не будетъ ни вѣроисповѣдныхъ статутовъ, ни культа, ни унизительнаго раздѣленія на духовныхъ мірянъ, а чистая религія разума и полное равенство всѣхъ на основаніи свободы. Тогда церковь станетъ воистину „торжествующею“; въ ней прекратятся всякія распри и несогласія; царству зла наступитъ конецъ и „подъ господствомъ добраго принципа будетъ обезпеченъ вѣчный миръ“. Таково ученіе Канта о церкви. Постараемся разобратъ въ этомъ ученіи.

Резюмируя содержаніе ученія Канта о церкви, можно свести всѣ разсужденія нашего философа къ двумъ основнымъ тезисамъ, на которыхъ построена цѣлая критическая система его. Подобно тому, какъ „въ критикѣ чистаго разума“ Кантъ доказывалъ, что есть вещи въ себѣ (ноумены) и явленія (феномены), такъ и въ понятіи церкви онъ различаетъ двѣ ея стороны: идеальную и историческую. Первая есть предметъ вѣры и стремленій, практическая идея разума, универсальный моральный союзъ людей, или царство Божіе; вторая есть церковь въ опытѣ, явленіи, предметъ не вѣры, а временное объединеніе въ цѣляхъ моральнаго воспитанія человѣчества. И подобно тому, какъ истинная сущность вещей есть то, что онѣ въ самихъ себѣ (in se); такъ и истинная природа церкви познается въ идеяхъ разума и до сихъ поръ нигдѣ не обнаружена вполне въ опытѣ. Царство Божіе есть идеаль отда-

¹⁾ Das Ende aller Dinge. Vermischte Schriften, 3. B. 273—274 s.s.

леннаго будущаго, къ достиженію котораго должна стремиться видимая, несвободная отъ многихъ недостатковъ, церковь, и къ которому она приближается въ той мѣрѣ, въ какой распространяется среди людей чистая нравственность. Соотвѣтственно этимъ опредѣленіямъ Канта, наша задача касается также двухъ вопросовъ. Нужно, во-первыхъ, показать, какъ понимать библейскую идею царства Божія, а, во-вторыхъ, объяснить, въ какомъ отношеніи къ этому царству Божию находится съ своимъ культомъ видимая церковь. Но прежде сдѣлаемъ нѣсколько частныхъ замѣчаній относительно ученія Канта.

Говоря объ оправданіи, Кантъ утверждаетъ, что нѣтъ нужды ни въ какихъ объективныхъ условіяхъ оправданія. Спасеніе человѣка есть внутренній актъ, происходящій при радикальномъ измѣненіи моральнаго настроенія къ добру. Наша свобода-начало и конецъ оправданія. Какъ свободно человѣкъ первоначально палъ и сдѣлался наслѣдникомъ грѣха, такъ-же свободно онъ долженъ возродиться для добра, чтобы спасти самого себя. По суду разума нужно считать оправданнымъ не того, кто вѣритъ въ воплотившагося Бога и принимаетъ церковныя таинства, но того, кто живетъ сообразно нравственному идеалу и осуществляетъ его. Моральное настроеніе— вотъ единственный нашъ искупитель и Св. Духъ утѣшитель (параклетъ). Съ другой стороны, разсуждая о природѣ человѣка, Кантъ утверждаетъ, что мы радикально злы, что мы еще въ трансцендентальной области существованія извратили свою свободу ко злу, и такими являемся на свѣтъ. А такъ какъ въ предѣлахъ свободы нѣтъ безразличныхъ состояній: то нравственно добрыхъ, то нравственно злыхъ, то всѣ люди павши однажды, должны быть злыми. Не даромъ философъ съ особенною силою настаиваетъ на своемъ ригористическомъ пониманіи морали, рисуя въ мрачныхъ образахъ нравственное паденіе человѣчества. Помня эти разсужденія Канта, мы, не смотря на полную противоположность ихъ другъ другу въ вопросѣ о церкви, спрашиваемъ: какъ возможна церковь? Если я могу и долженъ спасти самого себя; если мое настроеніе имѣетъ безусловное достоинство предъ божественнымъ правосудіемъ; то для чего мнѣ еще стремиться къ образованію цер-

ковнаго союза и входитъ въ него въ качествѣ члена, союза притомъ же въ нравственномъ отношеніи не совершеннаго? Не лучше ли я сохранию въ безусловной чистотѣ это настроеніе, когда я стану внѣ міра и общества съ его безчисленными житейскими заботами и нуждами, не имѣющими ничего общаго съ чистыми моральными побужденіями? Не лучше ли мнѣ удалиться въ пустыню или келію отшельника, и тамъ улучшать свое настроеніе? Кажется, что по идеямъ чистой нравственности, такое средство и дѣйствительнѣе, и разумнѣе. Слѣдовательно, когда возможно индивидуальное спасеніе, то церковь должна быть упразднена, какъ излишнее учрежденіе. Но допустимъ, что образованіе церкви есть обязанность человѣческаго рода въ отношеніи самого себя, отъ исполненія которой, по закону разума, не можетъ уклоняться человѣкъ. Какъ ни удивительно въ системѣ религіи Канта личное возрожденіе каждаго къ добру при радикальной склонности ко злу, но еще удивительнѣе образованіе изъ злыхъ людей единой и святой церкви. Признавши, что общество есть среда, способствующая увеличенію зла, какъ ожидать, что здѣсь же возрастетъ добро и что люди сами собою въ состояніи образовать святой союзъ? Не слѣдуетъ ли, наоборотъ, думать, что даже попытки отдѣльныхъ морально-настроенныхъ личностей всякій разъ пропадутъ безслѣдно подъ напоромъ общественнаго зла и что, поэтому, царство Божіе никогда не наступитъ? Тѣмъ рѣшительнѣе нужно принять послѣднее предположеніе, что самъ Кантъ, не смотря на признанную имъ автономію воли, приписываетъ обществу могущественное вліяніе на индивидуумовъ и относитъ на счетъ этого вліянія возникновеніе многихъ пороковъ. Какимъ же образомъ церковь сдѣлается святою, когда для этого нѣтъ средствъ, когда составляющіе ее люди злы и нѣтъ надежды, что они когда-нибудь станутъ святыми? Или церковь можетъ быть не святою и не составлять царства Божія? Не находя у Канта на эти и подобныя имъ вопросы отвѣта, не будетъ преувеличеніемъ сказать, что идея церкви, какъ этическаго общества, вовсе не мирится съ теоріей индивидуальной автономной морали Канта и что нравственный атомизмъ есть единственно понятное слѣд-

ствіе его взгляда. Проволя послѣдовательно свои принципы, Кантъ могъ говорить о личномъ спасеніи, но не о церкви, для существованія которой съ точки зрѣнія морали нѣтъ достаточныхъ основаній.

Не доказавши, какъ возможна церковь по идеямъ разума и его руководству, Кантъ для нагляднаго объясненія ея происхожденія допускаетъ аналогію между образованіемъ церкви и государства. Именно онъ полагаетъ, что въ исторіи нравственнаго развитія человѣчества церковь такъ же необходимо возникаетъ изъ натурально-этического состоянія, какъ юридическое гражданское государство возникаетъ изъ первобытнаго состоянія натурального права. Но что слѣдуетъ изъ подобной аналогіи, хотя тутъ, какъ справедливо замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ Кантъ, и не можетъ быть полной параллели? Пускай первобытное состояніе человѣчества было состояніемъ натурального права вражды и насилія (*bellum omnium contra omnes*), изъ котораго естественнымъ былъ переходъ къ политическому состоянію, гдѣ отношенія людей строго урегулированы по юридическому праву; однако такъ ли возникаетъ церковь? Что такое натурально-этическое состояніе? По собственнымъ словамъ Канта, это то состояніе, когда при всемъ уваженіи къ внѣшнему юридическому праву, продолжается борьба моральнаго настроенія, когда добро не сдѣлалось еще всеобщою максимой воли и когда, слѣдовательно, еще грозитъ опасность, что зло, побѣдивши добро, опять станетъ господствовать среди людей. Въ противность ему чистое моральное состояніе есть такое состояніе, когда нравственные законы не только извѣстны каждому, но и охотно всѣми исполняются. Правда, послѣднее состояніе составляетъ пока цѣль человѣческихъ стремленій, но когда оно будетъ достигнуто, тогда по истинѣ водворится на землѣ церковь. Итакъ, существуетъ ли уже на землѣ церковь, или не существуетъ? Если имѣть въ виду, что большинство людей (правильнѣе сказать: всѣ) до сихъ поръ находится въ натурально-этическомъ состояніи, то прійдется отвѣчать на вопросъ отрицательно; а если сообразить, что образованіе церкви есть искони обязанность человѣческаго рода, то-положительно, хотя и нѣтъ этой церкви въ опытѣ. Уже одно это противорѣчіе по-

казываетъ, какъ трудно понять у Канта исторію образованія церкви. Кромѣ того, здѣсь опять умѣстенъ прежній вопросъ: нужна ли церковь и, если нужна, то для кого? Предположимъ, что кто-нибудь изъ натурально-этического состоянія переходитъ въ моральное, т. е. становится дѣйствительно добрымъ. Спрашивается, что ему еще нужно для спасенія, когда онъ въ нравственномъ смыслѣ уже оправданъ и фактически принадлежитъ къ церкви, или лучше самъ образуетъ церковь? Нельзя сказать ему, что онъ еще обязанъ быть членомъ церкви, потому что только въ ней спасеніе; какъ нельзя и требовать отъ него, чтобы онъ принадлежалъ къ церкви, когда онъ еще нравственно не возрожденъ. Слѣдовательно, если съ одной стороны еще прежде вступленія въ церковь нужно быть нравственно-возрожденнымъ, а съ другой—если для не возрожденныхъ церковь навсегда закрыта, то она вообще не имѣетъ никакого значенія, теряетъ всякій смыслъ существованія и даже не можетъ быть опредѣлена. Опять предъ нами остается личность, совершающая собственное спасеніе, но не церковь, въ которой нѣтъ никакой надобности. И такимъ непонятнымъ учрежденіемъ, сколько бы мы ни старались понять смыслъ церкви, она всегда будетъ, когда она разсматривается какъ простое человеческое произведеніе. Чтобы церковь имѣла опредѣленный смыслъ существованія, для этого нуженъ Богъ, Который бы ее создалъ и сдѣлалъ спасающей для людей. Самъ Кантъ повидимому становится на послѣднюю точку зрѣнія, когда признаетъ Бога законодателемъ своей церкви и считаетъ ея конституцію божественнымъ дѣломъ. Тѣмъ не менѣе, когда въ христіанствѣ происхожденіе церкви отъ Бога является необходимою и разумною истиною, согласною съ другими догматами, у Канта та-же мысль имѣетъ значеніе простого предположенія, да и то такого, которое нельзя примирить съ основными началами критической философіи, а, стало быть, нелегко поставить исходнымъ пунктомъ въ разсужденіи о церкви.

Дѣйствительно, какъ понимать слова Канта, что конституція церкви есть дѣло Божье? Забывая даже, что, по ученію философа, никакое сверхнатуральное откровеніе невозможно, чтобы основать церковь, что Иисусъ Христосъ—не Богъ, что у насъ

нѣтъ органа для познанія откровенія, что въ практическомъ отношеніи вредно вѣрить въ объективныя дѣйствія Бога и т. п.; забывая все это, мы всетаки недоумѣваемъ, какимъ образомъ Богъ могъ быть законодателемъ въ церкви и кого въ послѣдней инстанціи считать ея созидателемъ: Бога или человѣка? Когда Кантъ насъ поучаетъ, что нужно представлять дѣло такъ, будто Богъ далъ конституцію церкви, а люди—организацию, то предъ нами еще болѣе трудная проблема,—когда и какимъ способомъ Богъ далъ эту конституцію и какъ люди познали, что это было божественное откровеніе? Если же эта конституція, что гораздо послѣдовательнѣе, дана вмѣстѣ съ нашимъ разумомъ, то зачѣмъ ее называть божественною и ставить Бога во главѣ церкви? Не очевидно ли, что самъ человѣкъ долженъ прійти къ такому же устройству церкви, какимъ оно должно быть по мысли и волѣ Бога, и прійти совершенно неизбѣжно, какъ того требуютъ безусловныя заповѣди разума? А если такъ, то приписывать Богу конституцію церкви, значить вводить въ религію лишнее и ничего не объясняющее понятіе. Во всякомъ случаѣ все въ области церкви должно быть отнесено на счетъ самодѣятельности человѣка, а это, какъ мы видѣли, дѣлаетъ самую церковь невозможною. Впрочемъ, и самъ Кантъ не придастъ особеннаго значенія дѣйствию Бога въ церкви, оговариваясь, что въ подобномъ вопросѣ трудно сказать что-нибудь рѣшительное и что онъ, какъ рационалистъ, хотя и не отвергаетъ возможности откровенія, но и не утверждаетъ ея. Намъ же кажется, что въ данный разъ Канту потребовалось откровеніе для совершенно стороннихъ цѣлей. Нужно было именно объяснить, какъ возникло множество видимыхъ церквей, когда, при единствѣ разума, должна быть единая церковь. И вотъ Кантъ начинаетъ говорить объ откровеніи Бога въ церкви, которое, будучи не одинаково понято всѣми людьми, будто бы и породило это множество церквей. Хотя и здѣсь неизвѣстно,—можетъ ли божественное откровеніе произвести раздѣленіе, когда въ то же время оно признано тождественнымъ съ откровеніемъ самого разума, однако кажущееся объясненіе раздѣленія церквей какъ бы найдено. Ихъ раздѣляютъ статуты, обряды, внѣшнія формы, все то, что не есть богоудное дѣло, но что выдается ложно

за божественное установленіе. Такимъ образомъ, по Канту, въ концѣ концовъ Богъ и откровеніе не столько созидаютъ и устраиваютъ церковь, сколько, наоборотъ, причиняютъ ея раздѣленіе и заблужденіе. Какъ же послѣ того возводить первоначало церкви къ Богу и признавать Его законодателемъ?

Еще менѣе удачнымъ нужно признать основное опредѣленіе Кантомъ церкви, будто она есть невидимый этическій союзъ вѣрующихъ, моральное царство Бога, царство добродѣтели, въ которомъ дѣйствуетъ одно нравственное настроеніе. Конечно, это опредѣленіе соотвѣтствуетъ допущенному Кантомъ отождествленію религіи и нравственности, но зато нигдѣ, можетъ быть, въ ученіи философа не выступаетъ такъ замѣтно слабость и недостаточность подобнаго отождествленія, какъ именно въ этомъ пунктѣ. То несомнѣнно, что идея царства Божія есть идея рлигіозная, предметъ вѣры, а не добродѣтели. Не философія возвѣстила ее въ первый разъ міру, а божественное откровеніе, сначала въ Ветхомъ Завѣтѣ не въ полныхъ образахъ, а затѣмъ въ совершеннѣйшей ясности и опредѣленности въ ученіи Христа, благовѣстившаго на всѣ времена и совершеннѣйшую религію, и совершеннѣйшую нравственность. Ни Платонъ, ни Аристотель, ни стоики, ни эпикурейцы ничего не знали о царствѣ Божіемъ, хотя у всѣхъ этихъ философовъ нѣтъ недостатка въ попыткахъ обосновать нравственность и выяснить цѣли бытія. Личное и общественное благо, понимаемое какъ эмпирическое счастье, — таковъ идеаль всякой моральной философіи, составляемый сообразно съ идеями разума и иными потребностями человѣка; идеаль не просвѣщеннаго христіанствомъ язычества. О духовномъ, невидимомъ союзѣ въ образѣ царства Божія можетъ говорить лишь откровенная вѣра, гдѣ это ученіе, соединенное съ идеей божественнаго провидѣнія и откровенія, имѣетъ прочное основаніе; и напрасно Кантъ думаетъ, что идея царства Божія есть собственная идея разума и что сами люди обязаны осуществить ее. Здѣсь вѣрно только то, что человѣкъ есть *Zoon politikon*, стремится къ обществу и не можетъ существовать безъ него, но вовсе не доказано, что это общество непременно должно быть универсальнымъ божественнымъ царствомъ. Изъ примѣра дохристіанскаго міра,

который, хотя образовалъ могущественныя политическія государства, но не образовалъ церкви, видно, что церковь нельзя считать свободнымъ произведеніемъ человѣка, у котораго нѣтъ средствъ ни устроить ее, ни сдѣлать единою и святою. Царство Божье есть дѣло Бога, осуществляемое Имъ въ мірѣ, и потому оно служитъ сколько предметомъ нашихъ усилій, столько же и главнымъ образомъ оно составляетъ предметъ вѣры и надежды. По точному опредѣленію откровенія, Царство Божье есть спасеніе и сила, область Христа (Апокал. 12, 10), уготованная отъ сложенія міра (Мѡ. 25, 34) и открывшаяся въ полномъ могществѣ съ пришествіемъ Спасителя (Мѡ. 4, 17—23; Марк. 1, 14—15; Лук. 4, 42—43 и др.).

Этими замѣчаніями можно было бы ограничиться и не продолжать дальше разбора ученія Канта о церкви, если-бы Кантъ въ тоже время не старался доказать, что его понятіе о царствѣ Божіемъ ничѣмъ не отличается отъ воззрѣній на него Христа и есть потому понятіе Христіанское. Но такъ какъ Кантъ и вслѣдъ за нимъ многіе другіе, которымъ хочется исключить изъ христіанства догматику и оставить одно нравственное ученіе, часто въ интересахъ своихъ теорій злоупотребляютъ божественнымъ авторитетомъ Христа, то въ настоящемъ случаѣ представляется дѣломъ первостепенной важности изслѣдовать идею царства Божія по откровенію. А такъ какъ, далѣе, Кантъ, Ричль и др. свою идею о моральномъ царствѣ Божіемъ главнымъ образомъ обосновываютъ на свидѣтельствѣ нашихъ трехъ синоптическихъ евангелій, то и мы при изслѣдованіи этой идеи будемъ имѣть въ виду тѣ-же евангелія.

Разсуждая о христіанской религіи, Кантъ называетъ ее натуральною и ученою; натуральною—потому, что она есть религія моральная и разумная; а ученою потому, что она, будучи связана съ историческимъ откровеніемъ, нуждается въ ученномъ объясненіи. Въ доказательство первой мысли Кантъ приводитъ то мѣсто изъ евангелія Матѡея и Луки, гдѣ Господь свидѣтельствуетъ о Себѣ, что Онъ пришелъ не нарушить, но исполнить законъ (Мѡ. 5, 17—18), требуетъ отъ своихъ послѣдователей праведности (ст. 19—22), цѣломудрія (ст. 28), любви ко врагамъ (ст. 38—47), исполненія обязанности съ радост-

нымъ настроеніемъ ради обязанности (6, 16); воспрещаетъ клятву (5, 33—37); называетъ путь къ царству небесному тѣсными вратами (7, 13—14); обѣщаетъ небесную награду исполнителямъ закона (Лук. 16, 3—9; Мѡ. 25, 35—40) и т. п. Отсюда Кантъ дѣлаетъ выводъ, что І. Христосъ былъ моральнымъ учителемъ и ничѣмъ больше, и что проповѣданное Имъ царство есть царство добродѣтели. Ричль такъ-же, подобно Канту, производя религію изъ нравственныхъ потребностей человѣка, утверждаетъ, что „царство Бога въ его всеобъемлющемъ значеніи есть моральное царство сотворенныхъ духовъ, для чего призванъ къ бытію весь міръ“. Другими словами: по Ричлю, оно—сверхнатурально и, будучи коррелятивнымъ понятіемъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ любви, означаетъ „экстенсивное и интенсивное объединеніе людей чрезъ взаимное нравственное дѣло его членовъ“, т. е. царство Бога есть этическое общество, въ которомъ вѣрующіе относятся къ другъ къ другу по любви безъ различія народа, племени и состоянія. Въ отличіе отъ него видимая церковь есть общество религіи и культа, имѣющее цѣлью достиженіе царства Божія, возвышеніе и господство надъ міромъ, или общество, основанное Христомъ и служащее Христіанскому Богу ¹⁾. Давши такія опредѣленія, Ричль также приводитъ въ подтвержденіе своего взгляда мѣста изъ евангелія и ссылается напримѣръ на 7 гл. 21 ст. Матѡея, 3 гл. 35 ст. Марка и др. Итакъ, дѣйствительно-ли царство Божіе есть нравственный союзъ и можно ли считать Иисуса Христа только учредителемъ и проповѣдникомъ этого союза?

Спора нѣтъ, что, по ученію Христа, исполненіе заповѣдей и нравственная чистота составляютъ одно изъ непремѣнныхъ условій для вступленія въ основанное Имъ царство Божіе; царство небесное, говоритъ Христосъ, нудится, и только употребляющіе усиліе восхищаютъ его (Мѡ. 11, 12, Лук. 16, 16). Не даромъ дается оно, какъ безразличный даръ благодати, но достигается посредствомъ борьбы и непрерывнаго стремленія къ

¹⁾ Die christ. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung. 2 Aufl. 3 B. 265—270 ss. Sp. Theol. Studien und Kritiken, 1859, 217—223 ss. Весьма близко къ Канту опредѣляетъ царство Божіе еще Липсіусъ, который въ своей догматикѣ называетъ его „всеобъемлющею нравственною жизнью“.

нему. Оно, какъ крѣпость, стоитъ закрытымъ для насъ, пока мы чрезъ усилія не откроемъ туда свободнаго входа. Однако нельзя сказать, чтобы всѣ наши обязанности по отношенію къ царству Бога ограничивались одними нравственными усиліями и исполненіемъ закона. Какъ царство Божіе, оно есть царство благодати, собственная область Бога, и потому прежде всего предметъ вѣры. Покайтесь и вѣруйте въ евангеліе (*μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*), — такъ началъ Иисусъ Христосъ свою проповѣдь ясно показывая, какое значеніе Онъ придавалъ на ряду съ покаяніемъ и вѣрѣ въ Его евангеліе (Мѡ. 4, 17. Марк. 1, 15). Иди, вѣра твоя спасла тебя (Мѡ. 8, 13; 9, 22—29; 15, 28; Марк. 5, 34; Лук. 7, 50; 17, 10) повторяетъ Онъ постоянно послѣ исцѣленія различныхъ больныхъ, причемъ нерѣдко прежде исцѣленія прощаетъ грѣхи въ знакъ того, что Онъ видитъ чистую вѣру (Мѡ. 9, 2; Марк. 2, 5). Наконецъ, посылая при вознесеніи на небо своихъ учениковъ на проповѣдь, Онъ даетъ торжественную заповѣдь: кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ, а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ обѣщаетъ, что вѣрующіе въ Него получаютъ многіе благодатныя дары (Марк. 16, 16—18). Блаженъ, кто вѣруетъ во Христа и не соблазнится о Немъ (Мѡ. 11, 6; Лук. 7, 23); кто же отрекается отъ Христа и не признаетъ Его, того и Сынъ человѣческій отречется предъ Отцемъ небеснымъ (Мѡ. 10, 33). Значитъ, по слову Христа, чтобы вступить въ царство небесное недостаточно одного нравственнаго обновленія (покаянія), но нужна еще вѣра въ Него Самого, какъ воплотившагося для спасенія міра Сына Божія, именно потому, что всякое растеніе, которое насадилъ не Отецъ Небесный, искоренится (Мѡ. 15, 13).

Частіе же ту же мысль, что царство Божье есть область божественной благодати, раскрываетъ Иисусъ Христосъ, когда учитъ, что оно пришло вмѣстѣ съ Нимъ въ міръ ¹⁾. Уже Іоаннъ Креститель, проповѣдуя на берегахъ Іордана огласилъ міръ

¹⁾ Мы не касаемся здѣсь идей Ветхаго Завѣта о царствѣ Божіемъ, ибо имѣемъ въ виду показать только, чѣмъ должно быть это царство по ученію Христа. См. рѣчь проф. Богословскаго: идея царства Божія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Казань, 1887.

радостно вѣстью, что приблизилось царство небесное (Мѡ. 3, 2), разумѣя пришествіе въ міръ обѣтованнаго Мессію, Который будетъ крестить народъ Духомъ святымъ и огнемъ. Не иначе начинается свою проповѣдь и Христось. Приблизилось царство Божіе (Марк. 1, 15), говоритъ Онъ и тотчасъ же совершаетъ многообразныя чудеса въ доказательство того, что дѣйствительно наступило время благодати. Но вскорѣ Ему представился случай высказаться со всею опредѣленностію, что Онъ понимаетъ подъ проповѣдуемымъ Имъ царствомъ. Войдя въ одну субботу въ Назаретскую синагогу, Христось взявъ книгу пророка Исаіи, прочитавъ изъ нея извѣстное пророчество о временахъ Мессіи (61, 1—2) и, начавъ проповѣдь, сказалъ: нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами (Лук. 4, 21). Всѣ были поражены этой рѣчью и съ большою яростью повели Христа на вершину горы, чтобы свергнуть его оттуда. Но что новаго сказалъ Христось, что такъ возмутило народъ? Конечно не то, что Онъ, какъ пророкъ, касается мессіанскаго времени, а то, что исполненіе пророчества относитъ къ собственному лицу. Христось говоритъ не какъ Исаія или Іоаннъ Креститель о будущемъ царствѣ Мессіи, что составляло предметъ чаяній каждаго іудея, а какъ настоящій Мессія, Котораго они видятъ и слышатъ. Онъ не хочетъ сказать: отсель начинается новое пророчество, а прямо говоритъ: нынѣ лѣто Господне благопріятное, нынѣ время царствія Божія; вотъ я—тотъ обѣщанный Мессія, о которомъ такъ много проповѣдывали пророки; вотъ царство Божье открыто для всѣхъ въ моихъ словахъ, и вы ихъ слышите. Другой разъ на вопросъ учениковъ, посланныхъ Іоанномъ Крестителемъ спросить Христа: Онъ ли тотъ, который долженъ прійти?—Христось коротко отвѣчалъ: пойдите, скажите Іоанну, что слышите и видите, и при этомъ указавъ на рядъ сотворенныхъ Имъ чудесъ (Мѡ. 11, 3—5; ср. 10, 7—8; Лук. 7, 19—22). А евангелистъ Маркъ, чтобы и на минуту нельзя было колебаться относительно особеннаго характера царства Божія, даже свое евангеліе начинаетъ съ разсказа о чудесахъ, сопровождавшихъ проповѣдь Христа. По словамъ этого евангелиста, Христось еще не далъ ни одной заповѣди, не высказалъ ни одного требованія, а уже совер-

шилъ много исцѣленій и удивилъ всѣхъ своимъ новымъ ученіемъ, жизнью и дѣлами. Проходя по разнымъ мѣстамъ, Онъ, какъ врачъ, всюду расточаетъ свою чудодѣйственную силу, и только когда слава о Немъ прошла повсемѣстно и къ Нему стали съ вѣрою стекаться народъ, тогда только Христосъ, по Марку, началъ излагать и положительныя требованія отъ своихъ послѣдователей. Благодаря такому расположенію повѣствованій совершенно очевидно, чѣмъ было царство Божіе для св. Марка, и можно только удивляться, какъ нѣкоторые (Мейеръ) находятъ возможнымъ утверждать, будто Ев. Марка начинается съ проповѣди о перемѣнѣ одного нравственнаго настроенія. Но если Христосъ явился какъ женихъ (2, 19—22) и врачъ, отпускающій грѣхи (2,5); Если Онъ Самъ Себя называетъ основателемъ царства Божія и главнымъ признакомъ его считаетъ многоразличныя чудеса, совершенныя Имъ въ разное время, то, значить, и царство Его есть по-преимуществу царство вѣры или божественной милости и благодати. Какъ во дни пророка Иліи, когда наступила повсюду большая засуха и голодъ, была чрезъ пророка чудесно спасена одна Сарептская вдова; какъ Нееманъ Сирійскій очистился отъ проказы по слову Елисея: такъ и царство Божіе пришло въ силу и чудесахъ, чтобы спасти погибающихъ (Лук. 4, 25—27; ср. Марк. 2, 17). Если я, сказалъ однажды Христосъ фарисеямъ, Духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то царство Божіе достигло до васъ (Мѡ. 12, 28).

Естественно, что царство небесное, будучи царствомъ Христа, должно отличаться не только по своей природѣ отъ всякаго общества, образуемаго людьми, но и имѣть свои собственные законы и природу. Внутреннюю природу этого царства Христосъ изображаетъ въ нагорной проповѣди, этой magna charta божественнаго царства: Блаженны нищіе духомъ, такъ начинается Онъ свою рѣчь, ибо ихъ есть царство небесное (Мѡ. 5, 3). Такъ какъ Христосъ пришелъ взискать и спасти погибшихъ (Лук. 19, 10) и сила Его царства проявилась въ исцѣленіи душевныхъ и тѣлесныхъ недуговъ, то и принадлежать оно должно нищимъ, плачущимъ и алчущимъ правды. Но кто эти нищіе, для которыхъ предназначено царство не-

бесное? Это — не нищіе, лишенные благъ земныхъ, не нищіе міра сего, но нищіе духомъ, разумніемъ истины. Они чувствуютъ недостатокъ не въ хлѣбѣ или одеждѣ, но въ словѣ Бога, безъ котораго не будетъ живъ человѣкъ. Они знаютъ, что есть сокровища болѣе цѣнныя, чѣмъ блага земныя; сокровища вѣчныя и нетлѣнныя, какихъ ни ржавчина не портитъ, ни воры не крадутъ, и ищутъ только такихъ сокровищъ. Они стремятся къ духовнымъ благамъ, которыя даетъ вѣра и преданность волѣ Божьей, и всю свою надежду возлагаютъ на Бога. Для нихъ слово евангелія — хлѣбъ небесный; а предметъ заботы не тѣло, а душа. Сердце ихъ тяготѣетъ къ Богу и не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не находитъ Его. Это — люди, глубоко чувствующіе собственные недостатки и слабость своихъ силъ для достиженія требуемаго совершенства, вслѣдствіе чего они первыми вступаютъ въ царство Божіе, гдѣ съ избыткомъ подается божественная помощь, укрѣпляющая нашъ духъ, и гдѣ мы духовно обогащаемся. Блаженны и плачущіе, ибо они утѣшатся (ст. 4). Сыны царствія Божія имѣютъ то преимущество предъ сынами вѣка сего, что они, не смотря на всякія скорби и нужды, должны утѣшиться. Христосъ, чаяніе Израиля (Лук. 2, 25), уже пришелъ, и кто повѣритъ въ Него и послѣдуетъ за Нимъ, того Онъ успокоитъ, если не здѣсь, на землѣ, то тамъ, на небесахъ, въ обителяхъ Отца своего; и въ этой вѣрѣ находятъ покой душамъ своимъ всѣ труждающіеся и обремененные (Мѡ. 12, 28—29). Блаженны кроткіе, ибо они наслѣдуютъ землю (ст. 5, ср. 36 пс.), кроткіе, уповающіе на Господа и благословляющіе Его. Въ царствѣ Бога совершенно иной порядокъ, чѣмъ въ царствѣ людей. Пусть грѣшники домогаются славы, чести, богатства; пусть они преслѣдуютъ праведныхъ, но Господь посмѣется имъ, когда прійдетъ день Его. Я, свидѣтельствуетъ Давидъ, былъ юношею и вотъ теперь уже состарѣлся, и никогда не видѣлъ, чтобы праведникъ былъ оставленъ Богомъ (ст. 25). Такъ и Христосъ говоритъ, что кроткіе, надѣющіеся на Бога и возлагающіе на Него свою печаль, будутъ возвеличены Богомъ и сдѣлаются наслѣдниками земли. Ихъ укрѣплять и за нихъ свидѣтствовать будетъ Самъ Духъ Божій, и хотя они малы по числу и, какъ овцы,

среди волковъ, постоянно подвергаются опасности погибнуть, но имъ Отець небесный благоволилъ дать царство (Лук. 12, 32). Онъ имъ поможетъ, избавитъ и спасетъ ихъ отъ грѣшниковъ за то, что уповали на Него. Потому-же блаженны алчущіе и жаждущіе правды, ибо они насытятся (ст. 6). Если сыны царствія Божія всю силу и помощь имѣютъ отъ Бога, то въ Богѣ же они найдутъ искомую правду. Христосъ пришелъ не праведниковъ призывать, но грѣшниковъ къ покаянію (Мѡ. 9, 13); слѣдовательно и къ царствію Его принадлежатъ не тѣ, которые считаютъ себя праведными, но тѣ, которые при видимой праведности ищутъ еще божественной правды (ср. Мѡ. 16, 23). Что праведно предъ людьми, то мерзость предъ Богомъ (Лук. 16, 15); такъ что только въ царствѣ Божіемъ живетъ истинная праведность и только находящіеся въ немъ истинно праведны предъ Богомъ. Правда эта — евангеліе царствія, которое проповѣдуется во всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ (Мѡ. 24, 14); правда учениковъ Христовыхъ, исполняющихъ волю Отца Небеснаго; правда дѣтей и умалившихся, какъ дѣти (18, 3). Но хотя царство Божіе есть царство вѣры и благодати, но оно также есть царство дѣятельной и живой любви; поэтому блаженны всѣ милостивые, чистые сердцемъ, миротворцы и всѣ гонимые за правду (ст. 7—12). Конечно царство Божіе уже пришло, но не сразу оно обниметъ весь міръ, гдѣ есть много порока и соблазна. Значитъ, чтобы устоять въ царствѣ Божіемъ, кромѣ вѣры, нужно еще сохранить нравственную чистоту и быть готовымъ къ преслѣдованіямъ со стороны міра. Какъ въ древности гнали пророковъ, возвѣщавшихъ истину, такъ и теперь будутъ гнать праведныхъ дѣтей Божіихъ. Однако эта вражда міра не можетъ поколебать чистой вѣры и сдѣлать несчастными призванныхъ къ царствію Божію, такъ какъ ихъ ожидаетъ величайшая награда на небѣ, когда Иисусъ Христосъ сядетъ на престолѣ славы Своея.

Итакъ, если царство Божіе, по своей природѣ, есть верховное благо, то всѣ должны стремиться къ достиженію его. Отсюда главное требованіе Христа: ищите прежде царства Божія и правды его, и все приложится вамъ (Мѡ. 6, 33) ¹⁾. Для

¹⁾ Ричъ (ор. cit. II В. 273 в.) читаетъ, вмѣсто „правда Его“, „правда Бога“ и доказываетъ, что первое чтеніе ошибочно, такъ что въ данномъ текстѣ илеть

сыновъ царства Божія нѣтъ нужды заботиться о томъ, что они будутъ ѣсть, пить, или во что будутъ одѣваться, ибо вся ихъ судьба въ волѣ Отца Небеснаго, Который знаетъ, что и кому нужно. Ихъ Богъ—Отецъ, готовый дать блага просящимъ у Него. Какъ среди людей нѣтъ отца, который бы подалъ Сыну камень, когда тотъ проситъ хлѣба, такъ и Отецъ Небесный открываетъ для всѣхъ свои блага. Просите, и дастся вамъ, ищите и обряцете, толчите, и отверзнутъ вамъ (7, 7). И если Богъ питаетъ и заботится о птицахъ небесныхъ; если Онъ возвращаетъ и украшаетъ полевые травы и цвѣты, то тѣмъ болѣе онъ заботится о людяхъ, такъ что и волосъ одинъ не можетъ упасть съ головы безъ воли Отца Небеснаго (Мѡ. 10, 30; Лук. 12, 7). Богъ одинаково распространяетъ между всѣми свои блага и никого не лишаетъ своей милости. Его солнце освѣщаетъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ; Его дождь падаетъ какъ на праведныхъ, такъ и на неправедныхъ. Царство Божіе подобно громадному дому, во главѣ котораго стоитъ Отецъ Небесный, заботящійся о людяхъ, какъ своихъ дѣтяхъ. Понятно, что и отношенія между Богомъ и людьми должно представлять на подобіе отношеній между дѣтьми и родителями. Какъ дѣти не имѣютъ ничего собственнаго и всѣмъ, даже жизнью обязаны родителямъ, такъ и сыны царствія Божія все имѣютъ отъ Бога. Какъ дѣти, не смотря на то, что первоначально не совершили никакихъ заслугъ, за что бы ихъ любили родители, все-же составляютъ предметъ попеченія для послѣднихъ; такъ и люди первоначально являются предметомъ божественной любви только потому, что они люди, дѣти Отца Небеснаго. Ихъ сы-

будто бы рѣчь не о правдѣ царствія Божія, а о правдѣ Божіей вообще. Неправильность такого объясненія видна изъ того, что въ предъидущемъ стихѣ ясно говорится, какую правду здѣсь нужно разумѣть. Если тамъ Христосъ говорить, что Отецъ вашъ Небесный знаетъ, что вы имѣете нужду въ пищѣ, питьѣ и одеждѣ, то разумѣется, и тутъ царство Божіе и правда Его есть правда Отца Небеснаго, о Которомъ свидѣтельствуетъ Христосъ. Такимъ образомъ по естественной связи рѣчи нельзя понимать этихъ словъ Христа въ общемъ нравственномъ смыслѣ о правдѣ Божіей, а о религиозномъ, въ какомъ Христосъ постоянно употребляетъ названіе Бога Отцемъ Небеснымъ и требуетъ вѣры въ Него. Кстати сказать, что прибавки „Бога“ при словѣ „правда“ нѣтъ ни въ Синайскомъ, ни Ватиканскомъ кодексахъ. См. Beweis d. Glaubens, 1886 XII, s. 449.

новство—достаточное основаніе, почему они дѣлаются наследниками царствія Божія. Поэтому и ихъ молитва должна быть просительною, возлагающею всѣ надежды на Бога. А такъ какъ нѣтъ предмета выше и лучше царства Божія, то и нужно постоянно просить Бога о наступленіи этого царства: да придетъ царствіе Твое (Мѡ. 6, 10). Кантъ, приводя тѣже слова, также считаетъ ихъ обязательною молитвою для всѣхъ, но понимаетъ ихъ въ общемъ этическомъ значеніи, какъ заповѣдь молиться о наступленіи моральнаго царства. Но не трудно убѣдиться, какое царство разумѣтъ въ своей молитвѣ Христосъ. Если молитва Господня начинается словами: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ, то безъ сомнѣнія Христосъ научаетъ не просто молиться о наступленіи царства Божія, но именно о наступленіи и вѣчномъ осуществленіи воли Отца Небеснаго, открытой въ Сынѣ. Въ томъ и различіе молитвы Господней отъ молитвы учениковъ Іоанна Крестителя (Лук. 11, 1), что І. Христосъ, самъ будучи Сыномъ Божиимъ, поставилъ людей въ отношеніе дѣтей къ Богу и далъ имъ право называть Его этимъ именемъ. Посему и молиться они должны Отцу Небесному и просить Его, чтобы Его воля такъ же исполнялась на землѣ, какъ она исполняется ангелами на небѣ (Мѡ. 6, 10). Воля же эта есть воля открытая во Христѣ, основавшаго царство для спасенія всего міра (Мѡ. 20, 21; Марк. 11, 37).

Отъ прошенія объ исполненіи Богомъ своей воли въ мірѣ вторая половина молитвы Господней обращается къ человѣку съ его ежедневными нуждами и потребностями. По елику человѣкъ не можетъ существовать безъ хлѣба насущнаго, а въ царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста для житейскихъ заботъ, то вѣрующіе должны возложить на Бога и заботу о пропитаніи. Но чтобы мысль объ удовлетвореніи жизненныхъ потребностей не отвлекала вниманіе дѣтей Божіихъ отъ стремленія къ освященію въ Богѣ, какъ главнаго дѣла, то Христосъ заповѣдуетъ просить о хлѣбѣ только на одинъ день, ибо ежедневно мы можемъ съ благодарностью получить тотъ же даръ Божій. (Мѡ. 6, 34). Не менѣе нуждаемся мы и въ оставленіи грѣховъ; отсюда—новое прошеніе: и остави намъ долги наша. Какъ бы человѣкъ ни былъ добродѣтеленъ, сколько бы онъ

ни заботился о собственной святости, но онъ никогда не можетъ быть чистъ предъ Богомъ и Его праведнымъ судомъ. Если же царство Божье есть царство святыхъ, то мы можемъ войти туда не иначе, какъ сдѣлавшись оправданными. Богъ есть не только раздаятель благъ, но и верховный судья и освяtitель. Само собою разумѣется, что это освященіе есть дѣло божественной милости и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть требуемо по праву. Подобно тому, какъ мы по доброй волѣ прощаемъ своихъ должниковъ, такъ и Богъ, побуждаемый любовью, прощаетъ и не взыскиваетъ съ насъ грѣховъ нашихъ. Въ царствѣ Бога правда и милость Божья встрѣчаются, такъ что милость уравниваетъ правду, и правда покрывается милостью. Однако, хотя Богъ прощаетъ грѣшника, для насъ существуетъ постоянно опасность новаго грѣха и преступленія, и мы постоянно грѣшимъ. Одинъ только Богъ, по своему всемогуществу, можетъ устранить эти поводы ко грѣху. Поэтому вѣрующіе, предаваясь всецѣло волѣ Бога, въ Богѣ же находятъ и единственную защиту противъ зла (Мѣ. 6, 13). Они надѣются не на себя и свои силы, но на помощь Бога, для котораго все возможно (19, 26).

Такъ основано царство Божье, какъ дѣло божественной милости и благодати. Будучи предметомъ вѣры и Христова благовѣстія, оно открыто для всѣхъ, кто вѣритъ въ Иисуса Христа, Сына Божія, и пославшаго Его Отца Небеснаго.

Но, такъ какъ это царство не для однихъ безплотныхъ духовъ, но и для спасенія людей, то оно, кромѣ вѣры, нуждается въ положительномъ законодательствѣ, обязательномъ для исполненія вѣрующихъ. Одна вѣра безъ дѣлъ мертва. Истинная вѣра необходимо обнаруживается въ соответствующихъ добрыхъ дѣлахъ. Какъ всякое доброе дерево приноситъ добрые плоды и, наоборотъ, всякое худое дерево приноситъ и худые плоды (Мѣ. 7, 17): такъ и живая, искренняя вѣра проявляется въ дѣланіи добра и нравственной чистотѣ. По плодамъ можно узнать, кто вѣруетъ искренно или лицемерно (ст. 20). Если развращенное сердце служить источникомъ всѣхъ злыхъ помысловъ, убійства, прелюбодѣянія, кражи и иныхъ преступленій, то, напротивъ, сердце, растворенное печалью по Богѣ, есть

источникъ всѣхъ добродѣтелей (ср. 15, 19). У вѣрующаго, по слову писанія, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой (Іоан. 7, 38); такъ что въ этомъ смыслѣ добродѣтель не отдѣлима отъ вѣры и составляетъ ея плодъ. Конечно, въ царствѣ Божіемъ эта добродѣтель не можетъ противорѣчить волѣ Божіей или имѣть, кромѣ откровенія Бога, другой источникъ происхожденія. На то и образовано царство Божіе, чтобы во всемъ была воля Божія и былъ Богъ всяческая и во всѣхъ; на то и откровеніе Сына, чтобы люди знали Отца Небеснаго и творили угодное Ему. Царство Христово нудится, и нудится чрезъ добрыя дѣла по вѣрѣ.

Какъ ни очевидна потребность въ царствѣ Божіемъ вѣры и чистой нравственности и какъ бы мы ни настаивали на необходимости вѣры, но можетъ показаться, что самъ Христосъ умаляетъ значеніе вѣры, когда говоритъ о высокой обязательности закона. Въ самомъ дѣлѣ, какъ смотрѣть на тѣ евангельскія мѣста, на основаніи которыхъ Кантъ и Ричль доказываютъ свою мысль о моральной природѣ божественнаго царства? Не есть ли, по крайней мѣрѣ, христіанство, проповѣдующее вѣру и чистую нравственность, какъ думаетъ Ричль, эллипсисъ съ двумя фокусами и безъ объединяющаго центра? Правда, что Христосъ требовалъ вѣры, но Онъ же сказалъ, что ни одна іота и ни одна черта не пройдетъ изъ закона, пока не исполнится все, и называлъ великимъ въ царствѣ Небесномъ того, кто не нарушитъ ни одной изъ заповѣдей малѣйшихъ (Мѡ. 5, 18—19). Повидимому дѣйствительно происходить несоединимое раздѣленіе принциповъ христіанства, и, можетъ быть, правъ Кантъ, выдѣляя изъ ученія Христа нравственныя заповѣди, какъ *conditio sine qua non* царствіе Небесное. Но дѣло въ томъ, какъ понимать эти слова Христа и и какія заповѣди здѣсь разумѣть. Обращая вниманіе на порядокъ расположенія отдѣльныхъ выраженій въ нагорной проповѣди, нельзя не замѣтить, что она начинается не съ изложенія нравственныхъ требованій, а съ описанія внутренней природы царства Божія съ его благодатными дарами. И только послѣ того, когда Христосъ назвалъ своихъ вѣрующихъ слугами земли, свѣтомъ міра, городомъ, стоящимъ на верху горы, зажженною свѣчкою, и указалъ имъ побужденіе къ

дѣланію добра въ славѣ Отца Небеснаго (ст. 13—16); только послѣ того Христосъ возвышаетъ свой голосъ и изрекаетъ предъ этими сынами царствія высочайшія нравственныя требованія, прибавляя, что ни одно изъ нихъ не можетъ остаться не исполненнымъ (ст. 18). Подобно тому, какъ Онъ Самъ пришелъ исполнить законъ и пророки, такъ и членами Его царства, получившими уже чрезъ Него возможность совершенства (4, 17—25), должна быть исполнена безъ остатка Его воля. Но Онъ пришелъ не какъ пророкъ или учитель; Онъ—Тотъ, Которому должно было прійти (11, 3 ср. Лук. 7, 20) во исполненіе писанія (Лук. 4, 21; 3, 6 ср. Мѡ. 1, 23; 2, 6, 15, 23; 11, 10; 12, 18, 21; Марк. 7, 6—7); Тотъ, Котораго желали видѣть и слышать многіе пророки, но не видѣли и не слышали (Мѡ. 13, 17). Потому и законъ Его несравненно совершеннѣе; онъ—заповѣдь новая (Іоан. 13, 34), полное откровеніе Божіе. Не вливаютъ новаго вина въ мѣха ветхіе и не приставляютъ новой заплаты къ старой одеждѣ (9, 16—17); такъ и Христосъ сначала дѣлаетъ своихъ слушателей участниками своего царства, а затѣмъ ставитъ для нихъ новый идеалъ. Онъ знаетъ, что не подъ силу естественному, ветхому человѣку то, чего Онъ требуетъ; но Онъ говоритъ какъ Богъ, господинъ субботы (12, 8), для Котораго все возможно и вѣра въ Котораго творитъ чудеса (17, 20). Онъ не—Іона, Соломонъ или Моисей; но Онъ больше того, другого и третьяго (12, 41—42): Онъ—Тотъ, Кто въ правѣ измѣнить и законъ Моисея (19, 9). Законъ и пророки до Іоанна; съ сего же времени царствіе Божіе благовѣствуется (Лук. 16, 16 ср. Мѡ. 11, 13). Онъ не такой законодатель, какимъ былъ Моисей. Моисей говорилъ отъ лица Бога; Христосъ же имѣетъ власть сказать: а Я говорю вамъ (5, 22, 28 и дал.) законъ Моисея для ветхаго человѣка; законъ Христовъ для новаго, гдѣ меньшій въ царствіи Небесномъ больше Іоанна Крестителя (11, 11). Законъ и слова Христа—одно и то же; Его творческое „буди“ какъ источникъ и начало закона, такъ и сила для исполненія его. Понятно, что изъ этого закона, пока существуетъ міръ, не можетъ przejти ни одна іота; ибо это одна воля Божія, воля, чтобы было царствіе Небесное и чтобы люди входили въ него. Небо и земля

прейдутъ, говорить о своемъ законѣ Господь, но слова мои не прейдутъ (24, 35 ср. Марк. 13, 31, Лук. 16, 17; 21, 33). Но уже положено начало ихъ исполненія; пророкъ и законы окончились; вѣрующіе стали солью земли и свѣтомъ міра, по-сему и праведность ихъ должна превзойти праведность книжниковъ и фарисеевъ (5, 20). А для этого они должны не только не гнѣваться, но не имѣть и въ помыслахъ гнѣва, не клясться, любить враговъ своихъ и т. п. (21—47 ст.). И кто научить и исполнить все это, тотъ великимъ наречется въ царствіи Небесномъ, ибо вѣрный въ маломъ и во многомъ вѣренъ; а невѣрный въ маломъ невѣренъ и во многомъ (Лук. 16, 10). Однако не всѣмъ дано разумѣніе тайны царствія Божія; поэтому имѣйте въ себѣ соль, ибо если соль не солонна будетъ, то чѣмъ вы ее поправите (Марк. 9, 50 ср. Лук. 14, 34). Истинно говорю вамъ: кто умалится какъ дитя, тотъ и больше въ царствіи Небесномъ. (Мѡ. 18, 4; Марк. 10, 15; Лук. 9, 47—48; 18, 17). Вотъ начало и конецъ Христова законодательства: начало—вы соль земли; конецъ—Моя воля или воля Отца Небеснаго. 17 разъ на протяженіи нагорной проповѣди Христосъ упоминаетъ имя Отца Небеснаго съ цѣлью яснѣе запечатлѣть въ памяти слушателей, что все въ царствѣ Божіемъ совершается ради Бога. Говоритъ ли Онъ о любви ко врагамъ и дѣланіи добра (5, 16, 45), о милостынѣ (6, 1, 4), молитвѣ (ст. 8—9), постѣ и прощеніи долга другимъ (ст. 14—18)—всюду у Него на первомъ планѣ воля и слава Отца Небеснаго. А заканчивая проповѣдь и дѣлая изъ нея общее наставленіе, Онъ произноситъ: не всякій, говорящій Мнѣ: Господи, Господи, войдетъ въ царство Небесное, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго (7, 21) ¹⁾. Тѣмъ же, которые тру-

¹⁾ Кантъ этотъ стихъ читаетъ такъ: не тѣ, которые говорятъ: Господи, Господи, но тѣ, которые исполняютъ волю Бога (войдутъ въ царство небесное) и отсюда заключаетъ, что и по ученію Христа одинъ добрый образъ жизни угоденъ предъ Богомъ. (Die Religion... 109—100 s). Едвали нужно прибавлять, что такое измѣненіе евангельскаго текста не добросовѣстно и что такимъ путемъ можно доказать все, что угодно. Ричъ же, чтобы придать этому тексту безусловный моральный смыслъ, рассматриваетъ его безъ связи съ остальнымъ содержаніемъ какъ нагорной проповѣди, такъ и цѣлаго евангелія. Точно также онъ толкуетъ и слова св. Марка 3 гл. 35 ст. (ор. cit. III В. 11 s.). Приемъ—совсѣмъ непригодный и недостойный научной критикѣ!

дятся не ради этого имени, Онъ объявляетъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе (23 ст.)

Таковы заповѣди Христа и побужденія къ исполненію ихъ. Очевидно, что это совершенство есть совершенство отъ вѣры и состоитъ въ употребленіи Богу и дѣланіи добра не столько изъ уваженія къ повелѣвающему голосу закона, сколько ради славы и любви къ Богу. Оно не похоже на формальную справедливость книжниковъ и фарисеевъ, которые дѣлаютъ добро ради закона и почтенія со стороны людей, въ чемъ обличалъ ихъ Христось (24, 35; Марк. 13, 31; Лук. 16, 17; 21, 33); это совершенство дѣтей Божіихъ, свойственное имъ такъ же, какъ свѣту свойственно свѣтить и соли солить. Это—справедливость, требуемая Богомъ и исходящая изъ сердца, согрѣтаго вѣрою въ Бога; это—растение, выросшее изъ сѣмени, посѣяннаго Христомъ, и не возрастающее на другой почвѣ (Мѡ. 16, 24 и д.), между тѣмъ какъ законъ и законники и сами не входятъ въ царство небесное, и входящимъ препятствуютъ (Лук. 11, 52). Когда одинъ книжникъ на отвѣтъ Христа, что первая и самая главная заповѣдь есть любовь къ Богу отъ всего сердца, а вторая—любовь къ ближнему, какъ самому себѣ, сказалъ: истину говоришь ты, учитель, то Христось прибавилъ: недалеко ты отъ Царствія Божія (Марк. 14, 28—34). Чего же, спрашивается, не доставало этому книжнику, чтобы войти въ это царство? Безъ сомнѣнія, вѣры во Христа, отчего и самая добродѣтель его оказалась ниже праведности, нужной для царствія Божія. Но такова вообще праведность и совершенство естественнаго человѣка: прійдутъ скорби, и онъ тотчасъ соблазнится. Трудъ его похожъ на работу того, кто строить домъ безъ фундамента: пойдетъ дождь, сдѣлается наводненіе, и домъ этотъ развалится, ничего не оставивши послѣ себя (Мѡ. 7, 24—27; Лук. 6, 43). По этой причинѣ хотя Христось и любилъ того богатаго юношу, который отъ юности сохранилъ всѣ заповѣди, но прибавилъ: слѣдуй за Мною: тогда будешь имѣть сокровище на небесахъ (Марк. 10, 16—21). А когда однажды Христу сказали, что Его ищутъ Мать Его и братья, то Онъ, посмотрѣвши на сидящихъ вокругъ Себя, отвѣчалъ: вотъ Матерь Моя и братья Мои, ибо всякій, исполняющій

волю Отца Моего Небеснаго, есть братъ Мой и Матерь Моя (Мѡ. 12, 50; Марк. 3, 34—35). И такъ, по ученію Христа, хотя добродѣтель и ведетъ въ царство Божіе, но не даетъ безъ вѣры права на вступленіе въ него. Путь добродѣтели—путь законниковъ, путь ветхаго, не обновленнаго человѣка; путь широкій и тернистый, на которомъ бываютъ частыя паденія и вырастаетъ самомнѣніе. Путь же къ царствію Божію болѣе легкій и простой. Это путь дѣтей и всѣхъ уподобившихся дѣтямъ; путь вѣры, принимающей безъ колебанія каждое слово Христа и исполняющей его (Марк. 10, 14—15; Мѡ. 10, 39—40). Короче: чтобы войти въ царство Божіе, нужно стать Сыномъ Божіимъ и поступать такъ, какъ причисляется сыну: слѣдовать не своей волѣ, но волѣ Отца. Въ царствѣ Бога совершенно иные законы: возвышающійся умалится, а умалившійся возвысится; первые будутъ послѣдними, и послѣдніе первыми (Мѡ. 19, 30; 20, 26—27; Марк. 9, 35; 10, 31. 44; Лук. 9, 48; 14, 11; 18, 14; 22, 26).

Возвращаясь назадъ къ Канту, легко теперь видѣть, насколько его понятіе о царствѣ Божіемъ отличается отъ понятія о немъ Христа.

А. Кириловичъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пісте: вообрен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1898 года.
Временно-исправл. должность цензора,
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО НА 1-е АВГУСТА.

*„Многи скорби праведнымъ, и отъ
всѣхъ ихъ избавитъ я Господь“.*
(Псал. 33, 20 ст.).

Древніе христіане отличались твердою вѣрою въ Промыслъ Божій. Они были убѣждены, что вся жизнь человѣка, отъ его рожденія и до смерти, со всѣми счастливыми и несчастными обстоятельствами, зависитъ всецѣло отъ Бога. Посему, случалось ли какое либо бѣдствіе, угрожала ли какая либо опасность отъ враговъ, предпринималось ли какое либо важное дѣло,—во всѣхъ этихъ случаяхъ они прежде всего обращались съ усердною молитвою къ Богу, прося Его заступленія и помощи. И Господь слышалъ ихъ молитвы и являлъ имъ Свою Божественную помощь нерѣдко сверхъестественнымъ, чудеснымъ образомъ. Памятникомъ такого молитвеннаго обращенія древнихъ христіанъ къ Богу въ затруднительныхъ случаяхъ жизни служитъ настоящій праздникъ „Происхожденіе древъ честнаго и животворящаго Креста Господня“.

Праздникъ сей получилъ свое начало въ Греціи. Въ столичномъ городѣ Греческой имперіи—въ Константинополѣ часто распространялись заразительныя болѣзни, особенно много больныхъ бывало въ Августѣ мѣсяцѣ. Жители, желая предохранить себя отъ губительной заразы, обращались всегда съ молитвою къ Богу. Съ наступленіемъ перваго числа Августа, когда особенно усиливалась зараза, они выносили Животворящій Крестъ Господень изъ царскихъ палатъ въ соборную церковь Св. Софій

и здѣсь освящали воду. Послѣ сего водосвятія они ежедневно въ продолженіи двухъ недѣль, до праздника Успенія Божіей Матери, ходили съ Животворящимъ Крестомъ по улицамъ и площадямъ города и возносили общественныя моленія, а потомъ относили его опять въ царскій дворецъ. Это благочестивое обыкновеніе и послужило основаніемъ для церковнаго праздника въ нынѣшній день. Отъ того и праздникъ сей называется Происхожденіе (т. е. исхожденіе, выносъ) честнаго и животворящаго Креста Господня.

Настоящій праздникъ сдѣлался особенно важнымъ съ 12-го вѣка, когда съ нимъ стали соединять воспоминаніе побѣдъ, одновременно одержанныхъ греческимъ императоромъ Мануиломъ надъ персами и русскимъ княземъ Андреемъ Боголюбскимъ надъ казанскими татарами. Какъ греческій императоръ, такъ и русскій князь, идя на войну со врагами Креста Господня, надѣялись не на себя и свои силы, не на знаніе и опытность полководцевъ, не на мужество воиновъ, а прежде всего и болѣе всего на помощь Божію. Они имѣли въ своихъ войскахъ Животворящій Крестъ и иконы Спасителя и Божіей Матери, и усердно молились со всѣмъ народомъ о милости Божіей и дарованіи побѣды. Господь услышалъ ихъ молитву и явилъ имъ особенное знаменіе своего благоволенія: отъ Креста Христова и святыхъ иконъ, взятыхъ въ полки, во время молебствія исходили свѣтлые лучи и покрывали своимъ свѣтомъ христіанскія ополченія. Такого видѣнія удостоились какъ князь Андрей Боголюбскій и русское войско въ Россіи, такъ и греческій императоръ Мануиль со своимъ войскомъ въ Греціи. Воодушевленные столь чудеснымъ знаменіемъ греческія и русскія войска мужественно напали на невѣрныхъ и одержали надъ ними побѣды. Такъ Господь услышалъ молитвы вѣрныхъ своихъ и явилъ имъ Свою Божественную помощь.

Благочестивые слушатели! Изъ исторіи установленія нынѣшняго праздника видно, какъ высоко почитали древніе христіане Крестъ Господень и какъ усердно прибѣгали къ Распятому на немъ Господу съ молитвами о помощи въ трудные дни своей жизни. Какой это поучительный примѣръ для нашего назиданія! Будемъ и мы, подобно имъ, какъ можно чаще и усерднѣе

призывать на помощь Распятаго на крестѣ Спасителя нашего. Особенно же будемъ призывать Его, когда скорбь тяготитъ сердце, когда бѣды и непріятности, какъ воды, нападаютъ на нашу душу. Кто не испыталъ подобнаго состоянія? Кто можетъ считать себя безопаснымъ и свободнымъ отъ напастей житейскихъ? Тяжело тогда бываетъ на душѣ. Умъ въ смущеніи, сердце полно унынія, безнадежія, не радуется болѣе свѣтъ Божій, самая жизнь обращается въ бремя, нѣтъ охоты ни къ какой дѣятельности;—все это приходится испытывать многимъ страждущимъ отъ разныхъ бѣдъ, скорбей и непріятностей житейскихъ. Тогда особенно нужно утѣшеніе, подкрѣпленіе, ободреніе; а это все вѣрующіе всегда могутъ найти въ Распятомъ на крестѣ Сынѣ Божіимъ. Разнообразны бываютъ житейскія нужды, скорби, непріятности; но нѣтъ такого горя на свѣтѣ, котораго не могъ бы облегчить Господь; нѣтъ такой нужды, въ которой бы не могъ Онъ помочь.

Станьте у Креста Христова, напр., вы—страждующіе невинно, обижаемые несправедливо. Много зла люди сдѣлали вамъ. Но могутъ ли злые люди сдѣлать зла человѣку больше, чѣмъ сдѣлано Распятому на крестѣ Господу? И Онъ все это терпитъ съ молитвою за враговъ. Какъ же не потерпѣть мало и вамъ, потерпѣть съ Нимъ, ради Его? Будьте увѣрены, что какъ Онъ со Креста пошелъ въ рай къ славѣ, такъ и васъ—невинно страждущихъ съ Нимъ—приведетъ туда-же. Такъ людямъ обиженнымъ и обижаемымъ чаще и чаще нужно обращаться къ Распятому на Крестѣ. Здѣсь они получаютъ отраду своему сердцу и крѣпость къ перенесенію оскорбленій, и научатся великой добродѣтели—любить своихъ враговъ и молиться за нихъ.

Вы, которые часто подвергаетесь болѣзнямъ, припадайте чаще ко Кресту Христову съ молитвами. На немъ претерпѣлъ величайшія страданія Сынь Божій. Будучи Святѣйшимъ и Безгрѣшнымъ, Онъ страдалъ за весь родъ человѣческій, за благо и спасеніе людей,—страдалъ безъ ропота, не испуская ни одного вздоха и стона. Эти страданія Сына Божія на крестѣ да будутъ служить для васъ утѣшеніемъ и да побуждаютъ они васъ переносить съ благодушіемъ и преданностію волѣ Отца Небес-

наго всякія болѣзни, посылаемыя намъ за грѣхи наши для нашей душевной пользы и спасенія.

Обращайтесь ко Кресту Господню и вы—обремененные нуждами и заботами житейскими, трудящіеся много, но не выдающіе добрыхъ плодовъ отъ трудовъ своихъ. Доколѣ вы будете надѣяться на однѣ только свои силы? Станемъ у Креста Господня и возложимъ все упованіе на Господа, ради насъ страдавшаго на крестѣ; будемъ усиленно молиться Ему и всего добраго ожидать отъ Него, не оставляя трудовъ своихъ до конца жизни своей. Былъ ли хоть одинъ примѣръ, чтобы Онъ оставилъ, забывъ добрыхъ труженниковъ, знающихъ и помнящихъ Его? Будемъ же всегда прибѣгать къ Нему, будемъ просить помощи отъ Него съ полнымъ сознаниемъ своего безсилія,—и Онъ пошлетъ Свое благословеніе на дѣла наши, дастъ силу Свою, и при Его помощи мы можемъ получить то, чего однѣми своими силами никогда не получили бы.

Будемъ, наконецъ, обращаться къ Распятому на Крестѣ Господу и тогда, когда грѣхи тяготятъ нашу душу, когда страсти одолеваютъ её, и мы изнемогаемъ въ борьбѣ съ ними. Грѣшникъ, борющійся со грѣхомъ—все равно, что пловецъ борющійся съ волнами. Волны одна за другою угрожаютъ потопить его; еще немного,—и пловецъ можетъ погибнуть. Такъ бываетъ и съ грѣшникомъ. Борется онъ со своею страстію, съ грѣхомъ овладѣвшимъ имъ, и какъ ни силится высвободиться изъ-подъ власти его, очень часто видитъ себя опять побѣжденнымъ имъ, кается во грѣхъ, а творитъ его. Что тогда дѣлать? Гдѣ взять силу для борьбы со грѣхомъ? Тогда намъ въ особенности нужно припасть ко Кресту Христову. На Крестѣ виситъ Всесильный Побѣдитель грѣха, діавола, смерти, Разрушитель ада. Онъ страдаетъ для того, чтобы загладить грѣхи наши предъ судомъ правды Божіей, примирить насъ съ Богомъ и даровать вѣрующимъ благодать для подкрѣпленія нашихъ немощныхъ силъ въ трудной борьбѣ со грѣхомъ. Вспомнимъ же, грѣшники, объ этихъ высокихъ благахъ, которыя Господь готовъ даровать всякому вѣрующему и молящемуся,—и будемъ возносить о семъ самую горячую мольбу предъ Живоворящимъ Крестомъ Христовымъ. Будемъ припадать чаще

и усердїе, — и Господь содѣлаетъ насъ сильными въ нашей немощи, тогда ослабѣетъ дѣйствіе страстей, противенъ будетъ грѣхъ. Только не будемъ оставлять молитвъ къ Богу и борьбы со страстями своими до конца дней нашихъ, ибо только „до конца претерпѣтый спасается“.

И такъ, подобно древнимъ христіанамъ, свято почитавшимъ Крестъ Господень, будемъ и мы, бл. сл., почитать Животворящій Крестъ и какъ можно чаще возносить предъ нимъ усердныя молитвы къ распятому на немъ Господу. Будемъ обращаться къ Сему Надежному и Всесильному Помощнику нашему во всякой нуждѣ, во всякой скорби душевной и болѣзни, — и Онъ поможетъ намъ, даруетъ намъ всё истинно полезное, управитъ жизнь нашу такъ, какъ угодно Его всесвятой Волѣ и для насъ спасительно. „Возверзи на Господа печаль твою“, говоритъ Слово Божіе, „и Той ты препитаеши, не дастъ во отвѣтъ молвы праведнику“; ибо „очи Господни на праведныя, и уши Его на молитву ихъ“. (Псал. 54, 23 ст. и псал. 33, 16 ст.). Аминь.

Свящ. В. Добровольскій.

ОТНОШЕНІЕ МЕЖДУ ПРАВОМЪ И ПРАВСТВЕННОСТЮ.

Со времени Гегеля и по его примѣру юристы-философы и нѣкоторые моралисты-богословы начали отождествлять право и нравственность, жизнь въ государствѣ и жизнь въ сферѣ специфически нравственной, чрезъ мѣру идеализируя право и государство и усваяя имъ универсальное значеніе. По теоріи Гегеля, развитой въ его философіи права, нравственность всецѣло объемлетъ правомъ, которое онъ называетъ „объективнымъ организмомъ человѣческой свободы“. Общая воля или, какъ называетъ ее Гегель, „объективный духъ“, имѣющая значеніе силы и авторитета по отношенію къ индивидуальной волѣ, дѣйствуетъ не внѣ исторіи, а внутри ея, въ историческомъ развитіи народа, образующаго собою государство. Поэтому на государство съ его историческими учреждениями и законодательствомъ надобно смотрѣть какъ на общую волю, представляющую собою высочайшую силу и высочайшій авторитетъ по отношенію къ индивидууму ¹⁾. Спрашивается: можно-ли отождествлять идею права и идею нравственности? Правда, право и нравственность близко соприкасаются между собою и въ нѣкоторыхъ случаяхъ обнаруживаются въ дѣйствительности очень сходно. Но это не говоритъ о тождествѣ ихъ. Отождествленіе, а равно и смѣшеніе этихъ понятій неминуемо поведетъ за собою вредныя послѣдствія и для нравственности и для права: для нравственности искаженіе и суженіе понятія о нравственности, вслѣдствіе разсмотрѣнія послѣдней съ точки зрѣнія

¹⁾ М. А. Олесницкій. Введеніе въ исторію нравственности и нравственныхъ ученій. Тр. Кіев. Дух. Акад. 1880 г. т. 3 стр. 190—191.

права, а для права—идеализацію и преувеличенное расширение понятія о правѣ, вслѣдствіе сужденія о послѣднемъ съ точки зрѣнія нравственности ¹⁾. Наша задача по возможности отчетливѣе и рѣзче разграничить право и нравственность и точнѣе опредѣлить ихъ взаимное отношеніе.

Въ широкомъ и общемъ смыслѣ слова, смыслѣ идеальномъ, этическомъ, право есть необходимый коррелятъ долга, основывающагося на неизмѣнномъ объективномъ законѣ, которымъ держится нравственный міропорядокъ. Подчиненный нравственному міропорядку, человѣкъ обязанъ въ субъективной дѣятельности своей сообразоваться съ объективными требованіями закона, и такъ какъ ни одинъ моментъ изъ жизни человѣка и вообще члена нравственнаго міра не долженъ выходить изъ подчиненія нравственному закону, то значитъ, нравственный субъектъ долженъ быть нормируемъ объективнымъ закономъ въ отношеніяхъ своихъ ко всѣмъ безъ исключенія объектамъ универсума, ко всѣмъ безъ исключенія видамъ бытія. Отсюда слѣдуетъ, что на сторонѣ объективнаго закона лежитъ право по отношенію къ нравственному субъекту—быть ему (закону) исполненнымъ дѣятельностію послѣдняго. Такимъ образомъ происходитъ, что обязанности и права взаимно переплетаются въ отношеніяхъ между собою выразителей нравственной жизни, которые суть: Богъ, человѣческой индивидуумъ и человѣческое общество и видимая природа; переплетаются потому, что всѣ отношенія между этими выразителями посредствуются законамъ ²⁾. Но мы будемъ говорить о правѣ не въ этомъ смыслѣ, а въ смыслѣ тѣсномъ, социально-политическомъ, слѣдовательно о правѣ, осуществляемомъ въ государствѣ. Это-то право, лежащее въ основѣ политически-гражданскаго общества и въ немъ осуществляемое, и будетъ предметомъ нашего разсмотрѣнія по отношенію его къ нравственности.

Человѣкъ отъ природы надѣленъ множествомъ самыхъ разнообразныхъ потребностей, которыя пробуждаются въ немъ въ извѣстной постепенности, по мѣрѣ его физическаго и нрав-

¹⁾ Ibid. стр. 192.

²⁾ Ibid. стр. 188.

ственнаго роста. Однѣ изъ нихъ коренятся непосредственно въ его тѣлесной природѣ: каковы, напримѣръ, всѣ физиологическія его потребности, другія имѣютъ своимъ источникомъ его духовную природу, таково, напримѣръ, стремленіе къ истинѣ, добру и красотѣ, наконецъ, третьи носятъ смѣшанный характеръ, основываясь одновременно и на физической и на духовной природѣ человѣка. Насколько разнообразны потребности человѣка, настолько-же разнообразны и средства ихъ удовлетворенія. Эти средства человѣкъ находитъ или во внѣшнемъ, окружающемъ его мірѣ, или въ другихъ людяхъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ становится въ прямыя и неизбѣжныя отношенія къ этимъ послѣднимъ. Такъ во первыхъ, для того, чтобы удовлетворять своимъ потребностямъ средствами, доставляемыми внѣшнею природою, онъ на каждомъ шагу встрѣчаетъ нужду въ содѣйствіи и помощи другихъ людей. Это содѣйствіе и помощь тѣмъ необходимѣе ему, чѣмъ сложнѣе его потребности. При содѣйствіи и помощи своихъ ближнихъ онъ находитъ возможнымъ побѣдить и подчинить себѣ внѣшнюю природу, обставить свою жизнь удобствами, сдѣлать ее болѣе полною и прекрасною. Во вторыхъ, человѣкъ надѣленъ многими такими потребностями, удовлетвореніе которыхъ возможно лишь при участіи другихъ людей и немислимо безъ этихъ послѣднихъ. Таковы, напримѣръ, всѣ наши духовныя потребности, которыя требуютъ общенія съ себѣ подобными; внѣ этого общенія онѣ гложутъ и замираютъ. Такимъ образомъ по свойствамъ своей природы, человѣкъ не можетъ вести одинокаго, уединеннаго существованія: потребности влекутъ его къ общенію съ себѣ подобными, то есть къ установленію постоянныхъ взаимныхъ отношеній между нимъ и другими людьми. Сохраняя человѣческій образъ, онъ не можетъ отказаться отъ такого общенія, ибо внѣ его онъ былъ бы, по выраженію Аристотеля, или Богомъ, имѣющимъ все въ самомъ себѣ, или дикимъ звѣремъ. Поэтому, стремленіе къ общенію само является живою потребностью нашей природы, тѣмъ ея свойствомъ, которое характеризуетъ человѣка, какъ существо общежительное, или выражаясь словами того же мыслителя древности, какъ ζῷον πολιτικόν (*животное гражданственное*). Это потребность

общенія, appetitus societatis (*стремленіе къ гражданственности*), какъ называетъ ее Гроцій, будучи общимъ итогомъ другихъ потребностей, носить на себѣ производный характеръ, что не только не ослабляетъ, но даже усиливаетъ ея значеніе. Дѣйствуя на людей повелительно, она связываетъ ихъ между собою и служитъ основной причиною установленія и возникновенія прочныхъ взаимныхъ отношеній, которыя въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи принимаютъ форму общественныхъ союзовъ различной структуры и наименованій. Не касаясь исторіи образованія общественныхъ союзовъ, остановимся на ближайшемъ анализѣ тѣхъ взаимныхъ отношеній людей между собою, изъ которыхъ развивается организованное общежитіе, опредѣлимъ, что называется отношеніемъ вообще.

Слово это имѣетъ два значенія. Въ широкомъ смыслѣ подъ отношеніемъ разумѣется возможность событій и актовъ, обусловливаемыхъ природою соотносящихся явленій, такая возможность, которая немедленно переходитъ въ дѣйствительность, какъ скоро эти явленія поставлены въ извѣстное взаимное положеніе. Съ этой точки зрѣнія отношеніе, напримѣръ, образованнаго человѣка къ необразованному выражается въ томъ, что первый пріобрѣтаетъ обыкновенно нравственное вліяніе надъ вторымъ. Эта возможность вліянія тотчасъ же переходитъ въ дѣйствительность, какъ скоро образованный человѣкъ вступаетъ въ тѣсное общеніе съ необразованнымъ. Равнымъ образомъ, отношеніе слабаго къ сильному выражается въ томъ, что первый подчиняется обыкновенно второму, если нѣтъ къ этому какихъ-либо особыхъ препятствій. Это возможное подчиненіе переходитъ всякій разъ въ дѣйствительное, какъ скоро слабый сталкивается съ сильнымъ. Подъ отношеніемъ въ тѣсномъ смыслѣ слова разумѣется наличность извѣстныхъ событій и актовъ, обусловленныхъ природою соотносящихся явленій, т. е. не возможное только вліяніе ихъ другъ на друга, а вліяніе уже наступившее, уже соответствующее. Въ этомъ случаѣ, воспользуемся приведенными примѣрами, отношеніе необразованнаго къ образованному и слабаго къ сильному заключается въ томъ, что вторые дѣйствительно подчиняютъ себѣ первыхъ, заставляя ихъ слѣдовать своимъ указаніямъ. Всего этого, разумѣется,

могло бы и не быть, еслибы, напимѣрь, люди эти не встрѣтились между собою, или, встрѣтившись, не вступили въ близкія взаимныя отношенія. Но все это существуетъ, потому что благопріятныя обстоятельства переводятъ возможное въ область дѣйствительнаго. Содержаніе отношеній или характеръ событий и актовъ опредѣляется свойствами предметовъ или лицъ, связанныхъ тѣмъ или другимъ отношеніемъ. При этомъ подъ свойствами разумѣются какъ физическія качества, такъ и духовныя, и, далѣе, какъ индивидуальныя, такъ и общія. Всѣ эти свойства соотносящихся предметовъ или лицъ, обуславливающая характеръ ихъ отношеній, суть естественныя въ широкомъ значеніи этого слова, и обуславливаемыя ими отношенія—фактическія отношенія. Отсюда, опредѣляясь природными свойствами соотносящихся явленій, всякое фактическое отношеніе не случайно и произвольно, а естественно и необходимо: оно служитъ выраженіемъ порядка, предписаннаго природою. результатомъ законовъ духовнаго и матеріальнаго міра, управляющихъ явленіями.

Изъ даннаго опредѣленія слѣдуетъ само собою, что для существованія факческаго отношенія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, то есть, въ смыслѣ дѣйствительнаго вліянія предметовъ другъ на друга, не достаточно еще одной наличности, одного бытія этихъ предметовъ. Для этого необходимо, чтобы они были поставлены въ извѣстное взаимное положеніе; необходимо, слѣдовательно, цѣлый рядъ условій, благопріятствующихъ или, по крайней мѣрѣ, не препятствующихъ взаимному вліянію данныхъ предметовъ. Въ сферѣ тѣхъ фактическихъ отношеній, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ является человѣкъ, искомое взаимное положеніе соотносящихся явленій, при которомъ возможность переходитъ въ дѣйствительность, опредѣляется двумя условіями. Для дѣйствительнаго существованія даннаго отношенія необходимо, во первыхъ, чтобы природа не воздвигала человѣку на этомъ пути неодолимыхъ препятствій. Необходимо, во вторыхъ, для дѣйствительнаго существованія даннаго отношенія, чтобы другіе люди не препятствовали установленію его. На ряду съ условіями природы воля другихъ лицъ входитъ въ составъ обстоятельствъ, опредѣляющихъ существованіе факти-

ческихъ отношеній; ихъ неприкосновенность должна быть обезпечена отъ посторонняго произвола. Для устраненія препятствій, возникающихъ отъ произвола постороннихъ лицъ, люди, образуя общественные союзы, вносятъ въ свои отношенія новый факторъ, вліящій на процессъ ихъ образованія и развитія. Этотъ факторъ есть общественное сознаніе или общественная совѣсть, возводящая простое фактическое отношеніе на степень нравственнаго отношенія. Имѣя свой источникъ и глубочайшее основаніе въ прирожденномъ чувствѣ правды или идеѣ справедливости, факторъ этотъ вліяетъ могущественно на дѣйствія отдѣльныхъ лицъ, а стало быть, и на ихъ отношенія. Общественное мнѣніе различно относится къ нашимъ дѣйствіямъ: на одни изъ нихъ оно смотритъ спокойно и безучастно, среди другихъ отличаетъ дѣйствія похвальные и непохвальные и, сочувствуя первымъ, осуждаетъ вторыя. Въ чемъ бы и какъ бы ни выражалось это сочувствіе, въ нихъ отдѣльное лицо находитъ въ большей или меньшей степени или поддержку или препятствіе для своей дѣятельности. Въ тѣхъ случаяхъ, когда общество относится сочувственно къ установленію извѣстныхъ отношеній, отдѣльное лицо получаетъ помощь и защиту въ выраженіи этого сочувствія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и новое средство для борьбы съ препятствіями, идущими со стороны постороннихъ лицъ. Наоборотъ, если общество осуждаетъ извѣстныя отношенія, отдѣльное лицо встрѣчаетъ на своемъ пути лишнее препятствіе въ выраженіи этого осужденія. Оказывая поддержку однимъ дѣйствіямъ и затрудняя другія, общество помогаетъ такимъ образомъ установленію въ своей средѣ извѣстнаго рода отношеній, которыя оно беретъ подъ свою защиту. Совокупность отношеній, защищаемыхъ въ данное время и въ данномъ мѣстѣ авторитетомъ общественнаго сознанія, носитъ на себѣ печать нѣкотораго постоянства и образуетъ собою опредѣленный строй жизни. Этотъ строй, взятый во всей его совокупности, можетъ быть названъ нравственнымъ порядкомъ въ обширномъ смыслѣ слова, а каждое отдѣльное отношеніе, отвѣчающее этому порядку,—нравственнымъ отношеніемъ въ томъ же обширномъ смыслѣ. Отсюда, нравственное отношеніе есть такое фактическое отношеніе, которое поддерживается авторитетомъ

общественнаго сознанія, а безнравственное—такое, которое осуждается, преслѣдуется этимъ авторитетомъ¹⁾). Средину между ними занимають тѣ фактическія отношенія, на которыя общество смотритъ безразлично и безучастно.

Сочувствіе и осужденіе, или, говоря вообще, то вліяніе, которое общество оказываетъ на взаимныя отношенія своихъ членовъ, можетъ выражаться и дѣйствительно выражается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Однако все это разнообразіе удобно сводится къ двумъ типическимъ формамъ, рѣзко отличающимся одна отъ другой. Во первыхъ, вліяніе общества выражается въ формѣ простаго „психическаго побужденія“, которое оказываетъ общественное мнѣніе на поступки отдѣльныхъ лицъ, одобряя или порицая ихъ дѣйствія. Человѣкъ не можетъ пренебрегать мнѣніемъ своихъ ближнихъ, съ которыми онъ связанъ безчисленными нитями взаимныхъ отношеній. Это мнѣніе всегда тяготѣетъ надъ его дѣйствіями и оказываетъ на нихъ то или другое вліяніе. Во вторыхъ, вліяніе общества выражается въ формѣ внѣшняго „физическаго побужденія“, прямаго или косвеннаго, проявляющагося всякій разъ, какъ только отдѣльныя лица или нарушаютъ такія отношенія, которыя одобряются и поддерживаются обществомъ, или создаютъ такія, которыя преслѣдуются этимъ послѣднимъ. Въ организованномъ обществѣ внѣшнее побужденіе проявляется въ организованной формѣ суда, администраціи, полиціи и т. п., которыя оказываютъ прямую или косвенную защиту однимъ отношеніямъ и противодѣйствуютъ открытою силою другимъ. Первый видъ вліянія общества на дѣйствія отдѣльныхъ лицъ посредствомъ общественнаго мнѣнія можетъ быть названъ *нравственнымъ* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; второй видъ вліянія посредствомъ физическаго побужденія—юридической или *правовой защитой*. Сообразно съ этимъ всякое фактическое отношеніе, защищаемое авторитетомъ общественнаго мнѣнія въ формѣ организованнаго внѣшняго побужденія, можетъ быть названо юридиче-

¹⁾ Приписывая такое значеніе авторитету общественнаго сознанія, мы совершенно далеки отъ мысли признавать его „критеріемъ“ нравственности. Общественное сознаніе можетъ служить только „показателемъ“ нравственности и притомъ въ данное время и въ данномъ мѣстѣ. Въ этомъ смыслѣ мы и будемъ говорить о немъ.

скимъ отношеніемъ или *правоотношеніемъ*, а совокупность такихъ отношеній, существующихъ въ данное время и данномъ мѣстѣ, — правомъ вообще или *юридическимъ порядкомъ*. Отъ этого послѣдняго нужно отличать нравственный порядокъ въ тѣсномъ смыслѣ или *моральный*, подъ которымъ разумѣется совокупность отношеній нравственныхъ въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. такихъ, которыя защищаются психическимъ вліяніемъ общественнаго одобренія или порицанія.

Мы опредѣлили право, какъ совокупность юридическихъ отношеній. Всмотримся ближе, что такое юридическое отношеніе, чтобы точнѣе выяснитъ понятіе права. Если подъ юридическимъ отношеніемъ мы понимаемъ такое фактическое отношеніе, которое защищается организованными средствами физическаго побужденія отъ нарушенія со стороны третьихъ лицъ, то отсюда слѣдуетъ само собою, что этотъ признакъ организованной защиты служить важнѣйшимъ признакомъ понятія права: гдѣ есть такая защита, тамъ, согласно данному опредѣленію, есть и право. Внимательное разсмотрѣніе какого угодно правоотношенія приводитъ къ тому заключенію, что именно въ этой защитѣ, а не въ чемъ либо другомъ, состоитъ правовая элементъ юридическаго отношенія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, остановимся на примѣрѣ права собственности и посмотримъ, въ чемъ состоитъ тотъ признакъ, который простое фактическое отношеніе лица къ вещи возводитъ на степень правоотношенія, — дѣлаетъ его правомъ собственности. Съ этою цѣлію попробуемъ сравнить право собственности съ такимъ сходнымъ фактическимъ отношеніемъ, которому для полнаго тождества съ нимъ недостаетъ только элемента правовой защиты. Такое фактическое отношеніе заключается въ полномъ господствѣ лица надъ вещью, въ обладаніи его; а это послѣднее, какъ мы сказали, всегда опредѣляется двумя условіями: во первыхъ, чтобы природа не полагала неодолимыхъ препятствій господству лица надъ вещью; во вторыхъ, чтобы другія лица не нарушали этого господства. Если я владѣю, на примѣръ, извѣстнымъ участкомъ земли, то это значитъ, что я господствую надъ нимъ, побѣждая всѣ естественныя препятствія, мѣшающія моему господству, и устраняя вмѣшательство другихъ лицъ въ мои отношенія къ этой землѣ.

Если вода покрывает мой участок или сосѣдь отнимает его у меня, мое фактическое обладаніе исчезает безслѣдно. Но если я умѣю справиться съ наводненіемъ и сосѣдомъ, если я могу удержать участокъ въ своемъ полномъ распоряженіи, фактическое обладаніе остается неприкосновеннымъ. Оно состоитъ, слѣдовательно, въ господствѣ человѣка надъ вещью, обусловливаемомъ отношеніемъ его къ природѣ и окружающимъ людямъ; оно является результатомъ естественныхъ законовъ, духовныхъ и матеріальныхъ, управляющихъ человѣческою дѣятельностью. Но тоже самое фактическое отношеніе переходитъ тотчасъ же въ право собственности, какъ скоро общество беретъ подъ свою защиту и ограждаетъ его средствами внѣшняго побужденія отъ нарушенія со стороны третьихъ лицъ. Въ приведенномъ примѣрѣ мое фактическое владѣніе землею тотчасъ же становится правомъ собственности, какъ скоро общество ограждаетъ его отъ посторонняго произвола. Чѣмъ обусловливается здѣсь этотъ переходъ факта въ право? Очевидно, мои отношенія къ землѣ, опредѣляемые природой, остаются тѣ же; упомянутый переходъ не коснулся, стало быть, моего обладанія. За то другое условіе—мои отношенія къ окружающимъ людямъ измѣнились совершенно: если прежде я долженъ былъ самъ справляться съ беспокойнымъ сосѣдомъ, чтобы отстоять свое господство надъ землею, то теперь общество ограждаетъ меня отъ его притязаній. Такимъ образомъ, всѣ измѣненія, совершившіяся при переходѣ фактическаго отношенія въ юридическое, не затрогивая условій обладанія, налагаемыхъ природою, сводятся только къ измѣненію условій обладанія относительно окружающихъ лицъ: эти послѣднія побуждаются обществомъ блюсти неприкосновенность этихъ отношеній къ землѣ. Отсюда ясно, что признакъ организованной защиты служить рѣшающимъ признакомъ въ понятіи юридическаго отношенія, — тѣмъ признакомъ, который возводитъ фактъ въ право. Отсюда же, далѣе, слѣдуетъ, что для существованія юридическаго отношенія необходимы два условія: во первыхъ, чтобы имѣлось на лицо фактическое отношеніе, которое служило бы матеріаломъ, субстратомъ для образованія юридическаго; во вторыхъ, чтобы это отношеніе защищалось обществомъ, короче

говоря: необходимъ фактъ и его защита, которые являются, такимъ образомъ, составными элементами всякаго правоотношенія. Если нѣтъ факта, то не можетъ быть и права, потому что не можетъ быть защиты, которая, являясь средствомъ къ цѣли, сама по себѣ не имѣетъ никакого значенія. Точно также не можетъ быть права, гдѣ не можетъ быть защиты, ибо самъ по себѣ фактъ, какъ мы видѣли, еще не составляетъ права. Изъ этого однако никакъ не слѣдуетъ, чтобы моменты возникновенія юридическаго и фактическаго элементовъ правоотношенія непремѣнно совпадали другъ со другомъ. Такъ это обыкновенно бываетъ, но можетъ и не быть такъ. Возможно напримѣръ, нѣкоторое время фактически владѣть участкомъ земли и не пользоваться защитой этого владѣнія. Возможно также пріобрѣсть право собственности на извѣстную вещь прежде, чѣмъ вступить въ распоряженіе ею. Точно также могутъ не совпадать другъ съ другомъ и моменты прекращенія фактическаго и юридическаго элементовъ правоотношенія. Если, напримѣръ, мое фактическое отношеніе нарушается такими дѣйствіями лица посторонняго, результаты которыхъ могутъ быть устранены путемъ юридическаго побужденія, правоотношеніе продолжаетъ существовать. Или, напримѣръ, передавая право собственности на мой домъ другому лицу, я могу оставаться нѣкоторое время фактическимъ его владѣтелемъ. Это самостоятельное существованіе юридическаго элемента въ ожиданіи образованія или возобновленія элемента фактическаго не есть существованіе чего либо воображаемаго или фиктивнаго, такъ какъ побудительныя отношенія къ другимъ лицамъ, состоящія въ защитѣ личнаго права обществомъ, не перестаютъ существовать и могутъ быть осуществлены во всякое время.

Ближайшій анализъ тѣхъ взаимныхъ отношеній людей между собою, изъ которыхъ развивается организованное общежитіе,—привелъ насъ къ признанію двухъ порядковъ этихъ отношеній: нравственнаго и юридическаго. Этотъ же анализъ поможетъ намъ опредѣлить ихъ различіе и взаимное отношеніе.

Было замѣчено, что общество различно смотритъ на жизненныя явленія или фактическія отношенія, возникающія въ его средѣ: къ однимъ оно относится холодно, другія осуждаетъ и

преслѣдуетъ, тогда какъ третьи, наоборотъ, получаютъ его одобреніе и охрану. Далѣе, среди явленій послѣдней группы оно различаетъ двѣ категоріи, одни отношенія общество считаетъ достаточнымъ охранять авторитетнымъ вліяніемъ своего мнѣнія на дѣйствія отдѣльныхъ лицъ, тогда какъ другія находитъ нужнымъ защищать внѣшними, физическими средствами побужденія, которыя въ организованномъ обществѣ принимаютъ организованную форму. Совокупность первыхъ отношеній образуетъ собою область нравственности, совокупность вторыхъ— область права. Отсюда, главное различіе между нравственностію и правомъ заключается въ способахъ защиты охраняемыхъ отношеній. Это главное различіе обуславливаетъ собою рядъ дальнѣйшихъ различій.

То или другое отношеніе общества къ даннымъ явленіямъ выражаетъ собою результатъ ихъ оцѣнки. Если въ одномъ случаѣ оно выражаетъ одобреніе и предлагаетъ помощь, а въ другомъ—выражаетъ осужденіе и оказываетъ противодѣйствіе, то лишь потому, что оно уже подвергло предварительной оцѣнкѣ явленія, о которыхъ идетъ рѣчь. Въ чемъ же состоитъ эта оцѣнка? Въ томъ случаѣ, когда оцѣнкѣ подлежатъ фактическія отношенія, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ является человекъ, мы опредѣляемъ каждый данный фактъ, во первыхъ, со стороны его положенія въ жизни, и во вторыхъ, со стороны тѣхъ причинъ или мотивовъ, которыми онъ вызванъ. Въ первомъ случаѣ мы разсматриваемъ этотъ фактъ, такъ сказать, съ внѣшней стороны: мы подвергаемъ его осужденію въ томъ опредѣленномъ и законченномъ видѣ, въ какомъ онъ данъ намъ дѣйствительностію. Наша задача заключается при этомъ въ томъ, чтобы оцѣнить его значеніе по отношенію къ цѣлому обществу или только извѣстнымъ лицамъ, не обращая вниманія на то, какими причинами вызванъ данный фактъ. Это объективная оцѣнка факта или отношенія, опредѣляющая его положеніе въ жизни. Наоборотъ, во второмъ случаѣ, когда мы взвѣшиваемъ тотъ же самый фактъ со стороны мотивовъ, которыми онъ вызванъ, мы не обращаемъ вниманія на его положеніе и значеніе въ жизни, а стараемся заглянуть въ самое его содержаніе: мы хотимъ понять данное явленіе съ его внутренней стороны. Наша задача

заключается при этомъ въ томъ, чтобы опредѣлить отношеніе даннаго факта не къ постороннимъ лицамъ или всему обществу, а къ виновнику его, раскрыть тѣ внутреннія побужденія, которыя руководили человѣкомъ при совершеніи того или другаго поступка. Это субъективная оцѣнка факта, опредѣляющая его отношеніе къ лицу совершившему. Пояснимъ нашу мысль примѣромъ. Сдѣланъ поджогъ и виновникъ пойманъ. Мы оцѣниваемъ его поступокъ прежде всего съ объективной стороны, то есть, опредѣляемъ его отношеніе къ пострадавшимъ и всему обществу. Мы говоримъ: совершенно гнусное преступленіе, въ конецъ раззорившее благосостояніе многихъ людей; общество не можетъ терпѣть въ своей средѣ такого преступника. Но на этомъ наша оцѣнка остановиться не можетъ: намъ нужно взглянуть во внутреннюю сторону преступленія, обратить вниманіе на тѣ мотивы, которыми оно вызвано. Намъ нужно, короче говоря, взглянуть на данный поступокъ съ субъективной стороны. Этотъ взглядъ можетъ совершенно измѣнить нашъ первоначальный приговоръ. Если, на примѣръ, окажется при дальнѣйшемъ изслѣдованіи факта, что поджогъ совершенъ въ припадкѣ умопомѣшательства или по неосторожности, то мы, конечно, не найдемъ въ поступкѣ поджигателя преступнаго дѣянія и скажемъ только, что это несчастный, фатальный случай: общество должно пресѣчь возможность сумасшедшему вредить своимъ ближнимъ, или поставить на видъ неосторожному болѣе внимательное и осторожное обращеніе съ огнемъ. Такимъ образомъ, для оцѣнки всякаго фактическаго отношенія, въ которомъ дѣйствующимъ лицомъ является человѣкъ, мы должны обратить вниманіе на значеніе этого отношенія и на причины, его вызвавшія, т. е. на отношеніе даннаго поступка къ постороннимъ людямъ и обществу съ одной стороны, и на отношеніе его къ виновнику этого поступка съ другой. Только такая оцѣнка, которая является результатомъ двухъ точекъ зрѣнія на явленіе, можетъ считаться оцѣнкою всестороннею, полною и вѣрною.

Однако такая всесторонняя, полная и вѣрная оцѣнка человѣческихъ дѣйствій въ огромномъ большинствѣ случаевъ, къ сожалѣнію, совершенно невозможна по недостатку нужныхъ для этого средствъ. Поэтому въ практической жизни, требую-

щей отъ насъ того или другаго рѣшенія въ каждомъ данномъ случаѣ, мы по необходимости должны довольствоваться оцѣнками, только приблизительно вѣрными, въ которыхъ иногда преобладаетъ субъективная точка зрѣнія, иногда объективная: въ однихъ случаяхъ мы оцѣниваемъ поступки людей главнымъ образомъ на основаніи мотивовъ, которые руководили ими, въ другихъ—главнымъ образомъ по значенію этихъ поступковъ для общества и отдѣльныхъ лицъ. Это различіе въ основаніяхъ оцѣнки ведетъ къ различію и въ ея результатахъ: сужденіе о поступкѣ съ его субъективной стороны выражается въ видѣ приговора общественнаго мнѣнія, сужденіе о поступкѣ съ объективной стороны выражается въ актахъ внѣшняго побужденія. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отношеніями нравственными или моралью, во второмъ съ юридическими или правомъ.

Почему это такъ, понять не трудно. Оцѣнка человѣческихъ дѣяній со стороны объективной представляется несравненно болѣе легкою, нежели оцѣнка тѣхъ-же дѣяній съ субъективной стороны. Въ самомъ дѣлѣ, при объективной оцѣнкѣ мы обсуждаемъ сложившійся законченный фактъ, который стоитъ передъ нашими глазами; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ явленіемъ, получившимъ, такъ сказать, осязаемыя очертанія; мы можемъ подойти къ нему со всѣхъ сторонъ и освѣтить его во всѣхъ частяхъ. Стало быть, здѣсь мы составляемъ сужденіе на основаніи опредѣленныхъ, болѣе или менѣе точныхъ данныхъ. Наоборотъ, при субъективной оцѣнкѣ мы должны проникнуть за эти видимыя очертанія явленія и вскрыть тѣ мотивы, которыми оно вызвано. Но мотивы или побужденія человѣческихъ дѣйствій не только неуловимы въ большинствѣ случаевъ для посторонняго глаза, а часто неуловимы и для того, кто дѣйствуетъ. Здѣсь намъ приходится по большей части оцѣнивать скрытые факторы, о существованіи которыхъ мы можемъ судить лишь съ большей, или меньшей вѣроятностію, ибо мотивы дѣйствій только въ рѣдкихъ случаяхъ ярко и отчетливо обнаруживаются во внѣ. Слѣдовательно, мы составляемъ здѣсь сужденіе на основаніи неопредѣленныхъ и часто только вѣроятныхъ данныхъ. Отсюда понятно, что объективная оцѣнка даетъ выводы болѣе

прочные и надежные, ближе стоитъ къ истинѣ, нежели оцѣнка субъективная; ошибка въ первомъ случаѣ гораздо менѣе возможна, чѣмъ во второмъ.

Припомнимъ теперь, что отношенія общества къ челоуѣческому дѣяніямъ, подлежащимъ оцѣнкѣ, выражаются въ мягкихъ формахъ одобренія или порицанія или въ опредѣленныхъ и жесткихъ формахъ внѣшняго побужденія. Всякое внѣшнее побужденіе влечетъ за собою рядъ практическихъ послѣдствій, всегда ощутительныхъ, иногда даже гибельныхъ для тѣхъ, противъ кого оно направлено. Напротивъ нравственное, психическое побужденіе, выражающееся въ приговорѣ общества, можетъ и не имѣть такихъ послѣдствій; оно менѣе ощутительно и гораздо чаще позволяетъ устранять зло, несправедливо причиненное кѣмъ-либо. Поэтому, не говоря уже о другихъ основаніяхъ, простая осторожность рекомендуетъ употреблять первое средство, какъ средство крайнее, лишь въ крайнихъ случаяхъ, съ крайнею осмотрительностью. Вслѣдствіе этого оно не приложимо ко всѣмъ тѣмъ случаямъ, гдѣ наша оцѣнка дѣйствій главнымъ образомъ основана на субъективной ихъ сторонѣ и гдѣ по тому самому не даетъ она надежныхъ и прочныхъ выводовъ. Здѣсь общество по необходимости ограничивается только выраженіемъ своего мнѣнія и вліяетъ на дѣйствія людей только нравственною силою этого мнѣнія. Но внѣшнее побужденіе находитъ себѣ полное приложеніе въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ наша оцѣнка явленій жизни опредѣляется главнымъ образомъ объективною точкою зрѣнія и даетъ, поэтому, болѣе или менѣе точные выводы. Другими словами: нравственная защита отношеній опирается преимущественно на ихъ субъективную оцѣнку и имѣетъ своимъ содержаніемъ, главнымъ образомъ отношеніе дѣйствующаго лица къ его дѣйствіямъ; юридическая защита отношеній опирается преимущественно на объективную ихъ оцѣнку и имѣетъ своимъ содержаніемъ отношеніе данныхъ дѣйствій къ постороннимъ лицамъ; право ближайшимъ образомъ имѣетъ въ виду фактъ и его приложеніе въ жизни; мораль же главнымъ образомъ—мотивы этого факта, т. е. причины, вызвавшія его существованіе.

Наши выводы требуютъ дальнѣйшихъ поясненій. Если нрав-

ственная оцѣнка руководится субъективной точкой зрѣнія, и юридическая объективной, въ томъ значеніи этихъ словъ, какое мы придали имъ выше, то отсюда еще никакъ не слѣдуетъ, чтобы мораль не обращала никакого вниманія на самый фактъ и его значеніе въ жизни, а право не принимало во вниманіе мотивовъ, вызвавшихъ его существованіе, довольствуясь только оцѣнкою факта. Одностороннее сужденіе о явленіяхъ жизни, все равно—субъективное или объективное, можетъ приводить къ близорукимъ, невѣрнымъ заключеніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, одной чистоты или порочности побужденій еще недостаточно, чтобы мы отнеслись къ поступку человѣка съ одобреніемъ или порицаніемъ. Мы необходимо должны принять во вниманіе самое значеніе этого поступка для окружающихъ людей, т. е. взглянуть на его объективную сторону. Иначе намъ пришлось бы возводить иногда на степень нравственныхъ поступковъ даже преступленія, потому что они иногда вызываются чистыми побужденіями; наоборотъ, такія дѣйствія, которыя направлены ко благу близкихъ или цѣлаго общества, пришлось бы нерѣдко заносить въ списокъ дѣяній безнравственныхъ, ибо они вызываются сплошь и рядомъ побужденіями болѣе чѣмъ сомнительной чистоты.

Съ этой точки зрѣнія украсть, чтобы помочь ближнему, было бы добродѣтельно, а помочь бѣдному, чтобы побудить его оказать какую нибудь ненужную услугу, было бы преступленіемъ. Объективная сторона явленія, его значеніе въ жизни входитъ, стало быть, какъ непремѣнное условіе въ нравственную оцѣнку, но она имѣетъ второстепенное, подчиненное значеніе по сравненію съ мотивами, т. е. съ субъективною стороною того же явленія. Мотивы, вызвавшіе то или другое дѣйствіе, имѣютъ рѣшающее значеніе для его нравственной оцѣнки. Поступокъ, самъ по себѣ прекрасный, они могутъ возвысить еще болѣе, но могутъ также и понизить его нравственное значеніе. Мы, напримѣръ, не можемъ не почувствовать полезной общественной дѣятельности человѣка. Наше сочувствіе тѣмъ полнѣе и глубже, чѣмъ свѣтлѣе и чище мотивы, которыми онъ руководится. Наоборотъ, къ той же дѣятельности мы отнесемся гораздо холоднѣе, если, напримѣръ, узнаемъ, что она вызывается

мелкимъ самолюбіемъ, тщеславіемъ, желаніемъ стать головою выше окружающихъ, а не любовію къ самому дѣлу. Мало того, въ жизни мы часто встрѣчаемся съ такого рода дѣйствіями, которыя сами по себѣ заслуживаютъ полнаго одобренія, но которыя тотчасъ же падаютъ въ нашихъ глазахъ, низводятся до степени дѣяній, осуждаемыхъ нами, какъ скоро мы вскроемъ ихъ нравственный смыслъ. Человѣкъ, напримѣръ, несетъ значительныя имущественныя жертвы на нужды своей родины въ трудное для нея время испытаній. Это-ли дурно? Но если мы узнаемъ, что эти жертвы вызваны не любовію и сочувствіемъ къ родной сторонѣ, ни даже столь понятнымъ желаніемъ заслужить общественное одобреніе, а практическимъ расчетомъ дурнаго свойства, ужели и тогда мы будемъ считать такое дѣйствіе нравственнымъ? Съ другой стороны, поступокъ самъ по себѣ дурной, даже преступный, можетъ быть если не одобряемъ, то по крайней мѣрѣ нѣсколько оправданъ тѣми мотивами, которыми вызванъ. Что можетъ быть въ нашихъ глазахъ отвратительнѣе убійства? Но если я убиваю человѣка подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ нанесенной имъ мнѣ смертельной обиды, кто рѣшится отнести ко мнѣ съ безпощаднымъ осужденіемъ, кто не найдетъ обстоятельствъ, смягчающихъ мою вину?... Во всѣхъ приведенныхъ примѣрахъ нравственное значеніе явленія опредѣлялось преимущественно его субъективною стороною: мотивы нашей воли обусловливали характеръ нашихъ занятій, развѣнчивая поступки, сами по себѣ прекрасныя, и оправдывая или извиняя дѣйствія преступныя. Но съ другой стороны, мы обращали вниманіе при этой оцѣнкѣ и на объективную сторону обсуждаемаго явленія: мотивы не возвышали преступленія на степень подвига и не низводили подвига на степень преступленія. Объективная сторона дѣянія,—его значеніе для жизни, входила слѣдовательно, въ нашу оцѣнку, какъ необходимое условіе: она вносила необходимыя поправки въ наши сужденія, основанныя на оцѣнкѣ мотивовъ... Итакъ, мораль центръ тяжести своихъ сужденій переноситъ на мотивы, отодвигая значеніе обсуждаемаго явленія на второй планъ, но вовсе не игнорируя этого значенія.

Если мораль не игнорируетъ объективную стороною нашихъ

дѣяній, то и право въ свою очередь не остается равнодушнымъ къ мотивамъ этихъ дѣяній. Выражаясь въ жесткихъ формахъ внѣшняго побужденія, право можетъ принимать во вниманіе только тѣ мотивы, которые, отчетливо выразились во внѣ и которые не допускаютъ сомнѣнія въ ихъ дѣйствительности. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ этого нѣтъ, гдѣ мы только предполагаемъ съ большею или меньшею вѣроятностью существованіе извѣстныхъ мотивовъ, право по необходимости должно довольствоваться оцѣнкою только факта въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ является въ жизни. Это не значитъ, чтобы право при оцѣнкѣ нашихъ дѣйствій оставалось глухо къ ихъ мотивамъ. Это значитъ только, что оно часто не можетъ проникнуть въ эти мотивы и раскрыть ихъ съ достаточною полнотою и потому предпочитаетъ довольствоваться одною оцѣнкою факта. Но тамъ, гдѣ представляется эта возможность, право принимаетъ въ соображеніе и мотивы. Преслѣдуя и карая преступныя дѣянія, оно не только должно сообразоваться, но и дѣйствительно сообразуется всегда съ тѣми побужденіями, которыми вызвано данное преступленіе. Въ области имущественныхъ отношеній право не обращаетъ вниманія на тѣ побужденія, по которымъ человѣкъ исполняетъ принятія на себя обязательства, но оно часто полагаетъ предѣлъ его имущественнымъ правамъ, какъ скоро будетъ доказано, что онъ пользуется ими безнравственно. Право запрещаетъ, на примѣръ, отчужденіе имущества въ ущербъ кредиторамъ, договоры безнравственнаго характера, лишаетъ расточителей возможности безпрепятственно распоряжаться своимъ имуществомъ и т. п. Субъективная сторона нашихъ дѣйствій, т. е. ихъ отношеніе къ нашей волѣ входитъ, слѣдовательно, въ юридическую оцѣнку явленій. Но здѣсь эта сторона играетъ подчиненную роль, уступая первенство сторонѣ объективной: внѣшній характеръ дѣйствія, его значеніе для окружающихъ людей и общества имѣютъ здѣсь рѣшающее значеніе, отодвигая на второй планъ мотивы и часто совсѣмъ устраняя ихъ. Какъ скоро устанавливается въ жизни фактическое отношеніе, является фактъ, одобряемый или порицаемый обществомъ, право или беретъ его подъ свою защиту отъ нарушенія со стороны отдѣльныхъ лицъ или преслѣдуетъ его сред-

ствами внѣшняго побужденія. Правда, его защита можетъ быть парализована и его преслѣдованіе смягчено, какъ скоро обнаруживаются мотивы даннаго факта, но это бываетъ, какъ мы сказали, въ тѣхъ случаяхъ, когда мотивы отчетливо обнаруживаются во внѣ. Такимъ образомъ, центръ тяжести юридической оцѣнки переносится на самый фактъ, причемъ изслѣдованіе мотивовъ вноситъ лишь поправки въ наши сужденія.

Резюмируя указанныя различія нравственности и права и формулируя ихъ, мы получимъ рядъ слѣдующихъ положеній. Мораль и право отличаются другъ отъ друга какъ способомъ защиты, такъ и приѣмами оцѣнки нашихъ отношеній. Мораль, выражаясь въ формѣ одобренія или порицанія общественнаго мнѣнія, опирается главнымъ образомъ на оцѣнку побужденій, вызывающихъ поступки; наоборотъ, право, выражаясь въ формахъ внѣшняго побужденія, опирается главнымъ образомъ на оцѣнку самыхъ поступковъ; первая выдвигаетъ на первый планъ мотивы дѣйствій; второе полагаетъ центръ тяжести въ дѣйствіяхъ, отбѣняя ихъ мотивами; первая имѣетъ своимъ содержаніемъ отношеніе человѣка къ своимъ собственнымъ поступкамъ; второе—отношеніе этихъ поступковъ къ окружающимъ людямъ; въ первой, поэтому, преобладаетъ элементъ субъективный; во второмъ—объективный. Внѣшнее отличіе въ формѣ защиты, съ которымъ неразрывно связаны всѣ другія отличія, проводитъ опредѣленную, отчетливую черту, отграничивающую нравственность отъ права. Черта эта подвижная: отъ времени до времени она переносится съ мѣста на мѣсто, относя одни и тѣже явленія то въ область нравственности, то въ область права, или совсѣмъ вытѣсняя ихъ изъ той и другой сферы и занося въ списокъ явленій безразличныхъ. Эта подвижность границъ морали и права, какъ отчасти мы видѣли и яснѣе увидимъ ниже, объясняется подвижностью нашихъ возрѣній на явленія жизни.

Установивъ различіе между моралью и правомъ, укажемъ и на взаимное отношеніе ихъ. Это отношеніе можетъ быть выражено въ слѣдующихъ двухъ положеніяхъ: а) все, что защищается или преслѣдуется правомъ, также защищается или преслѣдуется и моралью; б) наоборотъ, не все то, что защищается

или преслѣдуется моралью, также защищается или преслѣдуется правомъ. Эти положенія не требуютъ пространныхъ поясненій: они съ необходимостью вытекаютъ изъ того понятія о правѣ и морали, которое дано выше. Въ самомъ дѣлѣ, если общество считаетъ нужнымъ защищать или преслѣдовать извѣстныя отношенія открытою силою, то само собою разумѣется, что оно одобряетъ или осуждаетъ ихъ нравственно. Наоборотъ, не все то, что одобряется или осуждается авторитетомъ общественнаго мнѣнія, защищается или преслѣдуется открытою силою, потому что не вездѣ и не всегда это крайнее средство приложимо. Отсюда слѣдуетъ само собою, что нравственность обнимаетъ собою право и что это послѣднее является специфическимъ видомъ первой. Казалось бы, при такомъ взаимномъ отношеніи права и нравственности случаи столкновенія между ними невозможны. Между тѣмъ эти случаи бываютъ и намъ необходимо на нихъ остановиться. Существуютъ такія отношенія, которыя одобряются нравственностію, но преслѣдуются правомъ; наоборотъ, встрѣчаются въ жизни и такія явленія, которыя защищаются правомъ, но преслѣдуются нравственностію. Есть дѣйствія, которыя добры, но несправедливы. Еще болѣе такихъ, которыя юридически дозволены, но не добры. Если, напримѣръ, подъ вліяніемъ чувства состраданія я вмѣшиваюсь въ крутую расправу отца съ сыномъ и силою вырываю послѣдняго изъ рукъ перваго, я совершаю самоуправство. Право ограждаетъ неприкосновенность отношеній родителей и дѣтей и не позволяетъ постороннимъ лицамъ вторгаться въ эти отношенія. Однако съ нравственной точки зрѣнія мое вмѣшательство можетъ быть не только извинительно, но даже похвально. Наоборотъ, если безжалостный кредиторъ отнимаетъ у должника послѣднія средства и пускаетъ его съ семьей по-міру, онъ поступаетъ законно, но безнравственно. Эти случаи столкновенія требованій морали и права не должны, однако, давать повода утверждать, что между правомъ и нравственностію существуетъ принципиальное различіе, что они вытекаютъ изъ разныхъ источниковъ, имѣютъ различную природу и руководящіе принципы ихъ различны. Для того, чтобы объяснить эти столкновенія, вовсе нѣтъ нужды прибѣгать къ предположенію о принципиаль-

номъ различіи между правомъ и нравственностію. Для этой цѣли достаточно обратить вниманіе на то, что сама жизнь иногда создаетъ такія сочетанія явленій, при которыхъ одно отношеніе, защищаемое нравственностію, исключаетъ другое, защищаемое правомъ, и наоборотъ. Если примиреніе между ними невозможно, то одно изъ нихъ должно существовать непременно на счетъ другаго: обыкновенно болѣе важное и цѣнное отношеніе—на счетъ менѣе важнаго и цѣннаго. Такъ, между прочимъ, и въ приведенныхъ выше примѣрахъ. Въ фактѣ крутой расправы отца съ сыномъ сталкиваются два защищаемыя фактическія отношенія: съ одной стороны, юридическое требованіе, чтобы посторонній человѣкъ не вмѣшивался во взаимныя отношенія членовъ семейства, съ другой, --нравственное требованіе, чтобы съ дѣтьми обращались мягко и гуманно. Въ фактѣ безжалостнаго взысканія долга тоже самое: съ одной стороны, право покровительствуетъ взысканіямъ, ибо ими охраняется кредитъ,—этотъ могучій факторъ экономической жизни; съ другой,—нравственность требуетъ, чтобы съ бѣдныхъ не снимали послѣдней одежды. Если ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ невозможно примирить этихъ двухъ, отрицающихъ другъ друга, требованій, то одно изъ нихъ необходимо должно уступить мѣсто другому, ибо иного выхода нѣтъ. Столкновенія создаются, такимъ образомъ, самою жизнію и только переносятся въ область права и нравственности, отражаясь на этихъ послѣднихъ. Совершенно подобныя столкновенія могутъ быть и дѣйствительно бывають между двумя нравственными или между двумя юридическими требованіями. Однако никому не приходится въ голову объяснять эти столкновенія принципиальнымъ различіемъ сталкивающихся элементовъ, ибо нелѣпость подобнаго объясненія была бы слишкомъ очевидною.

Утверждая, что случаи столкновенія морали и права не доказываютъ принципиальнаго различія между ними, мы еще не рѣшаемъ тѣмъ самымъ вопроса о характерѣ этого различія. Чтобы прийти къ тому или другому рѣшенію, необходимо поискать положительныхъ данныхъ. Выше было замѣчено, что главное различіе между правомъ и моралью,—различіе, съ которымъ всѣ другія такъ или иначе связаны,—сводится къ раз-

личію въ способахъ защиты отношеній. Посмотримъ, что это за различіе. Если одно отношеніе, юридическое, защищается открытою силою, а другое,—нравственное,—авторитетомъ общественнаго мнѣнія, то это можетъ происходить: или, во первыхъ, отъ того, что существуетъ различіе въ характерѣ, свойствахъ данныхъ отношеній, которое необходимо обусловливаетъ и различіе въ способахъ защиты ихъ; или, во вторыхъ, отъ того, что первое отношеніе считается почему-либо болѣе важнымъ, нежели второе, а потому для его охраны недостаточно простаго нравственнаго вліянія общества. Другими словами: различіе въ способахъ защиты можетъ указывать или на принципиальное различіе между правомъ и нравственностію, то есть, на различіе природныхъ ихъ свойствъ, или только на неодинаковую оцѣнку отношеній по различному значенію ихъ для жизни. Въ первомъ случаѣ, опредѣляясь свойствами отношеній и потому оставаясь постояннымъ и неизмѣннымъ, это различіе имѣло бы объективный характеръ, т. е. возникало бы изъ самой природы вещей; во второмъ—оно носило бы характеръ субъективный, обусловливаясь нашими взглядами на данныя отношенія и потому измѣняясь вмѣстѣ съ измѣненіемъ этихъ взглядовъ. Чтобы рѣшить вопросъ въ ту или другую сторону, лучше всего обратиться къ свидѣтельству опыта. Въ жизни мы постоянно встрѣчаемъ, какъ обычное явленіе, переходъ однихъ отношеній въ другія, причемъ фактическая сторона ихъ въ главныхъ чертахъ остается одною и тою же. Очевидно, что такой переходъ, не касаясь самаго содержанія отношеній, исключаетъ возможность принципиальнаго различія между ними. Въ исторической жизни народовъ мы сплошь и рядомъ наблюдаемъ, какъ моральныя отношенія съ теченіемъ времени переходятъ въ юридическія, получая организованную защиту, и, наоборотъ, юридическія переходятъ въ моральныя, теряя эту защиту. Мало того, мы встрѣчаемъ здѣсь и такія отношенія, которыя въ теченіе многихъ вѣковъ одобрялись и защищались обществомъ морально или юридически, а впослѣдствіи стали даже неавистными отношеніями, преслѣдуемыми всѣми способами,—и наоборотъ. Приведемъ рядъ примѣровъ. Что моральныя отношенія переходятъ съ теченіемъ времени

въ юридическія,—это самое обыкновенное явленіе въ исторіи права каждаго народа. Можно даже сказать, что это обычный способъ образованія права и большая часть юридическихъ отношеній, существующихъ и когда либо существовавшихъ, создается именно путемъ такого перехода: прежде чѣмъ получить защиту въ сферѣ организованнаго побужденія, данныя отношенія получаютъ обыкновенно одобреніе и поддержку общественнаго мнѣнія. Этотъ процессъ перехода мы можемъ нерѣдко наблюдать въ тѣхъ случаяхъ, когда устанавливается новое юридическое отношеніе на почвѣ уже существовавшаго фактическаго.

Не столь часто, но и нерѣдко, наблюдается переходъ юридическихъ отношеній въ нравственныя и даже безнравственныя. Это имѣетъ мѣсто тогда, когда извѣстныя отношенія жизни отчасти или вполнѣ утрачиваютъ свое прежнее значеніе въ глазахъ общества. Припомнимъ, съ какою безпощадною жестокостію преслѣдовались въ средніе вѣка на западѣ и у насъ вѣдьмы, колдуны, волхвы и всякіе гадатели и чародѣи, т. е. лица, которымъ невѣжество и суевѣріе времени приписывало непосредственное общеніе съ духами зла. Примѣняя къ нимъ кровавыя мѣры, общество думало оградить этимъ свою безопасность отъ злѣйшихъ враговъ. Съ теченіемъ времени вѣра въ волшебство ослабѣваетъ и юридическое преслѣдованіе замѣняется нравственнымъ осужденіемъ ненавистнаго занятія. Колдуны и гадатели существуютъ до сихъ поръ, потому что существуютъ люди, имъ вѣрящіе, но общество въ цѣломъ относится совершенно равнодушно къ этой наивной профессіи. Или, наприимѣръ, тѣже средніе вѣка чистоту супружескихъ отношеній охраняли самымъ строгимъ образомъ. Не было такого нравственнаго униженія и физическаго страданія, которымъ не подвергали бы падшую женщину свирѣпыя блюстители чистоты нравовъ. Новое время, разумѣется, также не поощряетъ разврата, но оно мягче относится къ паденію, понимая, что каждый можетъ оступиться въ своей жизни и что нерѣдко оступившійся дѣлается не преступникомъ, заслуживающимъ кару, а жертвою, достойною живаго сожалѣнія и участія. Сравнительно рѣже наблюдается явленіе перехода

юридическихъ отношеній въ отношенія, не только осуждаемыя общественнымъ мнѣніемъ, но и преслѣдуемыя правомъ. Таково, между прочимъ, явленіе рабства, въ продолженіе многихъ вѣковъ державшаго народныя массы въ безусловномъ подчиненіи у привилегированнаго меньшинства. Эта неестественная, полная зависимость одного человѣка отъ другаго находила себѣ нравственную и правовую охрану. Лучшіе умы древности, Платонъ и Аристотель, возводили рабство на степень явленія не только законнаго, но и необходимаго, обусловливаемаго природою вещей. Аристотель утверждалъ даже, что во взаимныхъ отношеніяхъ господина и раба каждый изъ нихъ исполняетъ свое природное назначеніе и въ этомъ исполненіи находитъ свое счастье. Эта теорія рабства находила себѣ полное примѣненіе въ законодательствахъ древняго классическаго міра. Объявляя раба вещью, законъ давалъ господину право жизни и смерти надъ нимъ. Есть полное основаніе думать, что господа достаточно пользовались этимъ правомъ. Даже средніе вѣка, эти ригористическіе носители и выразители христіанской идеи, наполнены страданіями безправной половины человѣчества. Только новому времени удалось вырвать тысячелѣтнее зло съ корнемъ. Теперь образованные народы не только не допускаютъ его въ своей средѣ, но и стремятся изгнать его всюду, куда простирается ихъ вліяніе. Вотъ примѣры и такихъ отношеній, которыя въ свое время подвергались единодушному осужденію, а теперь находятъ нравственную и юридическую охрану. Извѣстно, что въ средніе вѣка вскрытіе труповъ считалось оскорбленіемъ памяти умершихъ и преступленіемъ противъ религіи, такъ что изслѣдователямъ труповъ приходилось укрываться отъ всѣхъ изъ боязни поплатиться своею жизнью. Въ настоящее время вскрытіе труповъ дозволяется въ видахъ усовершенствованія науки.

Воспользуемся приведенными примѣрами, чтобы сдѣлать изъ нихъ нѣкоторыя заключенія. Изъ этихъ примѣровъ видно, что одно и то же фактическое отношеніе, безразличное въ началѣ, можетъ сдѣлаться въ послѣдствіи нравственно защищаемымъ со стороны общества, возвыситься далѣе до степени юридическаго отношенія, и вновь или потерять всякое значеніе или даже

перейти въ категорію осуждаемыхъ и преслѣдуемыхъ отношеній. Эта возможность перехода одного и того же явленія изъ одной фазы существованія въ другую указываетъ на то, что принципиальнаго или объективнаго различія между правомъ и моралью не существуетъ, т. е. нѣтъ различія въ природныхъ свойствахъ юридическихъ и моральныхъ отношеній. Различіе между правомъ и моралью обусловливается субъективными свойствами, которыя заключаются въ нашихъ взглядахъ на то или другое отношеніе. Взгляды эти опредѣляются въ свою очередь всею совокупностію условій жизни т. е. какъ духовнымъ, такъ и матеріальнымъ состояніемъ общества въ данномъ мѣстѣ и въ данную эпоху.—Сдѣланное нами опредѣленіе права по отличію его отъ нравственности характеризуетъ его лишь со стороны внѣшнихъ признаковъ,—тѣхъ типическихъ признаковъ, съ которыми мы наблюдаемъ его въ исторіи. Но возможно указать и тѣ главные факторы, которые вліяютъ на образованіе юридическихъ нормъ и такъ или иначе обусловливаютъ ихъ характеръ. Указать эти факторы значитъ болѣе, чѣмъ отмѣтить внѣшніе, наружные признаки права; это значитъ заглянуть, хотя отчасти, во внутреннюю его сторону, что мы и стараемся сдѣлать.

* * *

(Окончаніе будетъ).

УЧЕНІЕ КАНТА О ЦЕРКВИ.

(Окончаніе *).

Тогда какъ у Канта прежде всего добродѣтель, а затѣмъ идеаль—царствіе Божіе, у Христа, наоборотъ, прежде вѣра (имѣйте вѣру Божію, Марк. 11, 23) въ царствіе небесное, а затѣмъ дѣла, достойныя его и совершаемыя по вѣрѣ. У Канта главная заповѣдь исполненіе закона и отвлеченнаго долга; у Христа—любовь къ Богу и человѣку; любовь отъ всего сердца, всей души и всего разумѣнія (Марк. 12, 30—31). Но любовь не есть долгъ; она не можетъ быть вынуждаема или повелѣваема какъ обязанность; она—живое и свободное чувство и, будучи завершеніемъ закона, сама не нуждается ни въ какомъ законѣ. Равнымъ образомъ, когда у Канта царство Божіе—этическое идеальное государство, то у Христа оно—брачный пиръ Сына Божія, на которомъ Онъ является женихомъ и на который Богъ зоветъ всѣхъ людей. Сюда стекаются добрые и злые, всѣ, кого коснулся божественный зовъ. Если же не всѣ попадаютъ на этотъ пиръ, то потому, что многіе, не слушая зова, пошли—кто на поле, а кто на свою торговлю (Мѣ. 22. 2—14). Царство Христа есть необъятное хозяйство, господинъ котораго приглашаетъ всѣхъ работниковъ въ свой виноградникъ. И вотъ идутъ они на работу въ разное время дня: одни около третьяго часа, другіе около шестого или девятаго, а иные около одиннадцатаго часа. Но когда наступаетъ вечеръ и госпо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 14, за 1893 г.

динъ расплачивается съ работниками, то всѣ они получаютъ по ровну, ибо господинъ властенъ дѣлать, что хочетъ (20, 1—16). Въ царствѣ Бога имѣеть не столько значенія количество труда, сколько самый трудъ во имя Бога и чрезъ вѣру въ Его слово. Богъ поступаетъ, какъ хозяинъ, который, отправляясь въ чужую страну, поручаетъ свое имѣніе рабамъ, а чтобы они не были праздными, даетъ имъ для приращенія процентами таланты: одному пять талантовъ, другому два, а послѣднему одинъ. Когда же, послѣ возвращенія хозяина, оказалось, что первые два употребили въ дѣло свои таланты, то онъ похвалилъ ихъ, а отъ третьяго, скрывшаго свой талантъ въ землю, отобралъ и тотъ талантъ, какой онъ имѣлъ, и отдалъ имѣющему десять талантовъ, а его самого велѣлъ бросить въ тьму внѣшнюю (25, 14—30 ср. Лук. 19, 12—26). И это не несправедливо, ибо рабъ, скрывшій талантъ, не только ничего не сдѣлалъ, но и зная волю господина, не повѣрилъ ему (ср. Лук. 12, 47). Но даже, еслибы мы исполнили всѣ повелѣнія, то и тогда мы, какъ рабы, ничего не стоили бы, потому что сдѣлали бы только то, что должны были сдѣлать (Лук. 17, 10). Поэтому царство Христово еще подобно государю, который изъ милосердія къ своему рабу и по его просьбѣ простилъ ему весь долгъ, бывшій на немъ (Мѡ. 18, 23—35). Добрый отецъ не только принимаетъ блуднаго сына, но и устраиваетъ богатую вечерю по поводу его возвращенія и раскаянія (Лук. 15, 11—32). А когда одинъ изъ разбойниковъ, распятыхъ вмѣстѣ со Христомъ на крестѣ, обратился къ Нему съ глубокою вѣрою, то Христосъ отвѣчалъ: нынѣ-же будешь со Мною въ раю (Лук. 23, 42—43). Но могъ ли бы такъ сказать Христосъ, если бы Его царство было только царствомъ добротѣтели, и не потребовалъ ли бы Онъ еще добрыхъ дѣлъ, которыхъ разбойникъ, умирая, не имѣлъ времени совершить? Истинно говорю вамъ, такъ выражается Господь о своемъ царствѣ: если будете имѣть вѣру и не усомнитесь, то все, чего ни попросите, получите (Мѡ. 21, 21—22, ср. 14, 31). Вѣра, слѣдовательно, вотъ самая первая и самая важная обязанность въ царствѣ Христовомъ; а затѣмъ по вѣрѣ добрыя дѣла; кто не со Мною, тотъ противъ Меня, и кто не собираеть со Мною,

тотъ расточаетъ (Мѣ. 12, 30 ср. 10, 61—62),— вотъ какія дѣла отличаютъ истиннаго сына царствія Божія.

Мы нарочито такъ долго останавливались на изображеніи царства Христова, какъ для того, чтобы показать односторонность нравственно-практическаго воззрѣнія на него, такъ и для того, чтобы найти основаніе, которое даетъ возможность понять смыслъ и задачи существующей видимой церкви. Тамъ, гдѣ, какъ у Канта, религія отождествлена съ моралью и гдѣ всѣ религіозныя обязанности сведены къ исполненію формальнаго нравственнаго закона, тамъ нѣтъ и не можетъ быть видимой церкви, все равно, какъ нѣтъ ея у разныхъ представителей болѣзненнаго мистицизма, мечтающаго о самооправданіи во внутреннемъ единеніи съ Божествомъ. Исходя изъ положенія, что быть добродѣтельнымъ тоже самое, что быть спасеннымъ,— о какой еще церкви мы можемъ говорить? Не безразлично ли для нашего оправданія, къ какому вѣроисповѣданію или обществу мы принадлежимъ, когда мы ведемъ добрый образъ жизни, или въ интимномъ актѣ внутренняго чувства соединяемся съ Богомъ? Зачѣмъ я стану еще принимать вѣроопредѣленія и буду исполнять богослужебныя обряды своей религіозной общины? Усвоивши подобный безразличный взглядъ на вѣру и догматы, Кантъ естественно не могъ прийти къ иному выводу относительно видимой церкви, чѣмъ къ какому онъ пришелъ. Для него по логической необходимости церковь обращалась въ институтъ культа и обряда, въ учрежденіе, препятствующее успѣхамъ свободы и морали и способное развѣ лишь увеличивать одно зло. Съ тою же необходимостью и всѣ христіанскія таинства получили у Канта видъ уродливыхъ эмблемъ и символовъ, совершенно бездѣльныхъ и ненужныхъ придатковъ къ моральной религіи, могущихъ только запутывать самое понятіе философа о религіи. А смѣшавши чистую христіанскую церковь съ западными католическою и протестантскою церквами, Кантъ могъ только сказать, что церковь такъ много ввела зла (*tantum ecclesia potuit suadere, malorum*)! Знай онъ истинную церковь, очень вѣроятно, что онъ не сталъ бы такъ судить о ней. Но онъ не искалъ ея, потому и всѣ нападки Канта на церковь настъ здѣсь не касаются, и мы можемъ обойти ихъ безъ критическихъ

замѣчаній ¹⁾). Слѣдуетъ помнить только, что для безпристрастнаго сужденія о церкви, хотя бы то и западной, нельзя забывать о той высокой и благодательной миссіи, какую повсемѣстно и во всякомъ вѣкѣ исполняла и продолжаетъ исполнять презираемая Кантомъ церковь. Тотъ фактъ, что между двѣнадцатю Апостолами былъ Иуда предатель и что однажды Христосъ назвалъ Петра сатаною (Мѡ. 16, 23), нисколько не умаляетъ святости Апостоловъ; такъ и церковь не перестаетъ быть спасающею и святою отъ того, что въ ея исторіи происходили иногда печальныя заблужденія. Между тѣмъ упраздня видимую церковь, какъ сокровищницу благодатныхъ даровъ, мы въ основѣ подрываемъ и самое царство Божіе. Уничтожая средства, какъ возможно надѣяться на достиженіе цѣли? Уклоняясь по ложному пути, какъ жаловаться, что пришли не туда, куда желали? Протестантизмъ, сохраняющій еще видимость церкви, давно уже страдаетъ отъ этого внутренняго противорѣчія и едва ли когда-либо собственными силами избавится отъ него. Разочарованный въ самомъ себѣ, онъ постоянно порождаетъ все новыя и новыя формы религіозныхъ мечтаній. Фихте и Шеллингъ надѣются на наступленіе новаго „іоаннистическаго“ христіанства, которое должно устранить односторонности католичества и протестантства; Ульманнъ мечтаетъ о четвертой формѣ церкви, не похожей на греческую, римскую и протестантскую церковь; Деличъ ожидаетъ для обновленія одряхлѣвшаго міра новаго обильнаго изліянія Духа Святаго; Авберленъ проповѣдуетъ тысячелѣтнее царство (прежній хиліазмъ); Баумгартенъ спасеніе полагаетъ въ обращеніи іудейскаго народа и т. п. ²⁾). Кантъ, правда, не приходитъ къ такимъ мистическимъ утопіямъ, чтò, по нему, есть „фантастическое безуміе“, но зато у него нѣтъ вовсе надежды на спасеніе. Гордый своею автономною моралью, онъ умѣетъ лишь ставить требованія, но не знаетъ, какъ ихъ исполнять. Между „должно“ (sollen) и „можно“ (können) навсегда остается непроходимая

¹⁾ Оставляемъ также безъ разбора взглядъ Канта на таинства, ибо важность и спасительность ихъ понимаетъ каждый, кто убѣжденъ и вѣруетъ въ видимую церковь.

²⁾ Döllinger. Kirche und Kirchen, 478—485 ss.

пропасть, провести по которой человекъ не въ силахъ моральная философія. Легко говорить, что мы должны быть членами царствія Божія, но нужно дать средства, чтобы мы могли сдѣлать это. Легко порочить и отвергать ея учрежденія, но что поставить на мѣсто ихъ? Одну вѣру? Но протестантство въ саморазложеніи доказываетъ бесплодность этого средства. Одну мораль и философію? Но ни нравственность, ни наука еще никого не спасла отъ внутренняго личнаго раздвоенія между недостижимымъ идеаломъ и собственными слабыми силами. И сколько бы ни придумывали иныхъ средствъ, все они окажутся недостаточными для своей цѣли и еще разъ нагляднѣе покажутъ, какъ безнадежно спасеніе человекъ, въ случаѣ онъ предоставленъ самому себѣ. Кантъ глубоко ошибается, требуя отъ насъ уподобленія моральному идеалу и закрывая все пути къ этому уподобленію. А если прибавить сюда, что царство Божіе въ настоящемъ мірѣ должно имѣть какія-либо опредѣленныя формы, чтобы не обратиться въ *idea platonica*, *corpus mysticum*, то еще больше убѣдимся въ необходимости существованія видимой церкви, какъ формы царствія Божія на землѣ ¹⁾).

Но даже разсуждая отвлеченно, по методу метафизическихъ опредѣленій понятій, мы иначе не можемъ мыслить понятіе царства Божья, какъ въ двухъ формахъ существованія: царства невидимаго и видимаго (церкви). Совершеннымъ мы называемъ не то, что существуетъ только въ идеѣ, но то, что одновременно существуетъ и въ мысли и фактически, что имѣетъ двѣ стороны бытія: опытную и идеальную (*existentiam non possibilem et contingentem tantum, sed omnino objectivam*). Если же царство Божіе, какъ произведеніе Бога и Его собственная область, должно быть мыслимо такъ же совершеннымъ, какъ совершенъ самъ Богъ, то оно должно быть свободно отъ всякаго ограниченія, т. е. оно должно быть царствомъ и внѣшнимъ, и внутреннимъ, видимымъ и невидимымъ, идеальнымъ и реальнымъ⁴. Царство Бога совершеннаго и безгранич-

¹⁾ По ученію православной догматики, Церковь Христова есть „общество вѣрующихъ во Христа, установленное Господомъ, соединенное Словомъ Божіимъ, таинствами и священноначаліемъ, подъ управленіемъ Духа Святаго для вѣчнаго спасенія“.

наго не терпитъ одностороннихъ ограниченій. Если бы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для него граница. И если бы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ состояніемъ и состояніемъ, то это было бы другою границею. И, наконецъ, если бы существовали два совершенно отдѣльные царствія Божья: внутреннее и внѣшнее, которыя никогда не могли бы совпасть и соединиться между собою, то такая раздвоенность царствія Божья была бы для него опять новою границею ¹⁾. Поэтому и Христось, хотя основываетъ единое царство Божіе, но различаетъ въ немъ двѣ стороны: видимую и невидимую. Проповѣдуя евангеліе и призывая всѣхъ людей чрезъ вѣру и нравственное возрожденіе въ невидимое царство Отца, Онъ въ тоже время для продолженія и окончательнаго совершенія начатаго Имъ дѣла освященія людей учреждаетъ на землѣ это царство подъ формою видимой церкви. Вѣрующіе въ Него должны образовывать отдѣльное общество и владѣть всѣми благодатными дарами, чтобы возрастало и распространялось повсюду царство Божіе. Созижду церковь мою, говоритъ Христось, и врата адава не одолѣють ей (*ἐκκλησία*, видимое и внѣшнее общество, Мѡ. 16, 18), а для того, чтобы церковь была истинною формою царства Божія на землѣ, Онъ затѣмъ устанавливаетъ таинства и священноначаліе и даетъ церкви Духа Святаго, наставляющаго ее на всякую истину (Іоан. 7, 39; 14, 16). Естественно, что эта видимая церковь, будучи оживотворяема Христомъ и Его Святымъ Духомъ, такъ же свята и составляетъ такой же необходимый предметъ вѣры для людей, какъ и само царство Божіе, которое въ ней воплощается. Между этими двумя царствами, едиными по существу, различіе развѣ со стороны полноты объема. Видимая церковь по отношенію къ невидимому царству Божію пока подобна горчичному зерну, которое будучи посеяно на полѣ, вырастаетъ, бываетъ больше всѣхъ злаковъ и становится многолѣтнимъ деревомъ, укрывающимъ птицъ небесныхъ, или закваскѣ, которую женщина положила въ муку, пока не вскисло

¹⁾ См. статью В. Соловьева. Правосл. Обзорніе, 1885, № 9, 23—24 стр.

все (Мѡ. 13, 31—33). Но полнаго торжества церкви не можетъ случиться раньше скончанія міра, когда будетъ проповѣдано евангеліе царствія Божія всей твари и когда всѣ познаютъ, что нѣтъ инаго имени подъ небомъ, кромѣ имени Иисуса Христа, о немъ же можемъ спастися. Пока же этого нѣтъ (и неизвѣстно, когда будетъ), пока и тамъ, гдѣ уже проповѣдано евангеліе, насаждена вѣра и прославляется божественное имя Христа, еще силенъ грѣхъ и живетъ неправда, до тѣхъ поръ и царствіе Божіе, какъ видимая церковь, ограничено въ своихъ предѣлахъ. Доброе сѣмя сѣется повсюду, но иное падаетъ въ терніе, иное при дорогѣ, а иное на камень, такъ что не всякое приноситъ плодъ, а иное вянетъ, засыхаетъ, или совсѣмъ не всходитъ. Такъ и въ церкви Христовой. Хотя она свята и содержитъ чистую истину, но не всѣ внемлютъ ея голосу, не всѣ—послушные сыны, не всѣ приносятъ плоды, достойные своего званія. На ея нивѣ, засѣянной добрымъ сѣменемъ, вырастаетъ пшеница и плевелы; ибо врагъ ночью приходитъ и сѣетъ ихъ; но прійдетъ жатва, явится Господь съ Ангелами во славу своей и, какъ рыбакъ, отдѣлитъ злыхъ отъ праведныхъ. Много званыхъ, но мало избранныхъ (Лук. 14, 24). Есть, слѣдовательно, царство Божіе видимое и невидимое, духовное и историческое. Первое откроется во всей своей славѣ при концѣ міра; второе уже открыто, и это—существующая каѡолическая христіанская церковь. Она сѣетъ слово Божіе, закидываетъ неводъ, чтобы спасти погибающихъ, есть невѣста Христова, столбъ и утвержденіе истины (1 Тимоѡ. 3, 15), хотя и не обнимаетъ еще всего міра. Но какъ плевелы, оставленные разсчетливымъ хозяиномъ на полѣ до жатвы, не повредили пшеницѣ, такъ и грѣшники, и невѣрующіе отнюдь не вредятъ божественной чистотѣ церкви. Наступитъ время, и плевелы будутъ собраны, связаны въ снопы и сожжены: прійдетъ Господь и очиститъ свою церковь. Тогда-то будетъ едино стадо и единъ пастырь, и тогда церковь будетъ во-истину торжествующею. Вотъ настоящее значеніе и характеръ видимой церкви и оправданіе православнаго взгляда, что внѣ церкви нѣтъ спасенія (св. Кипріанъ: *utra ecclesiam nulla salus*)¹⁾.

¹⁾ Ср. выраженія св. Иринея Лионскаго „гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій (*ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei*), а гдѣ Духъ Божій, тамъ церковь и всяческая

Самъ Богъ восхотѣлъ, чтобы мы спасались въ церкви и благоволилъ дать ей для этого благодатныя средства (1 Коринѣ. 12, 28;), чтобы она была *исполненіе исполняющаго всяческаго во евангѣ* (Ефес. 1, 23).

Не признавая необходимости для спасенія видимой церкви, Кантъ послѣдовательно долженъ былъ отвергнуть и дѣйствительно отвергъ всякое значеніе христіанскихъ таинствъ и культа. Но поелику никакая религія (даже философская, напримѣръ, позитивная Огюста Конта) не мыслима безъ нѣкоторой тайны и обряда, ибо безъ первой она обращается въ простое разсудочное знаніе, а безъ второго въ квѣтизмъ и мистицизмъ (шаманство), то Кантъ начинаетъ, какъ мы видѣли выше, говорить о религіозной тайнѣ и культѣ. Но что это за тайна и что это за культъ въ моральной религіи? Таинства—это какіе-то непонятныя символы моральной идеи или лучше сама моральная идея (свобода), а культъ призванъ служебнымъ средствомъ морали, совершенно безразличнымъ по формѣ для сущности религіи.

Пока, утверждаетъ Кантъ, культъ служить средствомъ для оживленія и укрѣпленія моральнаго настроенія, до тѣхъ поръ онъ можетъ имѣть мѣсто въ религіи, но коль скоро онъ признается средствомъ общенія съ Богомъ и низведенія чрезъ него благодатной помощи, онъ обращается въ идолослуженіе (*Afferdienst, Religionswahn, Tempeldienst, officium mercenarium, Fetischmachen, Bigotterie, devotio spuria, Idololatrie*), причѣмъ всякій обрядъ исполняется съ одинаковою заботливостью, по принципу *argumentum a tuto* (*для безопасности*). Сила и достоинство религіи разума въ томъ, чтобы служить Богу въ духѣ и добродѣтели, а не въ томъ, исполняю ли я какой либо обрядъ, или не исполняю, молюсь ли я, или не молюсь и т. п. Можно быть оправданнымъ и безъ культа, но нельзя надѣяться на нравственное обновленіе и спасеніе, не имѣя чистаго моральнаго настроенія. Въ этомъ смыслѣ для религіи совершенно безразлична форма культа, какъ дѣло человѣческаго произвола.

благодать (*Adv. haeres. III, 24*), и бл. Августина „не имѣютъ тѣ Духа Святаго, кто внѣ церкви“ (*non habent Spiritum Sanctum, qui sunt extra ecclesiam, ep. 185*) и др. Отцевъ. церкви.

Что культъ (за исключеніемъ христіанскихъ таинствъ) есть средство религіи и имѣетъ второстепенное значеніе сравнительно съ вѣрою и чистою нравственностью,—этого никто не отрицаетъ. Но безусловно вѣрно и то, что культъ коренится въ самомъ существѣ религіи и составляетъ ея необходимый продуктъ и принадлежность. У Канта не оставалось мѣста для культа единственно потому, что и самое понятіе у него религіи крайне односторонне. Можетъ ли быть рѣчь о культѣ, когда религія отождествлена съ добрымъ образомъ жизни, когда спасеніе признано всецѣло актомъ собственныхъ моральныхъ усилій человѣка? Но религія—не метафизика и не мораль; она-та живая, реальная и вѣчно юная сила, которая обнимаетъ человѣка со всѣми его способностями и поставляетъ его въ отношенія къ Богу, какъ равно и Бога въ отношеніе къ человѣку. Религія, скажемъ хотя бы словами Цицерона, почитаетъ и вѣрить въ Бога, и есть благочестіе ¹⁾. Въ ней есть знаніе и нравственныя требованія, но въ ней же получаетъ своеобразное выраженіе и жизнь чувства. Болѣе того: религія есть скорѣе сфера чувства, чѣмъ ума и воли, становясь союзомъ Бога и человѣка (Августинъ, Лактанцій). Размышляющій умъ всегда относится къ предмету своего познанія безстрастно и объективно, находя удовлетвореніе въ самомъ процессѣ познанія; воля, совершающая добро во имя долга, страдаетъ формализмомъ, не раствореннымъ любовью; только въ чувствѣ устанавливается полная гармонія и единство двухъ или многихъ существъ. Не даромъ христіанство обращается попреимуществу къ чувству любви, когда ставитъ главными своими заповѣдями любовь къ ближнему, какъ самому себѣ (Лук. 10, 27), и даже Самого Бога называетъ любовью (1 Иоан. 4,16). Если-же религія есть божественная любовь и въ ней происходитъ взаимное общеніе между Богомъ и человѣкомъ, то въ чемъ оно можетъ выражаться, какъ не въ чувствѣ безконечнаго благого-

¹⁾ Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam saecremoniamque affert, et eae: religionem eam, quae in metu et saecremonia deorum est, appellant pietatem. См. Макса-Мюллера Vorlesungen über d. Ursprung u. d. Entwicklung d. Religion. Тамъ же собраны другія опредѣленія религіи и сдѣлана имъ оцѣнка.

вѣнія и страха передъ Богомъ? Въ знаніи и волѣ я стою на одной сторонѣ, а Богъ на другой; въ чувствѣ же я соприкасаюсь съ Богомъ, и Богъ соединяется со мною. Разъ-же такое чувство возникло, то оно является началомъ культа и всего вѣшняго богопочитанія. Къ природѣ чувства принадлежит то, что необходимо выражается во вѣѣ, что безъ этихъ вѣшнихъ проявленій не можетъ существовать ни одно сильное чувство. Подобно тому, какъ слово сопровождаетъ мысль, какъ художественная идея воплощается въ образѣ или какъ всякій аффектъ вызываетъ соотвѣтственное сокращеніе двигательныхъ мышцъ, такъ и религіозное чувство стремится обнаружиться во вѣшнемъ проявленіи, которое есть его постоянный спутникъ и символъ. Какъ необходимо для религіознаго человѣка имѣть опредѣленную систему вѣрученія, такъ и неоспорима нужда имѣть опредѣленный культъ, согласный съ цѣлымъ вѣро-и—нравоученіемъ. Первое есть потребность ума и воли, второй —чувства, стремящагося къ Богу. Отсюда и значеніе культа въ области религіи соизмѣряется тою степенью участія въ ней чувства, какое въ дѣйствительности принадлежитъ послѣднему. А такъ какъ чувство ставитъ меня въ непосредственное единеніе съ Богомъ, то и культъ имѣетъ своею задачею осуществить это единство, т. е. поставить меня въ Богѣ и Бога во мнѣ ¹⁾).

Лучше всего это значеніе культа обнаруживается въ чувствѣ благоговѣнія (*εὐσεβεία*, *Andacht*) и молитвѣ, въ этихъ первоначальныхъ и общечеловѣческихъ формахъ культа. Чувство благоговѣнія есть именно такое чувство воспріятія божественнаго и вѣчнаго (не въ Шлейермахеровскомъ смыслѣ). Составленное изъ различныхъ чувствъ: чувства страха, почтенія, надежды, любви, возвышенія духовныхъ силъ и вмѣстѣ съ тѣмъ самоуничженія и сознанія собственнаго безсилія и т. д., оно есть чувство непосредственнаго присутствія Бога и Его безконечнаго величія надъ всѣмъ сотвореннымъ, чувство общенія съ Богомъ и самоутвержденія. Съ появленіемъ его мы какъ бы выступаемъ изъ предѣловъ собственной (тварной) ограниченности, возно-

¹⁾ Ср. Гергеля *Vorlesungen über d. Philos. d. Religion*, I B., 205 s.

симся къ Богу и сочетаваемся съ Нимъ въ общей безконечно-блаженной жизни. Очевидно, что столь сильное и глубокое чувство должно имѣть соответствующее внѣшнее выраженіе, и оно, на самомъ дѣлѣ, проявляется во многихъ тѣлодвиженіяхъ, какъ то: колѣнопреклоненіи, поднятіи глазъ къ небу, скрещиваніи рукъ, распростираніи по землѣ и т. п. Неужели все это, какъ думаетъ Кантъ, идолопоклонство, дѣланіе фетишей, грубый антропоморфизмъ, постыдное служеніе Богу, а не на оборотъ, чистая форма почитанія и благоговѣнія предъ Богомъ, форма достойная истинной религіи, естественный символъ и выраженіе чувства, свойственнаго религіозному человѣку и охватившаго все его существо? Кажется, что не можетъ быть сомнѣнія на счетъ характера этого чувства и сопровождающаго его внѣшняго выраженія. Здѣсь не только нѣтъ идолопоклонства, но даже и тѣни подобія его, если не считать фетишизмомъ или постыднымъ чувствомъ самое религіозное чувство, тягнущее къ Богу и успокаивающееся въ Немъ. Но правильно заключать и обратно: если нельзя признать идолослуженіемъ свободное движеніе чувства къ Богу, то ошибочно вдвойнѣ смотрѣть на культъ, какъ на идолопоклонство, и причислять къ религіознымъ заблужденіямъ даже самыя естественныя обнаруженія религіознаго чувства. Культъ подлинно былъ бы идолопоклонствомъ, еслибы въ немъ самомъ полагалась магическая сила дѣйствовать на Божество (культъ языческихъ религіи), но когда культъ сопровождается крѣпкая вѣра и сильное, глубокое чувство, котораго онъ служитъ символомъ, то возражать противъ культа все равно, что возражать противъ соединенія души и тѣла въ единствѣ природы человѣка, т. е. значить идти *ad absurdum*. Ибо какъ иначе назвать культъ, какъ не воплощеніемъ религіи, но религіи не Канта, этой формальной и сухой праведности по закону, а религіи живого Бога и живого человѣка.

Исходя изъ религіознаго чувства и духовнаго воодушевленія, культъ, однако, не останавливается на этомъ неопредѣленномъ и общемъ выраженіи чувства благоговѣнія, а пріобрѣтаетъ болѣе устойчивыя формы и выражается въ молитвѣ. Чувство благоговѣнія можетъ испытывать и пантеистъ, для котораго это

чувство служить выраженіемъ лишь безусловной зависимости отъ безличнаго универса. Но такъ какъ Богъ, по нашей вѣрѣ, есть личное существо, постоянно промысляющее о своемъ твореніи, и такъ какъ съ Нимъ, какъ личнымъ бытіемъ, возможно духовное общеніе, то чувство благоговѣнія у вѣрующаго является еще въ формѣ молитвы, которая, какъ голосъ человѣческой души, обращенной къ Богу, произвольно изливается въ словахъ. Молитва—это внутреннее дыханіе души, „возношеніе ума и сердца къ Богу“, средство для нашего общенія съ Нимъ, источникъ высшаго духовнаго блага и въ тоже время духовная жертва, въ которой мы предаемъ себя всецѣло Богу ¹⁾).

Кантъ отвергаетъ молитву потому, что онъ не допускаетъ возможности любви къ Богу. Онъ говоритъ: „любовь къ Богу въ качествѣ склонности (патологическая любовь) невозможна, потому что Богъ не есть предметъ чувствъ“, такъ что, по Канту, и заповѣдь: „люби Бога больше всего“ означаетъ: „охотно исполняй Его заповѣди“, совершенно такъ же, какъ заповѣдь: „люби ближняго, какъ самого себя“, требуетъ исполненія долга и только долга въ отношеніи другихъ людей. Правда, что Богъ имѣетъ трансцендентальное бытіе и не можетъ быть предметомъ патологической, чувственной любви, но развѣ это препятствуетъ намъ вступать въ таинственное общеніе съ Богомъ, и развѣ мы разумѣемъ патологическую любовь, когда говоримъ о любви къ Богу? Развѣ нѣтъ духовной любви, столь же страстной и сильной, и даже гораздо сильнѣйшей, чѣмъ любовь чувственная? Развѣ нѣтъ примѣровъ, когда люди изъ-за идеи жертвуютъ всѣмъ своимъ состояніемъ и даже собственною жизнью? Но что руководитъ ими, если не любовь къ идеалу, любовь не патологическая, а духовная?—Богъ же между тѣмъ не есть только идея или идеаль, но и само бытіе (*ens realisimum*) и источникъ всяческой жизни.

Пусть мы не видимъ Бога и чувственно Его не ощущаемъ, но развѣ на извѣстной высотѣ религіознаго восторга не постигаемъ мы Бога духовно, не чувствуемъ Его вблизи себя и не

¹⁾ См. прекрасное разсужденіе о молитвѣ въ дневникѣ достоуважаемаго о. Іоанна Сергіева и въ апологіи христіанства Лютардта (переводъ А. Лопухина) 100—105 с.

видимъ Его, такъ сказать, духовными очами? Какая это была бы религія, если бы мы не могли входить въ таинственныя отношенія съ Богомъ и восполнять свои недостатки изъ полноты Его божественнаго Существа? По этому признаку не христіанская религія, которую Кантъ имѣетъ въ виду, а его собственная моральная не заслуживаетъ имени религіи. Попробуйте молиться моральному Богу, находящемуся гдѣ-то вдали во главѣ абстрактнаго моральнаго царства и вѣчно занятому веденіемъ реестра нашихъ добрыхъ и дурныхъ дѣлъ!? Относительно же христіанства было бы тяжкимъ грѣхомъ утверждать, что и здѣсь нельзя любить Бога и потому нельзя къ Нему обращаться въ молитвѣ. Богъ христіанскій—Богъ любви, до того возлюбившій міръ, что послалъ Сына своего едиnorodнаго для спасенія всѣхъ людей (I Иоан. 4, 9). Какъ же относиться къ такому Богу, если не съ чистою любовью? Но гдѣ любовь, тамъ милость и прощеніе, тамъ благодарность и молитва, тамъ надежда и удовлетвореніе ея. Богъ христіанъ—Богъ Отецъ, а мы дѣти Его, которымъ сказано: просите, и дано будетъ вамъ, ибо всякій просящій получаетъ (Мѡ. 7, 7—8), и вы, чего ни попросите въ молитвѣ съ вѣрою, получите (21, 22). Послѣ этого какъ исключать изъ христіанства молитву, когда и само христіанство не мыслимо безъ молитвы?

Другимъ побужденіемъ оставить молитву, какъ намъ извѣстно, Кантъ ставитъ то соображеніе, что мы, не зная божественныхъ плановъ, часто можемъ молиться о томъ, что не согласно съ божественною волею о насъ; между тѣмъ самъ Богъ знаетъ наши нужды и удовлетворяетъ ихъ сообразно съ своими цѣлями. Трудно придумать болѣе слабое возраженіе, чѣмъ это. Неужели возможна для вѣрующаго человѣка молитва, несогласная съ божественными планами? Какая цѣль и смыслъ молитвы? Не есть ли молитва тоже чувство благоговѣнія и любви къ Богу, только выраженное въ словахъ? Но развѣ любовь и благоговѣніе могутъ быть фальшивыми и неискренними? Не имѣющій любви, конечно, не можетъ и искренно молиться, но такая ложная молитва отрицаетъ самое себя и, понятно, недостойна имени Бога. Но это и не молитва, а, по слову писанія, почитаніе Бога устами (Марк. 7, 6; Исаи 29, 13), безъ соот-

вѣтствующаго сердечнаго расположенія; молитва книжниковъ, фарисеевъ и законниковъ, за что Господь такъ часто осуждалъ ихъ (Мѡ. 16, 6; 23, 13—38 и др.). Молитва же искренняя, молитва съ вѣрою и растворенная печалью по Богѣ, никогда не можетъ быть въ противорѣчїи съ божественными цѣлями относительно міра и человѣка, ибо въ этой молитвѣ мы испрашиваемъ только того, что достойно Бога и согласно съ Его благою премудростію. Развѣ можно, на примѣръ, считать произнесеніе молитвы Господней: „Отче нашъ“ не согласно съ волею Бога? А таковы по содержанію всѣ молитвы, сколько бы ихъ по образцу этой молитвы ни производилъ религіозный духъ человѣчества. Да, *quod jubes, et jube, quod vis* ¹⁾—вотъ общій смыслъ молитвы. „Есть сила благодатная въ созвучїи словъ живыхъ, и дышитъ непонятная святая прелесть въ нихъ“, говоритъ поэтъ о молитвѣ, показывая этимъ, что ему болѣе извѣстно молитвенное расположеніе души, чѣмъ философу, вращающемуся въ отвлеченныхъ сферахъ мышленія. Что касается, наконецъ, послѣдняго возраженія Канта противъ молитвы, будто молящійся, котораго застали на молитвѣ, стыдится за свое дѣло, какъ неприличное и позорное, то это возраженіе просто неумѣстно въ серьезномъ разсужденіи и относится не къ вѣрующимъ, а къ лицемѣрамъ и фарисеямъ.

Завершеніемъ и высшею формою культа служитъ жертва. Потребность жертвы есть такая же общечеловѣческая потребность, какъ потребность молитвы и другихъ внѣшнихъ знаковъ богопочитанія. Психологическое основаніе жертвы находится въ томъ болѣзненномъ чувствѣ глубочайшей испорченности, ученіе о которой составляетъ первый членъ моральной религіи Канта (радикальное зло). Но чѣмъ успокоить ищущую оправданія совѣсть, какъ примирить Бога съ собою? Человѣкъ внутренно убѣжденъ, что онъ самъ не въ состояніи искупить свой грѣхъ, возстановить себя въ первоначальномъ добрѣ, отъ котораго онъ отпалъ. Между тѣмъ вѣра въ возможности оправданія способна воодушевить человѣка на активную борьбу со зломъ. Его не успокоитъ моральное настроеніе, признанное

¹⁾ Дай то, что приказываетъ, и прикажи то, что желаешь.

Кантомъ верховною жертвою, ибо онъ знаетъ, что это его настроеніе и, какъ такое, настроеніе грѣховное. Человѣкъ хочетъ, такъ сказать, осязательно убѣдиться въ дѣйствительномъ искупленіи его грѣха, и вотъ онъ приноситъ Богу жертву и избираетъ для нея самое лучшее изъ своей собственности, то, что онъ считаетъ самымъ чистымъ, святымъ и непорочнымъ. И когда совершена такая жертва, она становится для человѣка символомъ очищенія, овражданія и освященія. Такъ постоянно смотрѣло человѣчество на жертву, такъ смотритъ и до сихъ поръ, и всегда приноситъ ее ихъ чувства глубокаго нравственнаго паденія и вины для примиренія съ Богомъ. Еще въ В. Завѣтѣ Богъ говорилъ о жертвѣ чрезъ пророка: *душа всякія плоти кровь его есть, и азъ дахъ ю вамъ у олтаря умоляти о душахъ вашихъ: кровь бо его вмѣсто души умолитъ* (Лев. 17. 11); въ Новомъ — повторяетъ тоже самое Апостоль, *ибо отнюдь кровію вся очищаются по закону, и безъ кровопролитія не бываетъ оставленіе* (Евр. 9, 22, ср. Колос. 1, 14, 20). Не говоритъ о святѣйшей новозавѣтной жертвѣ, значенія которой Кантъ не хочетъ понимать, ибо это — жертва Сына Божія, несоизмѣримая ни съ какою другою жертвою. Впрочемъ, для насъ это и не нужно, такъ какъ для насъ достаточно убѣдиться, что жертва относится къ сущности религіи и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана религіознымъ заблужденіемъ и идолопоклонствомъ. Потребность въ жертвѣ есть потребность примиренія съ Богомъ и умиловленія Его, и потому вполне понятно, почему мы видимъ принесеніе жертвы во всѣхъ извѣстныхъ историческихъ религіяхъ.

Такимъ образомъ не только оправдана возможность, но и достаточно доказана необходимость культа. Когда Лютеръ въ полемикѣ противъ обрядоваго направленія римскаго католичества задумалъ совершенно очистить христіанство отъ всякаго обряда, то онъ скоро принужденъ былъ убѣдиться въ неисполнимости своего плана. Начавъ съ признанія вѣры во Христа единственнымъ и безусловнымъ средствомъ оправданія, онъ возсталъ было со всею энергіею пламеннаго протестанта противъ внѣшняго богочитанія и отвергнулъ его, какъ „явное лицемеріе и насмѣшку надъ Богомъ“. Поелику Богъ смотритъ

на сердце человѣка, разсуждаетъ Лютеръ, (въ сочиненіи: vom Anbeten d. Sacraments d. h. Leichnams Christi, 1523 г.), то дѣла для него совсѣмъ не нужны. Слѣдуетъ различать, продолжаетъ реформаторъ, внѣшнее и внутреннее богочитаніе. „Перваго благочестія полноъ весь міръ во всѣхъ своихъ углахъ, но всѣ церкви съ внѣшнимъ богослуженіемъ... смѣются надъ Богомъ“... „Нѣтъ ни особеннаго времени, ни мѣста, ни установленной формы для молитвы. Всякій можетъ молиться тамъ, гдѣ онъ находится, гдѣ онъ идетъ или стоитъ: на полѣ ли онъ, лежитъ ли онъ больной въ кровати, или заключенъ въ темницу, но вовсе не исключительно въ церквахъ, капеллахъ предъ алтаремъ и на колѣнахъ“. Истинное богочитаніе не въ словахъ, а въ полной преданности сердца Богу или вѣрѣ въ Него. Однако, не смотря на столь рѣшительное осужденіе культа, тотъ же Лютеръ не осмѣлился исключить изъ христіанскаго богослуженія проповѣдь и совершеніе таинствъ, а спустя еще семь лѣтъ (въ сочиненіи: Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn; 1530 г.), вотъ какъ онъ уже выражается о цѣли и достоинствѣ внѣшняго богочитанія. „У кого сердце полно благоговѣнія, пишетъ онъ здѣсь, у того должны быть полны имъ глаза и уши, ротъ и носъ, тѣло и душа, вообще всѣ члены“. Кто же не проникнутъ такимъ благочестіемъ, того Лютеръ называетъ не христіаниномъ, не человѣкомъ даже, но діаволомъ, или сообщникомъ діавола ¹⁾. Вотъ поучительный и убѣдительный самъ по себѣ историческій примѣръ, чтобы не оставалось больше сомнѣнія на счетъ необходимости для религіи внѣшняго богочитанія и культа.

Заканчивая разборъ ученія Канта о церкви и христіанствѣ, бросимъ еще разъ общій взглядъ на разсмотрѣнное нами ученіе. Ричль, разсуждая о воззрѣніяхъ извѣстнаго Штраусса на личность Христа, задается вопросомъ: можетъ ли артистически необразованный человѣкъ, для котораго мелодія музыки кажется бессмысленнымъ и непріятнымъ шумомъ, можетъ ли онъ написать и правильно оцѣнить художественныя достоинства и артистическія особенности музыкальныхъ произведеній, напри-

¹⁾ См. у Шенкеля. Das Wesen d. Protestantismus. 724—730 s.

мѣръ, Моцарта? Если нѣтъ, то, продолжаетъ тотъ-же ученый, чего ожидать отъ изображенія Штрауссомъ божественнаго лика Христа, обращеннаго подъ перомъ Штраусса въ безобразную каррикатуру, когда онъ не имѣлъ въ себѣ чувства божественнаго и не понималъ сокровеннѣйшей стороны дѣла Христа и Его личности? ¹⁾). Примѣняя въ нашемъ случаѣ сказанное Ричлемъ о Штрауссѣ, можемъ ли мы удивляться, что Кантъ ложно судить о христіанствѣ и Христовой церкви, подмѣнивши религію моралью и замѣчая въ церкви одни только заблужденія, пороки и стѣсненіе свободы разума и совѣсти? Не было бы, напротивъ, страннымъ, если-бы Кантъ, исходя изъ своихъ философскихъ положеній, сталъ думать о христіанствѣ сообразно смыслу и духу католической христіанской церкви? Кантъ зналъ только внѣшнюю сторону христіанской религіи, которая показалась ему неприглядною, но не проникая ея внутреннимъ духомъ, не понимая ея божественной стороны, почему и возрѣнія его на сущность церкви, ея устройство и культъ по необходимости должны были быть сколько односторонними, столько же невѣрными. Ей Отче, Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ, и открылъ то младенцамъ (Мѡ. 11, 25; ер. Лук. 10, 21).

А. Кириловичъ.

¹⁾ Op. cit. III, B. 383 s.

ЗАМѢТКИ О ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ЗА-ГРАНИЦЕЙ.

ОБЩЕЖИТІЯ СТУДЕНТОВЪ ВЪ ТЮБИНГЕНСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

(Продолженіе *).

Общежитіе студентовъ протестантскаго богословія похоже на описанный въ прошломъ очеркѣ католическій конвиктъ. Мы видѣли, что блистательная коллегія, изъ которой выросъ католическій конвиктъ, была обязана своимъ существованіемъ государственной необходимости имѣть образованныхъ чиновниковъ, долженствовавшихъ охранять „миръ и добрый порядокъ“ въ странѣ. Таже самая государственная необходимость вынудила правительство озаботиться подготовленіемъ молодыхъ людей къ занятію пасторскихъ вакансій въ странѣ, правитель которой отказался отъ религіи своихъ отцовъ и разорвалъ за себя и за свой народъ всѣ связи съ прежними духовными руководителями—католическими патерами. Въ 1534 году герцогъ Вюртембергскій Ульрихъ ввелъ церковную реформу въ Вюртембергѣ. Начался обычный секвестръ церковной собственности, изгнаніе монаховъ, священниковъ, оставшихся вѣрными папѣ, и народъ долженъ былъ послѣдовать за вождями иными, которые должны были указать ему иной путь въ обители рая, помимо католическаго чистилища. Историки реформации представляютъ переходъ населенія и священниковъ на сторону реформы довольно легкимъ; протестовъ почти не было, но и огульнаго подчиненія власти герцога тоже не было. Ревностные приверженцы папы изъ клира эмигрировали и нѣкоторые при-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 9.

ходы опустѣли. Новое поколѣніе теологовъ еще не успѣло образоваться и правительство должно было поспѣшить съ подготовкой молодыхъ людей, совершенно свободныхъ отъ духа католической схоластики, если хотѣло, чтобы реформа народной религіи, начатая сверху, привилась надлежащимъ образомъ въ высшихъ, такъ сказать, фундаментальныхъ слояхъ націи, населяющихъ села и мелкія города Вюртемберга. Этимъ дѣломъ конечно долженъ былъ заняться университетъ. Задача очень серьезная, но для Тюбингена она сравнительно была легка: тамъ въ числѣ профессоровъ богословскаго факультета въ 20—30-хъ годахъ 16 столѣтія былъ знаменитый другъ и сотрудникъ Лютера Меланхтонъ. Его вліянію приписываютъ ослабленіе схоластики въ университетскомъ преподаваніи; его вліяніе простиралось конечно и на сущность университетскихъ лекцій. Но у Меланхтона были серьезные противники въ университетской корпораціи и, слѣдовательно, среди студентовъ—теологовъ были свои партіи, соответствующія партіямъ профессорской корпораціи. Внутренняя борьба этихъ партій, которыя можно было бы назвать схоластической и гуманистической, есть основной элементъ университетской исторіи въ срединѣ XVI-го вѣка; мы не будемъ слѣдить за перепетіями: одного указанія на двѣ противоположныя партіи въ университетской корпораціи совершенно достаточно для того, чтобы понять дѣйствія правительства, одушевленнаго желаніемъ уничтожить католицизмъ въ Вюртембергѣ. Ясно было, что оно должно было всецѣло поддерживать партію, симпатизирующую реформѣ и вербовать на новый протестантскій факультетъ возможно большее количество студентовъ и профессоровъ. Какъ взяться за осуществленіе этой реформаціонной политики? Положеніе герцога Вюртембергскаго было не исключительное; тоже самое переживали тогда въ большей или меньшей степени всѣ нѣмецкіе владѣтельные князья, увлеченные стремленіемъ освободиться отъ папскаго вліянія и устроить свои личныя финансовыя дѣла на счетъ имѣнной католической церкви. Герцогъ Вюртембергскій слѣдовалъ за общимъ теченіемъ и принялъ по отношенію къ университету мѣру, изобрѣтенную впервые Филиппомъ, ландграфомъ Гессенскимъ: онъ учредилъ

стипендіи для студентовъ, которые готовы были посвятить себя изученію новаго богословія и служенію реформѣ. Въ 1536 году правительство изъ секуляризованныхъ церковныхъ суммъ выдѣлило нѣкоторую часть для студентовъ протестантскаго богословія. Эта сумма въ точности неизвѣстна; извѣстно только, что правительство рассчитывало давать каждому студенту на содержаніе 25 флориновъ; 18 изъ нихъ отчислялось собственно на содержаніе, 7 на плату профессорамъ. Сумма эта не давалась прямо студенту на руки, а вручалась двумъ богобоязненнымъ мужамъ, одинъ изъ которыхъ былъ представителемъ города, а другой университета. По всей вѣроятности правительство не назначало точно числа студентовъ, имѣющихъ право пользоваться стипендіей, и предоставляло этимъ двумъ богобоязненнымъ мужамъ самимъ вербовать стипендіатовъ, предполагая выплатить всю сумму тогда, когда опредѣлится число набранныхъ. Вступленіе въ число стипендіатовъ было обставлено нѣкоторыми условіями: стипендіатъ долженъ быть родомъ изъ Вюртемберга; онъ долженъ былъ дать обязательство учиться только въ своемъ отечественномъ университетѣ и посвятить себя на служеніе своему отечеству; но особенно затрудняло стипендіатовъ неопредѣленное положеніе: правительство не дало стипендіатамъ квартиръ и предоставило имъ расселиться въ городѣ по собственному выбору, а деньги, назначенныя имъ на содержаніе, вручило лицамъ, относительно стипендіатовъ, постороннимъ; спрашивается, какъ могъ стипендіатъ распорядиться суммой и притомъ очень незначительной даже для того времени, когда она находилась не въ его рукахъ? Какъ могъ онъ вести свои счета съ хозяиномъ квартиры, когда расходованіе денегъ зависѣло отъ специальныхъ агентовъ правительства?

Естественно стипендіатъ попадалъ въ очень некрасивое положеніе; рѣдкій хозяинъ рѣшался брать такого квартиранта, расчеты за котораго производили представители города и университета—лица весьма важныя по своему положенію. При томъ правительственный декретъ обязывалъ хозяина слѣдить за тѣмъ, чтобы у жильца было все необходимое и чтобы на столѣ у него вмѣсто супа не появлялась „вода, въ которой

три крупинки гоняются одна за другою". Такимъ образомъ выходитъ, что содержаніе стипендіата было своего рода натуральной повинностью, исполненіе которой было на глазахъ у вліятельныхъ городскихъ властей, облеченныхъ къ тому же и правительственными полномочіями. Охотниковъ попасть въ правительственные нахлѣбники къ бюргеру оказалось немного; все же они нашлись; къ 1537 году ихъ было 14 человекъ. Но выборъ первыхъ правительственныхъ стипендіатовъ не могъ назваться удачнымъ: о поведеніи стипендіатовъ носились очень неблагопріятные слухи, и правительственные агенты нашли необходимымъ упорядочить положеніе стипендіатовъ, основавъ для нихъ общежитіе. За содѣйствіемъ они обратились къ университетскому сенату, рассчитывая, что университетъ приметъ стипендіатовъ правительства въ свое общежитіе ¹⁾. Расчеты эти не оправдались: сенатъ понималъ, что правительство, ассигнуя суммы на содержаніе стипендіатовъ, дѣйствуетъ далеко не въ пользу обычному порядку университетской жизни, что стипендіаты-люди новые, долженствующие быть проводниками новыхъ реформаціонныхъ идей, далеко не симпатичныхъ старой университетской корпораціи, воспитавшейся подъ эгидой католичества; сенатъ помнилъ также, что институтъ стипендіатовъ чисто правительственное изобрѣтеніе и цѣль его не столько учебно-воспитательная, сколько политическая, что правительство, вводя этотъ институтъ, вторглось въ область университетскихъ привилегій и даже не посовѣтывалось при этомъ съ университетомъ; все это заставило сенатъ отказаться отъ всякаго вмѣшательства въ дѣла стипендіатовъ, и они остались по прежнему на положеніи правительственныхъ нахлѣбниковъ у бюргеровъ. Между тѣмъ репутація

¹⁾ Это общежитіе называлось официально *Contubernium*, а въ просторѣчій именовалось бурсой. Его цѣлью было сгруппировать около одного выдающагося профессора студентовъ и профессоровъ одного факультета; они жили и учились вмѣстѣ, внося на общіе расходы незначительную сумму *Rector Contubernii* вѣдалъ часть учебно-воспитательную при содѣйствіи своихъ младшихъ товарищей по факультету—профессоровъ, а *Oeconomus Contubernii* вѣдалъ часть экономическую; университетъ съ первыхъ дней своего существованія поощрялъ такіа общежитія: они способствовали научному развитію студентовъ и облегчали надзоръ за ними.

стипендіатовъ съ каждымъ годомъ падала все ниже и ниже, и сенатъ былъ вынужденъ наконецъ придти на помощь къ правительственнымъ агентамъ и принять нѣкоторое участіе въ судьбѣ будущихъ вюртембергскихъ наставовъ.

Паматуя, что герцогъ, учреждая стипендіи, нарушилъ нѣсколько выгоды университета, что стипендіатскія суммы должны были бы собственно войти въ общій бюджетъ университетскаго казначейства, а не представлять собой спеціальнаго капитала, расходованіе котораго слишкомъ слабо зависѣло отъ университета, сенатъ ограничилъ на первый разъ свое участіе къ судьбѣ стипендіатовъ почтительнымъ ходатайствомъ передъ герцогомъ о разрѣшеніи устроить спеціальное общежитіе стипендіатовъ въ бывшемъ Августинскомъ монастырѣ, который стоялъ почти пустой и входилъ въ составъ имѣній его высочества. Герцогъ отказалъ. Сенату оставалось одно: допустить стипендіатовъ въ бурсу; это онъ сдѣлалъ. Въ 1541 году 39 стипендіатовъ заняли предоставленную имъ половину университетской бурсы. Естественно, что на новомъ мѣстѣ стипендіаты устроились приблизительно такъ же, какъ и ихъ сосѣди. У тѣхъ былъ *rector contubernii* и *oeconomus contubernii*, у этихъ *magister domus* и *praeseptor*; роли этихъ параллельныхъ властей были нѣсколько различны; *magister domus* не вполне соответствовалъ *rector'у contubernii*: онъ несъ часть обязанностей этого послѣдняго, такъ какъ ему принадлежалъ высшій надзоръ за стипендіатами по учебно-дисциплинарной части, но онъ же управлялъ и хозяйствомъ стипендіатовъ, подобно эконому бурсы; ректоръ бурсы стоялъ во главѣ ученой профессорской корпораціи, а *magister domus* дѣлилъ свои учебно-воспитательныя обязанности съ *praeseptor'омъ*, которому былъ подчиненъ репетентъ. Въ различіи устройства бурсы университетской и общежитія стипендіатовъ сказалось различіе ихъ происхожденія. Бурса возникла изъ свободнаго стремленія университетской молодежи къ совмѣстному съ профессорами жительству для чисто-научныхъ удобствъ; общежитіе стипендіатовъ было устроено съ цѣлью усилить полицейскій надзоръ за стипендіатами и улучшить ихъ содержаніе; бурса преслѣдовала цѣли образовательныя, общежитіе стипендіатовъ полицейско-хозяйственныя.

Отсюда и происходит смѣшеніе обязанностей въ начальникѣ общежитія и строгое раздѣленіе ихъ въ администраторахъ бурсы; *rector contubernii* ученый профессоръ, только учитель и воспитатель молодежи, а *magister domus* и воспитатель молодежи, и хозяинъ заведенія, гдѣ она живетъ; въ бурсѣ не боялись раздѣленія власти и обязанностей, въ общежитіи стипендіатовъ стремились къ единству власти, обусловливающему болѣе точный и бдительный надзоръ, болѣе точную отвѣтственность; въ бурсѣ обращали больше вниманія на образованіе молодыхъ людей, въ общежитіи стипендіатовъ слѣдили за порядкомъ и экономіей; *rector* у *contubernii* помогали профессора, наиболѣе чтимые студентами, а *magister* у *domus*—*praeseptor* и репетентъ; за то въ бурсѣ царствовала распущенность внѣшняя, неразрывно связанная съ либеральными началами, положенными въ ея основаніе, а въ общежитіи строгій внѣшний порядокъ, долженствующій обуздать молодежь и дать ей, если не глубокое образованіе, то хотя хорошую внѣшнюю школу. Внѣшний режимъ общежитія былъ очень суровъ. Стипендіаты вставали лѣтомъ въ 4 часа, а зимой въ 5 часовъ утра; сейчасъ же слѣдовала молитва, гдѣ поминался герцогъ и всѣ благодѣтели стипендіатовъ; стипендіаты ни на минуту не должны были забывать, кому обязаны своимъ содержаніемъ и образованіемъ. Дальше шли лекціи и потомъ ранній нѣмецкій обѣдъ съ небольшимъ количествомъ вина и плодовъ; то и другое по дешевымъ цѣнамъ стипендіаты получали изъ герцогскихъ запасовъ. Послѣ обѣда стипендіаты развлекались какой либо степенной игрой, прогулкой по окрестностямъ. Вечеръ посвящался репетиціямъ: *praeseptor* обязанъ былъ ежедневно провѣрять занятія своихъ воспитанниковъ. Послѣ этого дозволялся отдыхъ въ видѣ прогулокъ и посѣщеній знакомыхъ семействъ. День кончался очень рано: въ 7 часовъ зимой и въ 8 лѣтомъ стипендіаты должны были быть уже дома въ спальняхъ; не явившіеся лишались порціи герцогскаго вина за ужиномъ или на другой день за обѣдомъ. За обѣдомъ и ужиномъ царствовала глубокая тишина; почетныя мѣста за столомъ занимали *magister* и *praeseptor*; дежурный студентъ читалъ за обѣдомъ библію, а за ужиномъ какое либо историческое сочиненіе. Пове-

деніе стипендіатовъ должно было быть самымъ скромнымъ; танцы и неумѣренное употребленіе вина наказывались карцеромъ; дуэли и прочія рыцарскія забавы были воспрещены; оружіе отбиралось тотчасъ же, какъ стипендіатъ поступалъ въ общежитіе, и возвращалось владѣльцу только тогда, когда онъ предпринималъ дозволенное начальствомъ путешествіе. Такъ жили стипендіаты. Учились они пока безъ опредѣленнаго плана. Горячка реформаціонныхъ споровъ сосредоточивала мысли и силы университетскихъ ученыхъ на высшихъ вопросахъ догматики, каноники и правоученія. Юноши стипендіаты должны были довольствоваться тѣмъ, что попадало въ университетскую аудиторію какъ отзвукъ горячихъ преній на разныхъ сеймахъ и сѣздахъ, куда то и дѣло вызывались тюбингенскіе ученые. Профессорамъ некогда было читать систематическихъ курсовъ по богословскимъ предметамъ, да это едва ли и было возможно въ первые годы послѣ введенія реформаціи; католическая система не годилась, а протестантской еще не было; читалось вѣроятно опроверженіе католическихъ доктринъ, и лекціи богословскихъ наукъ были проникнуты жаромъ полемики. Если мы бѣгло перелистнемъ біографіи профессоровъ тюбингенскаго университета за первыя десятилѣтія по введеніи реформаціи, то мы увидимъ, что всѣ они были извѣстны въ тогдашнемъ ученомъ мірѣ, какъ ярые полемисты. Напримѣръ, Яковъ Андреа, горячій сторонникъ формулы согласія, написалъ за время своей университетской службы 60 полемическихъ трактатовъ. Онъ служилъ въ университетѣ около 30-ти лѣтъ, прерывая то и дѣло курсъ своихъ лекцій поѣздками на разные сеймы, совѣщанія, богословскіе диступы и т. п. Спрашивается, могъ ли Андреа читать систематическій курсъ богословской науки, когда вся его мысль и все его существо было поглощено царившей тогда полемикой? Не вносилъ ли онъ въ свои лекціи шума богословскаго сейма, энергическихъ выраженій и аргументовъ послѣдняго диспута, когда ему съ пѣной у рта приходилось отстаивать какойнибудь тезисъ Лютерова катехизиса или разбивать какойнибудь канонъ Тридентскаго собора?—Герлахъ, извѣстный своей перепиской съ Константинопольскимъ патріархомъ, былъ тоже жаркій полемистъ; его заклятыми врагами были іезуитъ

Бузей и кальвинистъ Даней.—Зигвартъ, братья Оссіандеры и проч.—всѣ они составили себѣ извѣстность въ то время своей полемикой съ кальвинистами, иезуитами и проч. Студенты *colpens*—*polens* должны были участвовать, хотя пассивно, въ царившей тогда богословской борьбѣ.

Если эта борьба была помѣхой къ систематическому образованію юношества, то и само это юношество едва ли было способно къ воспринятію стройной богословской системы. Стипендіаты набирались, какъ придется; подготовительныхъ школъ не было; университетъ—единственное уцѣлѣвшее въ борьбѣ образовательное учрежденіе, и туда приходилъ прямо всякій, желавшій вкусить отъ древа познанія. Среди стипендіатовъ царило также разнообразіе возрастовъ и знаній, такъ что администрація общежитія рѣшила сама озаботиться подготовленіемъ своихъ питомцевъ къ университетскимъ лекціямъ. Былъ избранъ одинъ даровитый студентъ изъ стипендіатовъ и ему поручили новичковъ.

Въ первые годы своего существованія общежитіе стипендіатовъ не носило характера богословской исключительности; хотя студенты, пользовавшіеся стипендіями, были по закону обязываемы принять по окончаніи курса званіе пастора, однако же на практикѣ это обязательство не выполнялось; образованныхъ людей было такъ мало, что ими дорожили на всѣхъ поприщахъ гражданской службы; правительство снисходительно относилось къ стипендіатамъ, измѣнившимъ первоначальное намѣреніе служить въ ряду пастырей протестантской церкви и ушедшимъ на какую либо другую государственную службу.— Намъ осталось сказать нѣсколько словъ о средствахъ общежитія, когда оно помѣщалось въ зданіи университетской бурсы. Ассигнованная герцогомъ стипендія (19 флориновъ на человѣка) было недостаточна. Общежитіе выхлопотало себѣ добавочныя суммы, которыя вносились изъ мѣстныхъ средствъ церковей Бюртемберга. Всѣ состоятельные церковные приходы были обязаны доставить въ общежитіе или извѣстную сумму денегъ, или что-нибудь натурой, напр., дрова, зерновой хлѣбъ, матеріалъ для одежды и т. п. Общежитіе такимъ образомъ получило нѣкоторыя привилегіи, которыми пользовался и университетъ.

Расходы по его содержанию были возложены на приходскія средства, т. е. покрывались изъ того же источника, который питалъ старшихъ собратій юныхъ студентовъ; нѣмецкая приходская община въ 16 вѣкѣ дѣлала для духовныхъ воспитанниковъ тоже, что въ наше время на нашей родинѣ дѣлаетъ приходская церковь для нашихъ духовныхъ училищъ и духовныхъ семинарій. Шмалькальденская война ¹⁾ нарушила спокойное теченіе жизни въ общежитіи стипендіатовъ. Общины были разорены; касса общежитія опустѣла; лишь щедрость герцога сохранила общежитіе; оно было переведено въ зданіе бывшаго Августинскаго монастыря и получило субсидіи изъ личныхъ средствъ государя. Не смотря на это, общежитіе переживало тяжелыя времена; студентовъ было мало, да и тѣмъ жилось плохо.

Съ переводомъ общежитія въ Августинскій монастырь (1548 г.) началась новая эпоха въ исторіи этого разсадника юртембергскихъ пасторовъ. Самое общежитіе въ устахъ народа приобретаетъ новое названіе— „штифта“, съ которымъ оно живетъ и до сего времени. Я затрудняюсь объяснить это часто встрѣчающееся названіе съ историко-филологической стороны. Въ разныхъ энциклопедическихъ словаряхъ его толкуютъ по разному и каждый нѣмецкій историкъ даетъ ему свое собственное объясненіе. Пріѣзжайте въ любой нѣмецкій городокъ и вамъ покажутъ Stifts—Kirche, Stift просто, разумѣя подъ первымъ названіемъ, такъ сказать, соборный храмъ городка, а подъ вторымъ какой-нибудь благотворительный и учебный институтъ. Сколько можно понять разнорѣчивыя нѣмецкія толкованія о штифтѣ, этимъ названіемъ обозначается старинный католическій капитулъ, т. е. мѣстный, для извѣстной области назначенный, органъ епархіальнаго управленія, съ правами пользоваться недвижимымъ имуществомъ не только въ томъ городѣ,

¹⁾ Эта война велась союзомъ протестанскихъ князей противъ императора Карла V, который хотѣлъ остановить успѣхъ реформы съ помощію испанскихъ и итальянскихъ войскъ. Въ началѣ войны Карлъ V имѣлъ успѣхъ и протестанты должны были заключить невыгодное перемиріе (1547 г.). Карлъ распустилъ армию и удалился въ Тироль; оправившись отъ пораженія, протестанты въ союзѣ съ французами двинулись на Тироль и едва не взяли въ плѣнъ императора; война съ перерывами продолжалась до 1555 года, когда былъ заключенъ миръ въ Аугсбургѣ и протестанты получили свободу исповѣданія.

гдѣ опредѣлено его мѣстопребываніе, но и въ другихъ пунктахъ областной территоріи, съ привилегіями натуральныхъ и денежныхъ сборовъ съ окружныхъ приходскихъ общинъ. Въ завѣдываніи капитула была древнѣйшая и наиболѣе благоустроенная церковь города, она то и носила названіе Stifts—Kirche. Отсюда названіе штифта перенесено и на каждое благотворительное учрежденіе, обеспеченное или отдѣльной собственностью, или постояннымъ, такъ сказать, процентнымъ доходомъ съ недвижимой собственности, находящейся въ завѣдываніи другихъ учреждений, или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ.

Въ свое время Августинскій монастырь, въ видѣ специальной привилегіи, владѣлъ и недвижимой собственностью, и правами на разные натуральные и денежные сборы съ окружныхъ приходовъ. Его зданія находились вблизи церкви св. Маріи и св. Георгія, Stifts—Kirche города Тюбингена еще со второй половины 15 вѣка. Съ паденіемъ католическаго режима остались католическія названія; главная церковь въ Тюбингенѣ и доселѣ называется Stifts—Kirche, а зданіе около нея, послѣ того какъ обитатели его воспользовались частью привилегіи августинскихъ монаховъ и католическаго капитула, также получило названіе штифта, хотя стипендіаты и ихъ начальники не имѣли всѣхъ правъ и преимуществъ ни католическаго монастыря, ни католическаго капитула.

Шмалькальденская война кончилась. Послѣ аугсбургскаго мира въ южной Германіи водворилось относительное спокойствіе. Крестьянинъ снова взялся за плугъ и заступъ, гражданинъ принялся за свое ремесло и приходская община, источникъ средствъ для новаго штифта, снова начала наполнять кладовыя и кассу штифта. Аугсбургскій миръ принесъ съ собой свободу протестанскаго исповѣданія. Протестантскіе владѣльные князя могли послѣдовательнѣй и настойчивѣй прежняго пользоваться плодами освобожденія отъ папскаго надзора; послѣдствія не замедлили выясниться; уже къ 1557 году въ бывшихъ католическихъ монастыряхъ Вюртемберга появились подготовительныя школы для лицъ, ищущихъ университетскаго образованія; это обстоятельство серьезно измѣнило составъ воспитанниковъ штифта; сюда начали являться люди съ нѣко-

торой подготовкой. Начальство воспользовалось этимъ и установило образовательный цензъ для желающихъ вступить въ штифтъ и программу занятій въ самомъ штифтѣ. Ищущій стипендіи долженъ былъ знать латинскую и греческую грамматику, реторику и діалектику, долженъ былъ представить хорошую рекомендацію отъ начальства монастырской школы.

Въ штифтѣ стипендіаты начинали образовательный курсъ съ философіи; имъ читался и комментировался „органонъ“ Аристотеля, этика, физика, ариѳметика и геометрія; здѣсь они продолжали свои занятія по реторикѣ и діалектикѣ; теорія этихъ наукъ примѣнялась къ практикѣ: устраивались примѣрные диспуты и публичная декламация; кромѣ всего этого стипендіаты вмѣстѣ съ прочими студентами занимались музыкой и стихосложеніемъ. Преподаваніе всѣхъ этихъ предметовъ было задачей профессоровъ, т.—наз. артистическаго факультета (*Artisten — facultät*); на этомъ факультетѣ стипендіаты пріобрѣтали степень бакалавра или магистра искусствъ, на что давался двухгодичный срокъ, и тогда только стипендіаты приступали къ изученію богословія, на что назначалось три года. Сущность богословскихъ занятій заключалась въ изученіи экзегетики и символическихъ протестантическихъ книгъ. Для болѣе успѣшнаго толкованія библіи студенты обязаны были изучать еврейскій и греческій языкъ. Стипендіаты обязаны были заниматься этими языками не только въ университетѣ, но и въ штифтѣ подъ руководствомъ особо назначенныхъ шести репетентовъ, которые имѣли уже степень магистра искусствъ (*magister artium*). Это обязательство охотно выполнялось стипендіатами: лекція греческаго языка читалъ тогда Фриплингъ, превосходный знатокъ классиковъ, а еврейскій—Вапланмайеръ, талантливый ориенталистъ.

Для практической подготовки къ пастырскому служенію студенты должны были изучать проповѣдническое искусство. Составленіе и произнесеніе проповѣдей, импровизированное разъясненіе даннаго текста св. Писанія (*locus*) или развитіе съ кафедры какого либо догматическаго или нравоучительнаго тезиса—вотъ поприще, на которомъ стипендіаты должны были изощрять пріобрѣтенный на артистическомъ факультетѣ діалектической и декламаторскій навыкъ.

Внѣшній порядокъ жизни студентовъ въ штифтѣ отличался въ тѣже самыя формы, которыя были выработаны для стипендіатовъ еще въ то время, когда они жили въ зданіи университетской бурсы; дисциплинарныя правила, изданныя въ то время, сохраняли свою силу и съ помѣщеніемъ стипендіатовъ въ Августинскомъ монастырѣ.

За 10 лѣтъ существованія штифта число стипендіатовъ возрасло до 100 человекъ. Сравнительно широкое общее образованіе, получаемое стипендіатами на артистическомъ факультетѣ, сильно способствовало тому, что воспитанники штифта легко находили себѣ мѣста не только въ пасторатахъ, но и на прочихъ поприщахъ государственной службы. Само правительство поощряло своихъ стипендіатовъ въ выборѣ свѣтской карьеры, освобождая ихъ отъ взноса денегъ, потраченныхъ на ихъ содержаніе въ штифтѣ; особенно охотно выбирались воспитанники штифта на должности учителей въ подготовительныя школы; изъ нихъ же вербовали и штатъ профессоровъ университета. Въ 1561 году изданъ былъ указъ, которымъ предписывалось оставлять послѣ пятилѣтняго курса 4-хъ лучшихъ магистровъ при штифтѣ съ тѣмъ, чтобы они готовились къ занятію университетскихъ кафедръ; при этомъ не опредѣлялось точно даже факультета. При такой широкой постановкѣ дѣла въ штифтѣ, когда его воспитанники разбирались на всевозможныя должности, 100 человекъ, даже для не большого Вюртемберга, число незначительное; это выяснилось уже въ 1557 году и вскорѣ послѣдовало увеличеніе штата студентовъ до 150 человекъ.

Съ увеличеніемъ числа стипендіатовъ измѣнился нѣсколько административный персоналъ штифта. Счетная и хозяйственная часть, которую вѣдалъ прежде *magister domus*, перешла въ вѣдѣніе прокуратора, который управлялъ вмѣстѣ съ тѣмъ и штатомъ служителей (*famuli*); *magister domus* сталъ во главѣ 6 репетентовъ и принималъ на себя руководство только учебно-воспитательной частью штифта.

Подъ умѣлымъ управленіемъ Хайланда ¹⁾, профессора этики, штифтъ процвѣталъ до 1591 года. За этотъ періодъ, по сло-

¹⁾ *Magister domus* 1561—1591 гг.

вамъ историковъ университета, большинство выдающихся профессоровъ и пасторовъ вышло изъ стѣнъ штифта: незамѣтно было такихъ уклоненій отъ дисциплины, какими отличалась, описанная въ прошломъ очеркѣ, блистательная коллегія; желѣзный режимъ штифта сдерживалъ буйную юность и избытокъ юношескихъ силъ направлялся по руслу, ничего общаго не имѣющему съ вакханаліями знаменитыхъ коллегіатовъ золотой вюртембергской молодежи. Наука процвѣтала въ штифтѣ. Достаточно указать, что изъ штифта вышелъ знаменитый Іоаннъ Кеплеръ, чтобы понять дифирамбы, которыми прославляютъ штифтъ 16-го вѣка нѣмецкіе историки.

Такъ жилъ штифтъ своей трудолюбивой, монашески-строгой жизнью до тридцатилѣтней войны. Это жестокое народное бѣдствіе отразилось самымъ печальнымъ образомъ на благосостояніи штифта; приходскія общины то и дѣло попадали въ руки католиковъ, а съ этимъ вмѣстѣ и прекращалось поступленіе доходовъ въ штифтѣ. Дѣло дошло до того, что администрація штифта предложила студентамъ на выборъ или терпѣть лишенія, или уходить на волю; число стипендіатовъ упало до 30, но и тѣхъ кормили милостыней. Въ 1638 году объявленъ былъ сборъ пожертвованій въ пользу штифта и даль ничтожную сумму въ 117 флоринновъ съ нѣсколькими крейцерами. Въ 1639 году, отпуская репетентовъ на ваканцію, администрація штифта обязала ихъ явиться въ штифтъ съ шефелемъ ячменя и эймеромъ ¹⁾, вина, или представить въ кассу штифта 30 фло-

¹⁾ Трудно составить себѣ ясное понятіе о размѣрахъ шеффеля и эймера въ 17 вѣкѣ; въ настѣвшее время шеффель почти равенъ половинѣ (0,47) русскаго четверика, а эймеръ—половинѣ русскаго ведра; мѣры эти теперь вышли изъ употребленія въ Германіи; зерновой хлѣбъ продается на вѣсъ (единицей служитъ фунтъ=500 граммамъ=1¼ русск. фунту), а напитки на литръ (въ русскомъ ведрѣ 12,3 литра); горожане почти забыли старинные шеффели и эймеры; по всей вѣроятности шеффель и эймеръ 17 вѣка были гораздо больше теперешнихъ; семестровый запасъ нѣмецкаго репетента не могъ равняться полуведру вина и полуветверку хлѣба, да и стоимость этихъ запасовъ была бы опредѣлена штифтомъ слишкомъ высоко для такого незначительнаго запаса, хотя дѣло и было въ военное время, 30 флоринновъ—треть жалованья молодаго университетскаго профессора въ то время и три годовыхъ жалованья репетента. Если мы и допустимъ, что запасы, которые репетентъ обязанъ былъ доставить въ штифтъ, значительно превышаютъ современныя мѣры тѣхъ же названій, то все-таки, какъ же

риновъ, а безъ этого совѣтъ не являться. Когда война стала слабѣе, то штифтъ снова сталъ наполняться студентами. Уже въ 1641 году была возможность принять 20 стипендіатовъ. Война кончилась въ 1648 году; не прошло и 20 лѣтъ, какъ населеніе штифта возрасло до 273 человекъ; послѣ войны въ составѣ штифта замѣчается новый элементъ—прозелиты. Этимъ именемъ обозначали бѣглыхъ католическихъ монаховъ, которые, добиваясь защиты правительства, обѣщали посвятить себя служенію реформъ и были помѣщаемы въ штифтъ для подготовки и испытанія. По прошествіи нѣкотораго времени такіе прозелиты большей честію исчезали, забывъ свои обѣщанія.

Такимъ образомъ къ концу 17-го вѣка штифтъ является учрежденіемъ со славнымъ и серьезно-испытаннымъ историческимъ прошлымъ. Однако въ штифтѣ еще не было собственнаго статута. Онъ управлялся по изданнымъ въ разное время отдѣльнымъ спеціальнымъ предписаніямъ, которыя не были сведены въ особый статутъ. Не имѣя собственнаго статута, штифтъ не былъ, такъ сказать, юридической единицей рядомъ съ блистательной коллегіей и университетомъ; и коллегія, и университетъ имѣли свои статуты, штифтъ же, лишенный этой юридической привилегіи, оказывался *de jure* не на одномъ уровнѣ съ названными учеными учрежденіями, а являлся подчиненнымъ университету, хотя фактически этого подчиненія не было. Такое положеніе штифта не могло быть пріятно людямъ, знавшимъ славную исторію этого учрежденія и цѣнившимъ заслуги его для Вюртемберга. Съ другой стороны предписанія 16 и 17 вв., которыми долженъ былъ руководиться штифтъ, не были пригодны для людей 18-го вѣка; школа и жизнь 18-го вѣка были окружены новыми условіями, которыя не были и не могли быть предусмотрѣны педагогами, жившими за 100 или 150 лѣтъ раньше. Еще и до тридцати-лѣтней войны въ штифтѣ происходили крупныя безпорядки, потребовавшіе изданія спеціальныхъ инструкцій; ничто не гарантировало штифтъ и отъ даль-

сильно поднялись цѣны на предметы первой необходимости во время тридцатилѣтней войны! Три годовыхъ жалованья репетента представляли собой сумму, необходимую для его содержанія въ теченіи учебнаго полугодія.

нѣйшихъ безпорядковъ. Историкъ университета (Klürfel) ничего не говоритъ о поводахъ къ безпорядкамъ въ штифтѣ; но о нихъ можно нѣсколько догадываться, просматривая его сообщенія о новомъ статутѣ штифта, данномъ ему въ 1704 году. Этотъ статутъ—любопытный законодательный актъ для учрежденія, имѣющаго спеціальную цѣль—воспитывать пасторовъ. Начальству штифта, которое осталось въ прежнемъ видѣ, прямо предписывалось съ талантливыми юношами обращаться не такъ, какъ съ юношами обыкновенными. Опредѣляя отношенія начальства къ стипендіатамъ, статутъ употребилъ терминъ, часто встрѣчающійся въ наше время: съ юношами талантливыми, говорить статутъ, подобаеъ обращаться либеральнѣе (*liberalius*), чѣмъ съ юношами среднихъ способностей; дальнѣйшими постановленіями разъясняется, въ чемъ долженъ заключаться либерализмъ администраціи штифта: статутъ разрѣшалъ пополнить физическій кабинетъ штифта новыми математическими инструментами, разрѣшалъ снабжать любителей медицинской науки свидѣтельствомъ на право пользованія анатомическимъ театромъ. Если статутъ разрѣшаетъ эти занятія, а не предписываетъ ихъ, то значить въ штифтѣ были случаи, когда молодые люди, вмѣсто догматики, читали Гипократа и, вмѣсто проповѣди, занимались Евклидомъ; если статутъ рекомендуетъ либеральное отношеніе къ юношамъ, интересующимся свѣтскими науками, то значить были репресалии по этому поводу и правительство нашло несовременнымъ и бесполезнымъ поддерживать ихъ.

Въ видахъ расширенія богословскаго образованія, статутъ предписывалъ усердно заниматься церковной исторіей и особенно поощрялъ филологическія занятія стипендіатовъ на возникшемъ тогда филологическомъ факультетѣ; объ упражненіи въ декламации, о стихосложеніи въ статутѣ уже нѣтъ рѣчи: упражненія въ проповѣдничествѣ должны были восполнить отсутствіе декламаторскихъ классовъ и теологи должны были теперь прямо учиться говорить проповѣди, не упражняясь въ произнесеніи стиховъ.

Но главными предметами въ штифтѣ по прежнему оставались богословіе и философія. Полемическому направленію въ

преподаваніи богословія статуть пытается положить предѣлъ: онъ настоятельно рекомендуетъ обращать вниманіе студентовъ на „твердое основаніе ученія православнаго“ (*ad solida fundamenta doctrinae orthodoxae*) и во избѣжаніе сектаторскихъ раздѣлній развивать доктрины, одинаково проводимыя „формулой согласія и прочими символическими книгами“. Преподаваніе философіи, конечно, не могло ограничиться комментариемъ на „органонъ“ Аристотеля. Къ началу 18-го вѣка въ нѣмецкихъ университетахъ образовался философскій факультетъ, и студентамъ было поставлено въ обязанность посѣщеніе курсовъ метафизики, логики и психологій, вмѣсто старинныхъ реторики и діалектики. Статуть вводилъ единство факультета и предписывалъ стипендіатамъ заниматься предметами философскаго и філологическаго факультетовъ параллельно съ занятіями на факультетѣ богословскомъ. Въ статуть уже нѣтъ рѣчи о томъ, что стипендіатъ обязанъ приступать къ богословскимъ занятіямъ, лишь по полученіи степени на факультетѣ артистическомъ.

Либеральный духъ, проводимый статутомъ въ образовательную программу стипендіатовъ, сохраняется въ воспитательныхъ правилахъ, рекомендованныхъ статутомъ начальству штифта. *Magister domus* потерялъ власть безконтрольно налагать штрафы и подвергать карцеру въ штифтѣ; о каждомъ наказаніи онъ долженъ былъ сообщать консисторіи, которая такимъ образомъ являлась апелляціонной инстанціей для стипендіатовъ; нравственное воспитаніе юношей ввѣрялось репетентамъ, отличительное свойство которыхъ поставлялось въ благоразуміи и примѣрной жизни и воспитательное значеніе ихъ опиралось на силу ихъ нравственнаго авторитета. Въ рукахъ репетентовъ осталось единственное дисциплинарное взысканіе—лишеніе студента обычной порціи вина за обѣдомъ. Для единства дѣйствій репетентовъ былъ установленъ, такъ называемый, „сенатъ репетентовъ“, гдѣ обсуждались проступки стипендіатовъ и мѣры пересѣченія ихъ; въ сенатѣ засѣдали и лучшіе изъ стипендіатовъ. Для воспитанія въ себѣ духа благочестія репетенты должны были усердно читать библію и богословскія сочиненія ортодоксальныхъ лютеранъ, избѣгать еретическихъ сочиненій и отнюдь не вступать въ переписку съ инославными. Дисципли-

нарная строгость 16-го и 17-го вѣковъ оставлена безъ измѣненій: танцы, посѣщеніе ресторановъ, табакъ и развлечения съ оружіемъ были строго воспрещены. Съ этимъ статутомъ штифтъ жилъ до 1752 года.

Къ половинѣ 18-го вѣка число стипендіатовъ возросло на столько, что многіе изъ нихъ не находили себѣ мѣста до 30-лѣтняго возраста. Правительство нашло, что ученыхъ довольно, и закрыло пріемъ въ штифтъ до тѣхъ поръ, пока всѣ стипендіаты не будутъ устроены на мѣстахъ. Съ открытіемъ пріема штатъ новичковъ сократили на 20⁰/. До сихъ поръ штифтъ былъ открытъ для людей всѣхъ сословій; дѣло начальниковъ подготовительныхъ школъ было выбрать лучшихъ своихъ учениковъ; званіе ихъ родителей въ расчетъ не принималось. Теперь консисторія запретила принимать въ штифтъ молодыхъ людей изъ бюргерскаго и крестьянскаго сословій, мотивируя свое запрещеніе тѣмъ, что способные и талантливые люди нужны во всякомъ званіи и что начальство ниспихъ школъ не въ состояніи правильно оцѣнить способности своихъ воспитанниковъ и нерѣдко считало талантливыми людей, одаренныхъ только хорошей памятью.

Измѣненіе состава штифта вызвало появленіе новаго статута. Новый статутъ воспрещалъ стипендіатамъ постороннія богословскимъ наукамъ занятія, каковы медицина или математика, а въ изученіи богословія настоятельно предписывалъ лишь чтеніе библіи, изученіе символическихъ книгъ и проповѣдническія упражненія; о занятіяхъ языками и науками философскими нѣтъ и рѣчи въ статутѣ, едва ли впрочемъ они запрещались; статутъ имѣлъ въ виду лишь усилить занятія спеціальными предметами богословскаго факультета и ослабить ревность студентовъ къ такимъ занятіямъ, которыя имѣютъ косвенное отношеніе къ избранной ими богословской спеціальности. Точной регламентаціи занятій статутъ не вводитъ и даетъ лишь руководящій принципъ.

Въ дисциплинарномъ отношеніи было введено нѣсколько новыхъ строгостей, долженствующихъ ограничить любовь юношей и ихъ ближайшихъ воспитателей—репетентовъ къ удовольствіямъ и яркимъ костюмамъ.

Если поставить въ связь перепроизводство интеллигенціи въ штифтѣ съ настоятельными требованіями новаго статута объ усердномъ изученіи библіи и книгъ символическихъ и увеличеніемъ строгости въ дисциплинѣ, то можно догадываться, что либеральная образовательная программа стараго статута оставалась на бумагѣ. Причинъ къ тому весьма много и онѣ очень разнообразны. Укажу главнѣйшія. Развитіе научныхъ знаній неизбежно ведетъ за собой спеціализацію ихъ. При научномъ уровнѣ 17-го вѣка, можетъ быть, и возможно было готовиться къ пасторству и въ тоже время заниматься и математикой, и медициной, и стихосложеніемъ и т. п. Въ половинѣ 18-го вѣка научный уровень значительно поднялся и готовящемуся къ соисканію степени доктора богословія уже нельзя было дѣлать свое вниманіе между такими несродными факультетами, какъ богословскій и медицинскій или математическій; иначе онъ рисковалъ провалиться на докторскомъ богословскомъ экзаменѣ и остаться безъ правъ, да еще съ долгомъ правительству за содержаніе въ штифтѣ, потому что старое правило о вносѣ денегъ за содержаніе, въ случаѣ уклоненія отъ пасторства, не было отмѣнено законодательнымъ порядкомъ, хотя и не упоминалось въ статутѣ. Правительство въ свою очередь перестало нуждаться въ образованныхъ людяхъ, такъ какъ число ихъ увеличилось, и потому перестало поощрять уклоненія отъ пасторства освобожденіемъ отъ уплаты за стипендію. Оттого и вышло, что стипендіаты въ половинѣ 18-го вѣка утратили интересъ къ наукамъ чужихъ факультетовъ, гдѣ съ ними конкурировали спеціалисты, и готовились исключительно къ пасторству и учительству въ подготовительныхъ къ университету духовныхъ школахъ. Эти двѣ профессіи скоро были исчерпаны и стипендіаты остались не у дѣла, такъ какъ ни къ чему другому не подготовлялись. Новый статутъ узаконяетъ это направленіе въ жизни штифта и гарантируетъ стипендіатамъ возможность приложить свои силы къ дѣлу, къ которому они подготовлялись на государственный счетъ. Статутъ 1752 г. вводитъ совершенно новый порядокъ въ штифтѣ. До 1752 года штифтъ былъ разсадникомъ ученыхъ всѣхъ спеціальностей, дѣятелей всѣхъ профессій. Теперь онъ является школой собственно пасторовъ, спеціальнымъ и исключительнымъ богословскимъ учебнымъ учрежденіемъ. Вступившій въ

штифтъ долженъ былъ отрѣзать себѣ всѣ пути къ переходу на инныя профессіи, кромѣ пасторства въ тѣхъ же духовныхъ школахъ. Перемѣна специальности неминуемо влекла за собой лишеніе стипендіи и сопровождалась уплатой израсходованныхъ на содержаніе суммъ. Строгое предписаніе статута заниматься богословскими науками специально съ умолчаніемъ объ обязательности занятій на другихъ факультетахъ полагаетъ начало новому теченію въ научной жизни штифта, такъ называемой академической свободѣ. Студентъ, прилежно изучающій разъ принятую спеціальность, воленъ самъ избирать предметы, способствующіе усвоенію этой спеціальности. Приказанія являются здѣсь неумѣстными. Такъ и поняли этотъ статутъ студенты, но не такъ поняла его консисторія.

Консисторія воспользовалась строгими внушеніями статута о побужденіи стипендіатовъ упражняться въ чтеніи символическихъ книгъ. Всякое постороннее чтеніе она считала уже неблагонамѣреннымъ. Въ 1777 году возникъ цѣлый процессъ по поводу того, что стипендіаты читаютъ сочиненіи Сведенборга (р. 1688 г. ум. 1772 г. въ Лондонѣ, извѣстенъ сочиненіями о новомъ устройствѣ церкви и государства на началахъ, представляющихъ собой смѣсь теософіи съ матеріализмомъ), и принимаютъ на своихъ сходкахъ какого-то бродячаго фанатика—чудотворца, Мартина изъ Шлирбаха. Процессъ этотъ кончился ничѣмъ; виновныхъ не розыскали и репетенты отговорились незнаніемъ. Хотя процессъ и не раскрылъ ничего, однако консисторія сочла нужнымъ обставить новыми строгостями и жизнь студентовъ, и службу репетентовъ. Подчиняясь консисторіи начальство штифта усердно наказывало студентовъ за каждое уклоненіе отъ дисциплины, за каждую невинную шутку, подозрѣвая во всемъ возмущеніе и ересь. Одинъ студентъ сочинилъ пѣсню, начинавшуюся словами: „Слушайте небеса и внимай земля“... Канцлеръ обвинилъ его въ хульѣ на Духа Святаго и посадилъ въ карцеръ. Никакія репрессалии не могли однако убересть студентовъ отъ вліянія идей, разцвѣтшихъ въ Европѣ въ концѣ прошлаго вѣка. До французской революціи однако въ штифтѣ все было покойно. Вспыхнула революція и штифтъ заволновался. Появились политическія партіи — роялистовъ и демократовъ; начались

пренія, споры, а за спорами послѣдовали дуэли и просто драки; то же самое происходило и на прочихъ факультетахъ. Скоро однако весь университетъ сталъ на сторону демократіи; студенты устроили въ честь этого шумный праздникъ на рыночной площади: было воздвигнуто дерево свободы и около него густая толпа студентовъ пѣла революціонныя пѣсни. Такое публичное обнародованіе революціонныхъ симпатій не могло укрыться отъ глазъ правительства. Герцогъ Карлъ самъ пріѣзжалъ въ штифтъ ловить революціонеровъ, а консисторія не разъ предписывала производить слѣдствія о сторонникахъ демократическихъ тенденцій въ штифтъ; но дѣло всегда какъ то обходилось безъ особенныхъ неприятностей. Наиболѣе скомпроментированнымъ студентамъ всегда открывалась возможность бѣжать, наиболѣе талантливыхъ, напр., Шеллинга и Гегеля—видныхъ участниковъ демонстраціи на рыночной площади, умѣли скрыть сами репетенты отъ гнѣва правительства и консисторіи. Конечно, и розыски герцога, и слѣдствія консисторскихъ агентовъ не могли пройти безслѣдно для штифта: строгости все усиливались. Но такъ какъ эти строгости одинаково не нравились и студентамъ и репетентамъ, то всегда находилась возможность ихъ обходить. Если же не удавалось склонить на свою сторону репетента, то студенты раздражались противъ него шумными демонстраціями. Рассказываютъ такой случай: одинъ репетентъ особенно строго относился къ своимъ обязанностямъ; это не нравилось студентамъ и они рѣшились его выжить. Избранны были депутаты отъ штифта, которые и должны были заявить репетенту о неудовольствіи студентовъ. Избранные—лучшіе изъ стипендіатовъ, подошли къ репетенту въ столовой во время обѣда и заявили отъ лица всего штифта, что штифтъ лишилъ его довѣрія и рекомендуетъ ему удалиться. Репетентъ отвѣтилъ, что онъ не придаетъ этой демонстраціи никакого значенія. Студенты засвистали и вышли изъ столовой. Эфортъ, замѣнившій съ 1752 г. магистра (magister domus), подвергъ депутатовъ наказанію—лишилъ ихъ вина; штифтъ собрался въ одномъ ресторанѣ и на общій счетъ угостилъ потерпѣвшихъ рейнвейномъ; это не прошло даромъ штифту; депутаты были уволены, часть стипендіатовъ не получила отпуска на пасхаль-

ныя вакаціи, а часть была лишена стипендій, съ правомъ остаться въ штифтѣ за плату.

Послѣ революціи либеральныя идеи свили себѣ прочное гнѣздо въ штифтѣ и полицейская строгость надзора эфора приводила лишь къ демонстраціямъ въ родѣ описанной; скептицизмъ Кантовой философіи пошатнулъ старыя догматическія системы и наиболѣе талантливыя юноши вышли изъ штифта, чтобы посвятить себя изученію медицины или юриспруденціи. Одинъ юноша въ 1801 году прямо заявилъ, что онъ послѣ долгаго и внимательнаго изученія не можетъ убѣдиться въ божественности христіанства и потому просить уволить его изъ штифта. Но не многіе рѣшались такъ прямо и открыто высказываться, лишать себя матеріальнаго обезпеченія и даже платиться за принципъ. Большинство предпочитало компромиссъ разрыву съ штифтомъ и считаясь студентами теологическаго протестантскаго факультета, кандидатами на пасторатъ, зачитывались Эмилемъ Руссо, различными соціальными романами въ родѣ Утопіи Томаса Мора.

Вліяніе подобныхъ сочиненій на умы стипендіатовъ не замедлило обнаружиться очень характерно. Въ 1808 году студенты основали союзъ, который занялся выработкой плана образцоваго государства. Мѣстомъ для основанія этого государства былъ избранъ романтически описанный Кюкомъ островъ Отакейти (въ Полинезіи). Новое государство должно было управляться естественными республиканскими законами; кодексъ законовъ былъ выработанъ, но онъ хранился въ глубокой тайнѣ. Каждый членъ клятвой обязанъ былъ хранить тайну союза; формула клятвы довольно оригинальна: „нарушитель тайны преслѣдуется законами природы“. Для осуществленія своей мечты о новомъ государствѣ студенты основали общественную кассу, учились ремесламъ, земледѣлію; вращаясь среди крестьянъ, они вербовали въ свое общество дѣвушекъ и занимались воспитаніемъ по программѣ Руссо.

Одинъ членъ союза—магистръ Хохъ, обманувшійся въ расчетахъ на то, что долги его будутъ уплачены союзной казной, донесъ о союзѣ министру юстиціи. Министръ назначилъ слѣдствіе, члены союза были арестованы. Слѣдователи докопались только до того, что студенты собрались самовольно эмигриро-

рать, вопреки строгому закону, воспрещающему эмиграціи. По окончаніи слѣдствія, почти всѣхъ арестованныхъ студентовъ освободили безусловно, только двое были заключены на нѣсколько недѣль въ крѣпость Аспергъ (въ 20 верстахъ отъ Стуттгарта къ западу).

Въ началѣ 19 вѣка въ общемъ строѣ университетской жизни Германіи произошли серьезныя перемѣны. Университетъ пересталъ быть самостоятельной корпораціей ученыхъ и сталъ высшимъ образовательнымъ учрежденіемъ въ государствѣ, вошелъ въ общую систему государственнаго управления и былъ подчиненъ министерству духовныхъ дѣлъ. Такъ было почти во всѣхъ нѣмецкихъ княжествахъ, такъ было и въ Бюртембергѣ. Такая перемѣна не могла не отразиться на положеніи штифта. Въ 1826 году былъ изданъ новый статутъ для штифта, который въ своихъ основныхъ чертахъ дѣйствуетъ и до настоящаго времени; поэтому я перейду прямо къ описанію штифта, какимъ я его зналъ за два семестра 18⁹¹/₉₂ года.

Во главѣ штифта стоитъ инспекторатъ, состоящій изъ трехъ профессоровъ богословскаго факультета; имъ подчинены репетенты; роль ихъ такая же, какъ и въ католическомъ конвиктѣ. Приемъ въ штифтъ обуславливается конкурснымъ экзаменомъ. Къ нему допускаются представившіе аттестатъ зрѣлости изъ гимназіи и воспитанники спеціальныхъ семинарій Бюртемберга. Курсъ въ штифтѣ 4-лѣтній; предъ началомъ семестра каждый студентъ самъ намѣчаетъ себѣ программу своихъ занятій и она обыкновенно проходитъ черезъ формальную цензуру репетента. Въ большинствѣ случаевъ программа, написанная студентомъ, остается безъ измѣненій; онъ по необходимости долженъ сообразовать ее съ требованіями государственнаго экзамена и потому нежелательныхъ для штифта уклоненій отъ занятій спеціально-богословскими предметами не замѣчается.

Приготовленіе къ проповѣдническому служенію въ штифтѣ поставлено нѣсколько шире, чѣмъ въ конвиктѣ. Конвиктеры ограничиваются одними проповѣдническими семинаріями, стипендіаты же штифта, кромѣ занятій въ семинаріяхъ, должны провозносить очередныя проповѣди въ церкви—младшіе въ домовоѣ церкви штифта, старшіе въ городскихъ церквахъ по назначенію. Эта сравнительная широта объясняется тѣмъ, что кон-

виктеры доканчиваютъ свое пастырское образованіе въ спеціальной семинаріи, а стипендіаты штифта ограничиваются однимъ университетомъ; поэтому въ штифтѣ и готовятъ ихъ къ проповѣдничеству не только теоретически, но и практически.

Сверхъ безусловно обязательныхъ богословскихъ предметовъ, стипендіантъ занимается и философіей и языками. Оношеніе къ этимъ занятіямъ администраціи штифта, такое же какъ и директора конвикта. Лекціи по богословскимъ предметамъ слушаются въ зданіи штифта, остальные въ общемъ университетскомъ зданіи совмѣстно со студентами прочихъ факультетовъ. Мы говорили въ прошломъ очеркѣ о филологическихъ занятіяхъ въ Тюбингенѣ; ту же самую филологическую школу проходитъ стипендіатъ штифта. Занятія камеральными и естественными науками въ штифтѣ не поощряются. Плата за лекціи на философскомъ и филологическомъ факультетѣ гарантируется стипендіату администраціей штифта; за лекціи же государственнаго права, математики и медицины студентъ долженъ платить изъ своихъ средствъ. Внѣшній распорядокъ дня тотъ же, что и въ конвиктѣ.

Но любопытно, при множествѣ сходственныхъ чертъ въ устройствѣ того и другого учрежденія, облики ихъ совершенно различны, различно и впечатлѣніе, производимое ими на свѣжаго человѣка. Посѣтитель штифта не встрѣчаетъ такого дружественнаго и откровеннаго пріема, какой находитъ онъ въ конвиктѣ. Тамъходишь, такъ сказать, въ дружественную семью студентовъ, здѣсь, въ штифтѣ, встрѣчаешь холодную вѣжливость съ примѣсью какого то непонятнаго недовѣрія; мнѣ не удалось познакомиться коротко ни съ однимъ изъ воспитанниковъ штифта, хотя я бывалъ тамъ такъ же часто, какъ и въ конвиктѣ, т. е. ежедневно, а иногда и 2—3 раза въ день.

Какимъ то холодомъ вѣяло и отъ громаднаго зданія штифта, расположеннаго на красивомъ берегу Некара; громадныя полутемныя аудиторіи, кривые, большею частью, совсѣмъ темные корридоры, масса лѣстницъ, переходовъ, закоулковъ—все напоминаетъ о старинномъ монастырѣ, гдѣ, можетъ быть, погибла безвременно не одна человѣческая жизнь. Контрастъ мрачнаго зданія съ роскошными оружающими видами иногда бываетъ просто поразителенъ. Изъ той аудиторіи, гдѣ читали избран-

ные мною профессора, открывался видъ на долину Некара, красивѣйшую въ цѣломъ Бюртембергѣ. Раскошные дуга по самому берегу, дальше листва виноградниковъ по склонамъ холмовъ, совсѣмъ вдали подернутый горной дымкою старинный полуразвалившійся замокъ и, наконецъ, на самомъ горизонтѣ черная, какъ вороново крыло, лента Шварцвальда—вотъ видъ, разстилающійся изъ оконъ самой мрачной аудиторіи изъ всѣхъ, какія мнѣ приходилось видѣть. Внѣшній видъ и устройство зданія, гдѣ помѣщается штафтъ, очень своеобразны. Если идти въ штафтъ съ улицы, то чрезъ мостикъ прямо входишь въ самый верхній этажъ. Оказывается, что штафтъ расположенъ на самой низкой части берега Некара. Задняя стѣна штафта почти вплотную прилегаетъ къ отвѣсной скалѣ, подошва которой находится на одномъ уровнѣ съ фундаментомъ штафта. Чтобы добраться до нижняго этажа штафта, надо или спуститься внизъ по отвѣсной почти лѣстницѣ, вдѣланной въ скалу, или обойти цѣлый кварталъ, спуститься къ берегу Некара и тамъ розыскать ворота штафта, чрезъ которыя и можно пройти въ пустынный дворъ, выложенный каменными плитами. Кругомъ двора идетъ галлерей, устроенная такъ же, какъ въ конвиктѣ, но совсѣмъ не такая изящная, какъ тамъ. На дворѣ ни кустика; тишина и унылое молчаніе царятъ кругомъ. Войдя первый разъ на этотъ дворъ, я почувствовалъ себя заключеннымъ въ каменный мѣшокъ, по стѣнкамъ котораго безобразными заплатами раскиданы окна съ потускнѣвшими стеклами. Эти окна освѣщаютъ небольшую часть тѣхъ корридоровъ, которыми искрещено зданіе во всѣхъ направленіяхъ и часть рабочихъ комнатъ стипендіатовъ. Устройство этихъ комнатъ такое же, какъ и въ конвиктѣ. Церкви штафта я не видалъ; цѣлый день она закрыта, а за богослуженіемъ и общей молитвой я не былъ ни разу. Библіотека и читальня штафта мнѣ также не извѣстны: я не получалъ ни разу приглашенія ни въ ту, ни въ другую, а безъ приглашенія попасть было не возможно. Въ общемъ бывшій Августинскій монастырь произвелъ на меня чрезвычайно тяжелое впечатлѣніе. Мрачныя комнаты, лабиринтъ корридоровъ, могучіе неуклюжіе своды невольно навѣвали полудумы, полу-грезы о давнихъ временахъ, когда по этимъ корридорамъ проходилъ неслышной поступью изможденный мо-

нахъ августинецъ, когда въ мрачной сводчатой кельѣ свистѣла толстая плеть смиряющаго плоть свою аскета. Теперь въ этихъ келліяхъ сидятъ углубленные въ профессорскія лекціи студенты, почти такіе же изможденные и непривѣтливые, какъ и бывшіе хозяева ихъ рабочихъ комнатъ.

Стипендіаты богословскаго факультета не всѣ живутъ въ общежитіи. Нѣкоторые не пользуются стипендіями совсѣмъ, не желая подвергать себя конкурсному экзамену, нѣкоторые, получивъ право на стипендію, предпочитаютъ получать деньги и жить на волѣ. Денегъ ассигнуется на каждого 500 или 600 марокъ въ годъ; хорошо узнать это мнѣ не удалось, такъ какъ стипендіаты несообщительны вообще и въ частности очень не любятъ говорить о своихъ финансовыхъ дѣлахъ. Жить на 600 марокъ въ Тюбингенѣ очень трудно, если и не платить за лекціи; поэтому, я думаю, что получать деньги вмѣсто содержанія рѣшаются только люди, обладающіе собственными средствами; такихъ, конечно, немного. Стипендіаты, живущіе въ штифтѣ, также получаютъ часть стипендіи на руки. Это, такъ называемыя, Weingeld (деньги на вино), соотвѣтствующія „чайнымъ“, раздаваемымъ каждое 20 число студентамъ Московской Академіи. Сумма Weingeld'a—около 100 марокъ въ годъ.

Мнѣ осталось сказать нѣсколько словъ о богословскомъ направленіи штифта. Тюбингенскій богословскій факультетъ заслужилъ въ Россіи и за границей славу наиболѣ либеральнаго въ рѣшеніи богословскихъ вопросовъ. Ново-тюбингенская школа—Бауръ, Штраусъ, Вайцикеръ и т. д.—вотъ имена, которыя невольно приходятъ на память, когда заходитъ рѣчь о Тюбингенѣ и его богословскомъ факультетѣ. Начитавшись разныхъ страховъ про рационализмъ профессоровъ богослововъ тюбингенскаго университета, я давалъ себѣ слово быть очень осторожнымъ на ихъ лекціяхъ и критически относиться къ каждому ихъ слову. Ближайшее знакомство съ штифтомъ показало мнѣ, что Бауръ и его ученики сами по себѣ, а штифтъ самъ по себѣ: я не замѣтилъ ни въ профессорахъ, ни въ студентахъ штифта ни малѣйшей симпатіи къ основателямъ, надѣлавшей много шума тюбингенской школы. Ни одного слова одобренія не слышалъ я отъ стипендіатовъ по адресу Баура, ни слова объ интересѣ лекцій Вайцикера, который читаетъ

исторію догматовъ; онъ ученикъ Баура и преемникъ его, канцлеръ университета, очень любимый студентами всѣхъ факультетовъ, весьма уважаемый въ городѣ; только студенты богословскаго факультета относятся къ нему очень несимпатично, хотя его аудиторія всегда полна. Не разъ вспоминалъ я въ Тюбингенѣ грустную службу Штрауса, бывшаго репетента штифта, припоминались мнѣ страшныя интриги, которыми преслѣдовалъ этого ученаго инспекторатъ штрифта и, по его наговорамъ; стутгартская консисторія. Сводя въ одно воспоминанія съ личными впечатлѣніями, я, не обинуясь могу сказать, что тюбингенскій штифтъ представляетъ собой учрежденіе лютерански—ортодоксальное. Инспекторатъ съ ловкостью іезуитскихъ патеровъ оберегаетъ студентовъ отъ идей, развиваемыхъ профессорами теологическаго факультета, разъ эти идеи не согласуются съ принципами строгаго лютеранства. Такъ называемая, свобода изслѣдованія въ религіозныхъ вопросахъ, служащая девизомъ лютеранства—пустой звукъ для большинства профессоровъ и студентовъ нынѣшняго богословскаго факультета въ Тюбингенѣ. Въ разработкѣ богословскихъ вопросовъ съ кафедръ замѣчается желаніе сохранить во всей строгости принципъ лютеранскихъ символическихъ книгъ; профессоръ старательно обходитъ слабые пункты лютеранской символики и всячески опасается заронить искру сомнѣній въ душу слушателей; разорвавъ связь съ обще-церковнымъ преданіемъ, протестантское богословіе выдвинуло преданіе собственно лютеранское и тщится всячески оберегать его отъ критики, опасаясь сектаторскихъ раздѣленій, которыя и безъ того подтачиваютъ евангелическую общину. Лютеранская ортодоксія—вотъ дѣйствительный девизъ современнаго штифта точно такъ же, какъ и штифта 1750-хъ годовъ, когда даже репетентамъ была запрещена переписка съ не—лютеранами.

Съ профессорами штифта мы познакомимся ближе въ особомъ очеркѣ, а теперь перейдемъ къ описанію внутренняго быта студентовъ, какъ онъ сложился въ студенческихъ корпораціяхъ.

А. К.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.
1893.

Пістеі нооѣмен.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ
ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА.

О правѣ собственности по ученію христіанскому.

*Благая и злая, жизнь и смерть, ни-
щета и богатство отъ Господа суть*
(Свр. 11, 14).

При торжественномъ празднованіи въ честь Благоче-
стивѣйшаго ГОСУДАРЯ Нашега, какъ нынѣ, и при усерд-
ной молитвѣ за Него,—возгрѣваемой любовію къ Нему
и благодарностію за великія благодѣянія, оказываемыя
Имъ нашему отечеству,—всѣмъ намъ естественно чув-
ствовать и желаніе послужить Ему дѣломъ въ мѣру силъ
каждаго, какъ говоритъ народъ нашъ, „вѣрою и прав-
дою“. Вышею мѣрою этого служенія по данной нами
вѣрноподданнической присягѣ мы полагаемъ готовность
положить жизнь свою за Него. Это и исполняетъ на
дѣлѣ каждый русскій человѣкъ въ години бѣдствій, по-
стигающихъ отечество наше и въ защитѣ его отъ вра-
говъ. Но этотъ огонь ревности и горячности любви къ
Царю, такъ ярко вспыхивающій въ военное время, мы
должны постоянно поддерживать въ сердцахъ своихъ и
во времена мира. Чѣмъ же онъ питается и поддержи-
вается? Тщательнымъ и вѣрнымъ исполненіемъ каждымъ

изъ насъ обязанностей своего званія и затѣмъ усердными трудами и жертвами для предупрежденія всякихъ опасностей, угрожающихъ намъ отъ враговъ внутреннихъ и внѣшнихъ. Враги внутренне, — это бунтовщики, убійцы, воры и грабители, которыхъ каждый честный гражданинъ долженъ преслѣдовать всѣми доступными для него законными способами. Враги внѣшние, — это чужіе народы, жаждущіе расхитить наши обширныя области и богатства нашего государства. Для защиты отъ нихъ мы должны съ готовностію и безропотно посвящать на службу въ рядахъ воиновъ нашихъ сыновъ, мужей и братьевъ, и приносить всевозможныя жертвы для вооруженія армій, устройства крѣпостей и т. п. Такъ всегда было и такъ думали люди во всѣ времена. Но въ наше время есть особенные враги, отъ которыхъ не могутъ защитить насъ никакія крѣпости и орудія, и отъ которыхъ должны быть иныя средства защиты: эти враги — ложныя ученія, вторгающіяся къ намъ изъ разныхъ странъ Европы, утрачивающихъ христіанскія понятія о жизни общественной и государственной. Эти ложныя ученія опаснѣе для насъ всякихъ новоизобрѣтенныхъ дальнобойныхъ и скорострѣльныхъ орудій, и до войны поражаютъ насъ, лишая насъ здравомыслія, яснаго сознанія нашихъ обязанностей и того огня любви къ Царю и отечеству, которымъ мы особенно сильны. Государство, зараженное лжеученіями, представляется населеннымъ больными и разслабленными гражданами, которые становятся легкою и вѣрною добычею для враговъ; такъ какъ при разстройствѣ и обезсиленіи духа дрожатъ колѣна и опускаются руки у самыхъ здоровыхъ и сильныхъ людей.

Изъ множества ложныхъ ученій, распространяемыхъ нынѣ въ образованномъ мірѣ, наиболѣе опасными для блага государствъ оказываются превратныя понятія о

правъ собственности. Отъ распространенія этихъ понятій, какъ мы слышимъ, потрясается миръ и благосостояніе самыхъ цвѣтущихъ государствъ Европы. Лжеучители, распространяющіе ихъ, — социалисты, — стремятся перестроить весь порядокъ общественной и государственной жизни на основаніи *права всѣхъ на все*, на уравниеніи всѣхъ людей въ правахъ власти, значенія и главнымъ образомъ собственности. Отсюда происходятъ возмущенія бѣдныхъ противъ богатыхъ, забастовки рабочихъ на фабрикахъ и промышленныхъ заведеніяхъ, и эти страшные взрывы частныхъ и общественныхъ зданій, направляемые коноводами социалистовъ. Могутъ ли люди съ подобными взглядами быть вѣрными охранителями достоянія своихъ согражданъ, силы своихъ правительствъ, и безопасности отечества? Кто полагаетъ раззореніе своей страны путемъ къ ея благоустройству (прогрессу), тотъ рѣшится ли умереть за нее въ борьбѣ съ внѣшнимъ врагомъ?

Но вотъ, въ чемъ главное несчастіе современныхъ образованныхъ христіанскихъ народовъ въ этомъ отношеніи: они не хотятъ пользоваться наставленіями ученія Христова, предохраняющаго людей отъ подобныхъ заблужденій и предохраняющаго отъ послѣдующихъ за ними бѣдствій. Они не вѣрятъ, что въ этомъ ученіи, по слову Апостола, заключается „обѣтованіе жизни настоящей и будущей“ (1 Тим. 4, 8), т. е. что основанія нашего земнаго благополучія, устройство котораго они предоставляютъ исключительно мудрости человѣческой, лежатъ въ глубинѣ того-же ученія Іисуса Христа, гдѣ заключаются и начала жизни вѣчной. Это мы и увидимъ въ изложеніи христіанскаго ученія о правѣ собственности.

Что такое собственность?

Собственность есть принадлежность извѣстному лицу его способностей, произведеній и имущества. Такъ мы

говоримъ: „живи своимъ умомъ“; или: „это сочиненіе такого-то писателя, это домъ и земля такого-то господина“. *Право собственности* есть признаніе со стороны общества за извѣстнымъ лицомъ законности и безспорности обладанія способностью, произведеніемъ и имуществомъ.

Раскрывая предъ нами, околько для насъ доступно, безпредѣльную область существъ земныхъ и небесныхъ, божественное откровеніе даетъ намъ понять, что безусловный и неограниченный собственникъ одинъ: Господь Богъ. Онъ обладаетъ бытіемъ вѣчнымъ, свойствами безконечно совершенными, силою всемогущею, властію неограниченною, и въ такомъ постоянствѣ и неизмѣнности, что въ Немъ не можетъ быть „ни тѣни перемѣны“ (Іак. 1, 17). Онъ говоритъ устами пророка Исаи: *Азъ Господь, сіе Мое есть имя, славы Моя потому не дамъ* (Ис. 42, 8). Въ первой заповѣди десятословія читаемъ: *Азъ Господь Богъ Твой, да не будетъ тебѣ бози инѣи развѣ Мене*. Это значить, что другаго подобнаго Ему существа нѣтъ и быть не можетъ, и что полнота Его совершенствъ, или славы не вмѣстима ни въ какое иное существо. Такъ же одинъ Богъ есть безусловный собственникъ и обладатель всего міра и всѣхъ наполняющихъ его существъ небесныхъ и земныхъ: *небо престолъ Мой, земля же подножіе ногъ Моихъ, глаголетъ Господь, ... вся сія сотвори рука Моя, и сія суть вся Моя* (Ис. 66, 1. 2). Безусловность этого всецѣлаго обладанія благоговѣнно исповѣдуется на небесахъ Ангелами, созерцающими славу Божию, на землѣ людьми вѣрующими въ Бога и познающими Его изъ дѣлъ творенія, и наконецъ непрекословнымъ послушаніемъ волѣ и законамъ Божиимъ со стороны всей видимой природы.

Изъ этого ученія о Богѣ слѣдуетъ, что всѣ разумныя созданія Божіи (неразумныя собственниками быть не могутъ), небесныя и земныя, суть собственники *услов-*

мы, т. е. владѣющіе способностями и имуществомъ подѣ условіемъ изволенія на то воли Божіей. Такъ человѣкъ получилъ отъ Бога при сотвореніи всѣ свои способности—душевные и тѣлесныя—и право на обладаніе всѣми существами, наполняющими земли: „и сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, и надъ звѣрями и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами пресмыкающимися по землѣ“ (Быт. 1. 26).

Здѣсь возникаетъ вопросъ: что же это за собственникъ, у котораго владѣнія могутъ быть отняты во всякую минуту, если не подобными ему существами, то самимъ Творцемъ, даровавшимъ ему эти владѣнія? Такая собственность не представляется ли не только условною, но и призрачною? Нѣтъ. Есть у человѣка два владѣнія, отданныя ему Богомъ въ неотъемлемую собственность,—это *безсмертіе души и свобода*. Эти дары Творецъ далъ ему безвозвратно, создавъ его по образу своему. Человѣкъ самъ можетъ исказить и разстроить способности душевные, какъ разстраиваетъ тѣлесныя; но сбросить съ себя эту безсмертную жизнь души, какъ это дѣлаетъ иногда съ жизнію тѣлесною,—не можетъ. Такъ же свобода дѣлать все, что онъ захочетъ, творить добро и зло, спастись, или погибнуть,—всегда остается при немъ. Можно силою все отнять у человѣка, но не вѣчную духовную его жизнь; можно связать его тѣло, заключить его въ темницу, но нельзя лишить его свободы думать, желать, намѣряться и по возможности дѣлать, что онъ захочетъ. На этихъ двухъ принадлежностяхъ души человѣческой утверждаются всѣ остальные наши владѣнія и права. Божественное откровеніе даетъ намъ полное и всестороннее разъясненіе этой истины.

Полнымъ собственникомъ всѣхъ даровъ Божіихъ, какъ

свидѣтельствуеть Библия, былъ человекъ до грѣхопадѣнія прародителей. Онъ обладалъ всѣми душевными и тѣлесными силами во всей полнотѣ, чистотѣ и совершенствѣ. Мысли его были здравы, желанія святы, склонности непорочны, сердце способно къ любви; своекорыстныхъ страстей у него не могло быть. Новосозданная природа сіяла предъ нимъ всѣми богатствами и красотой. При размноженіи людей по благословенію Божию въ состояніи невинности и святости не могло быть между ними своекорыстныхъ дѣлежей, споровъ о владѣніи; все было для всѣхъ въ изобиліи и предоставлено въ общее пользованіе по потребностямъ каждаго. Но картина этой счастливой жизни человечества, Богомъ ему предназначенной, представляется намъ нынѣ какъ свѣтлое, милолетное видѣніе въ облакахъ.

Грѣхъ все разстроилъ. Люди, рожденные во грѣхѣхъ отъ падшихъ прародителей, наслѣдовали поврежденіе душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, грѣховныя вожделѣнія и страсти, и видимую природу, лишенную полноты Божія благословенія и оскудѣвшую въ дарахъ своихъ. Въ потѣ лица суждено людямъ добывать средства жизни; они стали дѣлиться и спорить за участки земли, отнимать силою имущество другъ у друга; начались войны, грабежи и убійства. Новѣйшіе философы—материалисты и пессимисты вѣрно изображаютъ это печальное состояніе человечества и называютъ его *борьбою за существованіе*, но они не хотятъ понять истинныхъ причинъ этой борьбы и указанныхъ въ откровеніи средствъ къ прекращенію ея и возвращенію человечества по первоначальному его назначенію,—къ нравственному совершенству, изобилію въ благахъ земныхъ и общему ими пользованію.

Для христіанина ясно, какое особое значеніе получили дары природы въ общемъ планѣ, или домостроитель-

ствѣ Божиѣмъ о спасеніи человѣчества. „Вѣренъ Богъ“ сотворившій человѣка по духу безсмертнымъ и свободнымъ и предназначившій его къ вѣчному блаженству“ (Евр. 6, 12). „Если мы невѣрны, говоритъ Апостолъ, Онъ пребываетъ вѣренъ, ибо отрѣчься Себя не можетъ“ (2 Тим. 2, 13). Возрождая человѣчество по заслугамъ Искупителя къ новой духовной жизни, возстановляя его нравственныя силы, окружая его всевозможными нравственными побужденіями къ духовному усовершенствованію и при недостаткѣ съ его стороны разумѣнія истины, дѣйствуя на его свободу разнообразными знаменіями и чудесами, Богъ и природу призвалъ къ содѣйствію въ дѣлѣ его спасенія. Какимъ образомъ? Онъ лишилъ землю первобытнаго плодородія, но не съ тѣмъ, чтобы она всегда возвращала только *тернія и волчцы* (Быт. 3, 12). Онъ обрекъ грѣшнаго человѣка на добываніе въ потѣ лица насущнаго хлѣба, но не сказалъ, что эта работа будетъ всегда и для всѣхъ болѣзненна и безотраднa. Онъ только взялъ дары природы въ свое особое распоряженіе, такъ сказать, въ свои руки, чтобы ихъ оскудѣніемъ обращать грѣшника къ покаянію и призыванію высшей помощи, а ихъ изобиліемъ утверждать его въ вѣрѣ въ Бога Промыслителя и въ послушаніи Его святой волѣ и закону.

Это общее начало происхожденія отъ Бога человѣческой собственности и правъ на нее проходитъ чрезъ всю исторію божественнаго откровенія и оправдывается жизнію всего человѣчества. Его сознавала и возвѣщала и церковь Божія, какъ видимъ изъ приведеннаго нами изрѣченія ветхозавѣтнаго мудреца: *благая и злая, животъ и смерть, нищета и богатство отъ Господа суть.*

Укажемъ нѣкоторыя частныя черты божественнаго откровенія, объясняющія намъ эти отношенія между Богомъ, раздающимъ изъ своей неистощимой сокровищницы дары человѣку, и человѣкомъ, приѣмлющимъ ихъ по мѣрѣ своего нравственнаго достоинства и своихъ нуждъ.

Первою самою крупною собственностію человѣчества справедливо признаются занимаемыя цѣлыми народами и государствами пространства земли, или территоріи. Гражданская исторія говоритъ, что нѣкоторыя изъ этихъ пространствъ заняты народами въ доисторическія времена, иныя на памяти исторіи пріобрѣтены посредствомъ завоеваній, другія утрачены народами, испорченными нравственно, разслабѣвшими и выродившимися. Но слово Божіе говоритъ, что самъ Богъ расселяетъ народы по землѣ, возвышаетъ однихъ и унижаетъ другихъ въ видахъ своего промысленія о спасеніи людей. Въ этомъ смыслѣ особенно знаменательно изрѣченіе св. Апостола Павла: „отъ одной крови Богъ произвелъ весь родъ человѣческой для обитанія по всему лицу земли, назначая времена и предѣлы ихъ обитанія, дабы они искали Бога,—не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли Его; хотя онъ и недалекъ отъ каждаго изъ насъ (Дѣян. 17, 26, 27). Отсюда видно, что народы, наиболѣе способные къ богопознанію и прославленію имени Божія въ человѣчествѣ своими добрыми дѣлами, занимаютъ для своего обитанія страны болѣе удобныя и благопріятныя для распространенія просвѣщенія и вѣры въ человѣчествѣ. Такъ всѣ христіанскіе историки согласны въ томъ, что положеніе Палестины, Греціи, Рима и другихъ странъ Европы съ ихъ народами Промыслѣмъ Божиимъ нарочито предназначаемы были для распространенія христіанства. Такъ, мы вѣруемъ, что и наша Россія, занимающая седьмую часть свѣта и соприкасающаяся многими различными народами, призвана Промыслѣмъ Божиимъ для храненія святой православной церкви и распространенія ея между другими народностями невѣдущими имени Христова. И это не должно быть предметомъ нашей гордости, а благоговѣннаго страха, и побужденіемъ для насъ къ преуспѣянію въ вѣрѣ и бла-

гочестіи и тщательному исполненію нашего высокаго призванія; такъ какъ, по слову Спасителя, отъ народа недостойнаго „отнимется царствіе Божіе и дастся народу приносящему плоды его“ (Мат. 21, 43). А за „отъятіемъ царствія Божія“ и удаленіемъ народа отъ руководства церкви слѣдуетъ утрата Божія благословенія, нравственное его разложеніе и паденіе его государства, какъ бы оно ни было велико и по наружности могущественно.

Богъ осудилъ падшаго человѣка на тяжкій трудъ добыванія насущнаго хлѣба изъ оскудѣвшей земли, но онъ отъемлетъ карающую десницу отъ грѣшника кающагося и ниспосылаетъ благословеніе и изобиліе исполнителямъ Его заповѣдей. Это сказано всѣмъ народамъ въ лицѣ народа Еврейскаго: „придутъ на тебя благословенія..., если будешь слушать гласа Господа Бога твоего. И дастъ тебѣ Господь изобиліе во всѣхъ благахъ, въ плодѣ чрева твоего, въ плодѣ скота твоего и въ плодѣ полей твоихъ... Откроетъ тебѣ Господь добрую сокровищницу свою,—небо, чтобы оно давало дождь землѣ твоей во время свое, и чтобы благословлять всѣ дѣла рукъ твоихъ“ (Втор. 28. 22, 8. 11, 12). Были въ древности горделивые мыслители, старавшіеся объяснить естественными причинами всѣ благопріятныя и тяжкія переменны въ жизни человѣческой, конечно, не съ такою ученою тонкостію, какъ нынѣшніе философы; но Господь обличалъ ихъ въ своемъ откровеніи: „говорю безумствующимъ: не безумствуйте, и съ нечистивыми: не вознесите рога (не гордитесь); ибо не отъ востока и не отъ запада и не отъ пустыни возвышеніе; ибо Господь есть судія: одного унижаетъ, а другого возносить“ (Пс. 74, 57).

Нѣтъ сомнѣнія, что трудовая жизнь бѣдныхъ людей, каковую мы видимъ вездѣ, есть общій удѣлъ всего падшаго человѣчества: т. е. путемъ подвига, смиренія, лишеній

и терпѣнія, при вѣрѣ и благочестіи достигать царствія Божія; такъ что и каждый богатый, смотря на нихъ, долженъ думать про себя: „это и моя доля“ и инымъ трудомъ, свойственнымъ его положенію, уравнивать себя съ большинствомъ челоѣчества. Но въ цѣляхъ Промысла Божія получаетъ особое значеніе и исключительное положеніе людей богатыхъ и просвѣщенныхъ; они предназначаются быть попечителями и руководителями бѣдныхъ, слабыхъ и темныхъ людей, составляющихъ большинство во всѣхъ народахъ. И здѣсь то обнаруживается съ особенною ясностію воля Божія, выдвигающая и возвышающая однихъ передъ другими: *Господь убожитъ и богатитъ, смиряетъ и выситъ* (1 Цар. 2, 7). Отсюда объясняются изумляющія насъ наследственные богатства и внезапныя обогащенія и обнищанія. У недостаточныхъ и неспособныхъ быть руководителями и попечителями бѣдныхъ богатство отнимается, способнымъ дается и приумножается. Еще чрезъ Моисея сказалъ Господь: „Я Господь Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за грѣхи отцовъ ихъ до четвертаго рода, и творящій милости до тысячи родовъ любящимъ Меня и соблюдающимъ заповѣди Мои“ (Исх. 20, 5, 6). Какъ законъ, оправданный опытомъ, это слово Господне повторяется священными писателями и послѣдующаго времени: „проклятіе Господне на домъ нечестиваго, а жилище благочестивыхъ Онъ благословляетъ“ (Прит. 3, 33). Здѣсь можетъ встрѣтиться недоумѣніе: за что обрекаются на страданіе дѣти неповинныя во грѣхахъ родителей? Но это недоумѣніе легко разрѣшается. Добрыя дѣти и безнравственныхъ родителей, вразумленныя несчастіями отцевъ, могутъ вести жизнь добродѣтельную, (что однакоже случается рѣдко) и возвратить себѣ Божіе благословеніе, но выраженіе гнѣва Господа на грѣшниковъ „до четвертаго рода“ имѣетъ особое зна-

ченіе. Оно вразумляетъ насъ, что сила зла такъ велика, что заражаетъ не ближайшихъ только членовъ развращенной семьи, но и послѣдующіе роды чрезъ дурные примѣры, небрежное воспитаніе, пороки праздности, роскоши, невоздержанія и пр.; что только внуки и правнуки упавшей семьи, узнавши нужду и бѣдность, вспоминая благосостояніе предковъ, могутъ отрезвиться, и въ трудахъ для насущнаго хлѣба найти путь къ своему исправленію. Но какъ утѣшительно обѣтованіе благосостоянія благочестивымъ семьямъ „въ тысячи родовъ,“ и какое заключается въ немъ сильное побужденіе для родителей любящихъ дѣтей своихъ при мысли, что они своими добродѣтелями обезпечиваютъ благосостояніе цѣлыхъ своихъ поколѣній, и приобрѣтаютъ уваженіе имени своему въ отдаленномъ потомствѣ!

Еще болѣе ясное указаніе на непосредственное участіе Промысла Божія въ устроеніи благосостоянія людей мы находимъ въ обѣтованіяхъ благотворителямъ, какъ наиболѣе соответствующимъ своею дѣятельностію попеченію Промысла Божія о нуждахъ бѣдствующаго человѣчества: „давайте и дастся Вамъ, говоритъ Господь; мѣрою доброю, утрашенною и переполненною отсыплють вамъ въ лоно ваше; ибо какою мѣрою мѣрите, такою же отмѣрятъ и вамъ“ (Лук. 8, 32). „Дающій нищему не обѣднѣетъ“ (Прит. 22, 27). Наблюдатели путей Промысла Божія видятъ постоянно на опытѣ исполненіе этихъ обѣтованій. Давидъ говоритъ: „я былъ молодъ и состарѣлся, и не видѣлъ праведника оставленнымъ, и потомковъ его просящими хлѣба. Онъ всякій день милуетъ и займы даетъ, и потомство его въ благословеніи будетъ“ (Пс. 36, 25).

Господь Иисусъ Христосъ всѣ выше приведенныя указанія на права человѣческой собственности выразилъ съ точностію и ясностію въ видѣ положительнаго боже-

ственного закона въ слѣдующихъ словахъ: *ищите прежде царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ* (Мат. 6, 33). Вѣчная жизнь,—вотъ ваша собственность; чтобы содѣлать ее для себя блаженною, покорите вашу волю и свободу законамъ того царства, въ которомъ владычествуетъ Богъ. Остальное все, въ чемъ вы нуждаетесь для земной жизни, дано будетъ вамъ отъ Отца Вашего Небеснаго, который знаетъ нужды ваши прежде прошенія вашего у Него (Мат. 6, 7), но ожидаетъ вашихъ прошеній, чтобы въ нихъ выразилось ваше сознание зависимости отъ Бога, истинное пониманіе вашихъ нуждъ, упованіе на Бога, какъ любящаго и попечительнаго Отца Вашего: „просите, и дано будетъ вамъ; ищите, и найдете; стучите, и отворятъ вамъ“ (Мат. 7, 7).

Вотъ единственно вѣрная и твердая начала, на которыхъ можетъ быть установленъ прочный порядокъ нашей жизни и обеспечены всѣ права наши и наша собственность. Но эти начала нельзя принимать съ исключеніями, ограниченіями и измѣненіями, какъ дѣлаютъ мыслители, смѣшивающіе христіанство съ философскими ученіями и горделиво посягающіе на полное господство надъ природою посредствомъ научныхъ открытій и изобрѣтеній. Надобно не только принять эти начала вполне съ убѣжденіемъ разума, но и проводить ихъ въ жизнь съ соблюденіемъ правилъ и условій, поставленныхъ въ божественномъ откровеніи и изъясненныхъ въ ученіи и опытахъ св. Церкви Божіей.

И прежде всего при убѣженіи, что всякій даръ, совершенный и для насъ необходимый, исходитъ свыше, отъ Отца свѣтовъ (Іак. 1, 17), нужно содержать себя въ постоянномъ общеніи съ Отцемъ небеснымъ, какъ подобаетъ любящимъ дѣтямъ,—вѣрою, молитвою, смиреніемъ, послушаніемъ. Памятуя, что главная цѣль нашей

земной жизни есть вѣчное блаженство, мы должны все труды и заботы, относящіяся къ устроению временнаго благополучія, считать дѣломъ несомнѣнно важнымъ, но второстепеннымъ. Всякую долю, всякое положеніе, въ которомъ находимся, мы должны признавать назначеннымъ для насъ Провидѣніемъ. Выходить изъ труднаго положенія въ болѣе благопріятное нужно честнымъ трудомъ, точнымъ исполненіемъ своихъ обязанностей, довольствуясь средствами, какія имѣемъ, безъ зависти, не порываясь предвосхитить желаемое другими, можетъ быть, болѣе насъ достойными. При такомъ настроеніи духа не только не оставитъ насъ благословеніе Божіе, но и люди замѣтятъ насъ, такъ какъ, по слову Спасителя, не можетъ укрыться отъ взоровъ людей городъ, стоящій на горѣ (Мат. 5, 14); и намъ откроются благопріятныя обстоятельства къ улучшенію нашего состоянія; и мы будемъ просить объ этомъ людей выше насъ стоящихъ съ сознаніемъ и правомъ заслуги; и насъ могутъ *позвать* къ высшимъ должностямъ и въ лучшее положеніе. Скажутъ: все это очень трудно. Правда. Но Господь не сказалъ намъ, что дѣло нравственнаго совершенства и устроенія истиннаго земнаго счастья—легко. Несомнѣнно однакожь, что иной порядокъ жизни не ведетъ къ благополучію. Нынѣ, поставивъ цѣлію жизни удобства и наслажденія, большинство людей рвется изъ скромной доли въ лучшее положеніе, не справляясь о своихъ способностяхъ, не заявивъ обществу никакихъ добродѣтелей и заслугъ, а предъявляя только свои нужды и желанія. Отъ того у ступеней общественной лѣстницы скопляется толпа, въ которой жаждущіе удобствъ и наслажденій перебиваютъ другъ друга, низвергаютъ однихъ другихъ, чтобы занять ихъ мѣсто, и добившись лучшаго положенія, прежде всего спѣшатъ наслаждаться достигнутыми удобствами, не думая объ обязанностяхъ, сопря-

женныхъ съ высшимъ общественнымъ положеніемъ. Искусственный призывъ цѣлыхъ народовъ ко всякаго рода такъ называемому образованію, большею частію сомнительному, соединенныя съ нимъ притязанія и развитие вкуса къ наслажденіямъ, жизнь не посредствамъ, распространеніе необычайной роскоши, разнообразныя удовольствія, которыя публичная жизнь дѣлаетъ для всѣхъ доступными,—все это вырываетъ людей изъ того твердаго и безопаснаго положенія, которое указываетъ христіанство въ простотѣ жизни, въ умѣренности желаній, въ строгомъ соответствіи всѣхъ нашихъ предпріятій съ высшими нравственными цѣлями. Мы не въ силахъ измѣнить современное направленіе жизни, но должны знать истинныя причины современныхъ бѣдствій, и каждый для себя отыскивать способы установиться на истинномъ христіанскомъ пути къ счастью земному и вѣчному блаженству.

Нынѣ получилъ особенное значеніе и какъ бы нѣкоторую личность и господство надъ людьми такъ называемый „капиталъ“. Его, какъ источникъ благосостоянія и всевозможныхъ наслажденій, всѣ стараются себѣ составить, для него нарочито, иногда и безъ нужды, изобрѣтаются разныя промышленныя часто рисковыя предпріятія; его приумножаютъ и охраняютъ, не щадя себя и другихъ на него работающихъ; пускаются для него на всякія хитрости и оправдываютъ себя въ нарушеніи правъ другихъ людей и въ равнодушіи къ страданіямъ бѣдныхъ опасеніемъ повредить цѣлости и правильному обращенію своего капитала. Такимъ образомъ богатство какъ бы отдѣляется отъ личности чловѣка, связываетъ ему руки въ нравственной его дѣятельности, и, изсушивъ его сердце, лишаетъ его самаго душевнаго мира и покоя, а въ глазахъ служащихъ у него, которыхъ капиталъ давитъ какъ машина, дѣ-

ласть его предметомъ ненависти. Здѣсь причина, почему рабочіе въ западной Европѣ объявили войну „капиталу“, а капиталисты не могутъ дѣлать имъ уступокъ и облегченій изъ опасенія самимъ подвергнуться лишеніямъ, а еще больше изъ страха за крушеніе своего промышленнаго предпріятія. Современный христіанскій міръ такъ далеко зашелъ въ этомъ направленіи, такъ глубоко погружился въ эту промышленную жизнь, что добровольно остановиться не можетъ. Но очевидно, что этотъ порядокъ жизни—неестественный. Чѣмъ это натянутое положеніе разрѣшится,—одинъ Богъ знаетъ. Но по христіанскому ученію, не капиталъ долженъ владѣть человѣкомъ, а человѣкъ капиталомъ. На эту опасность и указываетъ Иисусъ Христосъ, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ „не работать на богатство“ и не быть рабами его, а обладать и пользоваться имъ для служенія Богу (Мат. 6, 24). Въ томъ же смыслѣ даетъ намъ предостереженіе и Ап. Павелъ: *хотящии богатитися спидаютъ съ напастми* (1 Тим. 6, 9).

Св. Апостоль Павелъ говоритъ: *имлюще нищю и одежаніе, сими довольни будемъ* (1 Тим. 6, 8). Но это правило дано для внутренняго расположенія духа христіанина и свободнаго подвига, и оно не значитъ, что мы всѣ обречены на постоянные недостатки и лишенія, если нѣтъ особенной воли Божіей испытать нашу вѣру въ страданіяхъ и терпѣніи. Напротивъ, намъ обѣщано довольство и даже богатство, но источникъ его указывается не въ нашей смѣлой предприимчивости, ловкости и изворотливости, а въ Божіемъ благословеніи на разумный и честный трудъ: „благословеніе Господа награда благочестивому, и въ скоромъ времени процвѣтетъ оное благословеніемъ Его“. (Сир. 10, 22): „Если какому человѣку Богъ далъ богатство и имущество, и далъ ему власть пользоваться отъ нихъ, и брать свою

долю и наслаждаться отъ трудовъ своихъ: то это даръ Божій“ (Еккл, 5, 12). Необходимы, какъ мы сказали, и богатые въ человѣческомъ обществѣ, но истинные избранники Промысла Божія на служеніе человѣчеству своимъ богатствомъ, не гонятся за нимъ. Они честно трудятся на указанномъ имъ поприщѣ и богатство *прилагается* имъ, какъ каждому человѣку даруемый отъ Бога талантъ для высшей цѣли жизни,—нравственнаго усовершенствованія человѣчества. Къ нимъ по Писанію *течетъ* богатство, но они помнятъ заповѣдь: *еще богатство течетъ, не прилагайте сердца* (Пс. 61, 11), т. е. не пристрашайтесь къ нему, не обращайтесь въ пищу вашимъ страстямъ,—роскоши, плотоугодію, гордости, тщеславію, корыстолюбію и другимъ порочнымъ склонностямъ, которымъ оно открываетъ широкій просторъ. Ни отъ одной заповѣди, данной намъ для достиженія царствія Божія, не долженъ освобождать себя богачъ, иначе богатство сгубитъ и его самого и потомство его. „Видѣлъ я, говоритъ Давидъ, нечестивца грознаго, расширяющагося подобно укоренившемуся многолѣтвистому дереву; но онъ прошелъ,—и вотъ нѣтъ его; ищу его,—и не нахожу“ (Пс. 36, 35, 36). Такъ же губельно и жадное коленіе богатства безъ конца и ревнивое охраненіе его, изсушающее его обладателя: „есть мучительный недугъ, говоритъ Соломонъ, который видѣлъ я подъ солнцемъ: богатство оберегаемое владѣтелемъ его во вредъ ему. И гибнетъ богатство его отъ несчастныхъ случаевъ; родилъ онъ сына, и ничего нѣтъ въ рукахъ у него“ (Еккл. 5, 12, 13).

Чѣмъ же обезпечивается обладаніе богатствомъ? Прежде всего сознаніемъ, что оно есть даръ Божій, *ниспосылаемый* намъ для служенія благу церкви и отечества, для вспомоствованія людямъ, *неодареннымъ* достаточными силами для обезпеченія себя и семействъ

своимъ собственнымъ трудомъ, для призрѣнія вдовъ и и сиротъ, больныхъ и престарѣлыхъ и пр. и меньше всего для нашихъ личныхъ наслажденій и прихотей.

При такомъ направленіи состояніе богатаго обезпечивается и отъ притязаній, расхищеній и насилія со стороны людей служащихъ и работающихъ у него. Рабочіе знаютъ, что для пріобрѣтенія богатства надо много ума и другихъ дарованій, что для управленія большими дѣлами надо много труда, что хозяинъ озабоченъ больше ихъ, что ему приходится нерѣдко ночи проводить безъ сна, дѣлать большія и опасныя путешествія и т. под.,— и, при сознаніи превосходства въ умственныхъ и нравственныхъ качествахъ хозяина, никто изъ простыхъ и бѣдныхъ людей не пожелаетъ ему вреда. А если при этомъ онъ ведетъ еще простую и умѣренную жизнь, чуждается бесполезныхъ и прихотныхъ расходовъ, не гоняется за блескомъ и свѣтскими удовольствіями, не расточаетъ въ одинъ день годовой платы многихъ рабочихъ, и если наконецъ онъ съ любовію благотворитъ бѣднымъ и страждущимъ: тогда онъ становится предметомъ уваженія и любви людей служащихъ у него. Тогда его дѣло они считаютъ и своимъ дѣломъ, такъ какъ вмѣстѣ съ нимъ трудятся на общую пользу; они говорятъ: „наше имѣніе“, „наша фабрика“ и пр. и въ разстройствѣ имѣнія и въ несчастіи хозяина видятъ собственное несчастіе. Вспомнимъ подобные примѣры изъ исторіи нашего отечества. Въ темное время крѣпостнаго права были богатые и знатные, но благотворительные помѣщики, которымъ служили *рабы*, но эти рабы безъ горечи и съ утѣшеніемъ говорили: „я такого-то господина“; служили господамъ по слову Апостола *отъ души* (Еф. 6, 6). Они входили въ семейныя дѣла господъ, какъ родные; мужчины получали, въ качествѣ дядекъ, надзоръ за молодыми господами, отпра-

лявшимися на службу и строго слѣдили за ними, а нянюшки, восставшія въ дѣтяхъ первыя сѣмена благочестія, оставляли навсегда чувство благодарности въ своихъ питомцахъ. Мы знаемъ, съ какою любовію вспоминали о нихъ многіе знаменитые наши соотечественники. Мы теперь съ недоумѣніемъ спрашиваемъ, куда дѣвались эти вѣрныя слуги? Отчего въ служителяхъ нынѣ мы видимъ часто ложь, обманъ, воровство и неблагодарность? Отъ того, что и господа, или хозяева, и служащіе у нихъ люди, утратили христіанскія начала жизни.

Но, принимая съ вѣрою и убѣжденіемъ указанная намъ въ словѣ Божіемъ начала, по которымъ дѣйствуетъ Промыслъ Божій въ устроеніи нашего благоееостоянія, примѣнительно къ цѣлямъ нашего вѣчнаго спасенія, мы должны съ крайнею осторожностію произносить свои сужденія о событіяхъ современной намъ жизни. Мы видимъ множество преступленій, совершаемыхъ нынѣ относительно нравъ человѣческой собственности: хитрости, пронырство, обманы, присвоеніе чужаго иногда и съ помощію неправедныхъ судовъ, или съ потворствомъ ихъ, наконецъ, — насилія, грабежи и убійства; видимъ безнаказанное пользованіе неправедно пріобрѣтеннымъ богатствомъ, бѣдность и лишенія, претерпѣваемыя самыми достойными людьми; но, скорбя объ умноженіи пороковъ между людьми и содѣйствуя чѣмъ можемъ къ ихъ исправленію, мы не должны спѣшить своими приговорами объ участи ожидающей тѣхъ и другихъ людей и о причинахъ, — почему и для чего допускаются Промысломъ Божіимъ тѣ, или другія перемѣны въ ихъ жизни. Все это выше нашего разумѣнія. Мы можемъ отчасти судить о всемъ этомъ только по послѣдствіямъ человѣческихъ дѣйствій, изыясняя ихъ болѣе, или менѣе понятными для насъ предшествовавшими причинами. Тѣмъ болѣе мы должны имѣть осторожности въ сужденіяхъ

о будущности цѣлыхъ народовъ и царствъ, какія бы событія между ними не совершались. Ихъ судьбы по преимуществу въ рукѣ Божіей. Мы должны наблюдать за собою, строго обещать свои намѣренія и дѣйствія, а въ сужденіяхъ о другихъ людяхъ руководствоваться наставленіями Апостола Павла: „не судите никакъ прежде времени, пока не прійдетъ Господь, Который и освѣтитъ скрытое во мракѣ и обнаружитъ сердечныя намѣренія, и тогда каждому будетъ похвала отъ Бога (1 Кор. 4, 5).

Таково христіанское ученіе о правѣ собственности. Его неизмѣнно содержитъ и проповѣдуетъ святая православная церковь, не дѣлая никакихъ уступокъ, и не входя ни въ какія соглашенія съ мечтателями, думающими собственными силами устроить благосостояніе всего челоувѣчества. Она постоянно обращаетъ наши взоры къ Отцу нашему небесному въ молитвахъ и богослуженіяхъ. Она увѣщаетъ богатыхъ „невысокомудрствовать,“ но въ дѣлахъ благотворенія полагать „доброе основаніе“ для достиженія вѣчной жизни (1 Тим. 6, 17, 18); а бѣдныхъ тружениковъ утѣшаетъ упованіемъ на милость Божію и вѣчное воздаяніе за подвиги труда и терпѣнія. И Господь оправдываетъ наставленія церкви благословеніемъ и благоденствіемъ вѣрныхъ Ему, не только отдѣльныхъ людей и семействъ, но и цѣлыхъ народовъ и царствъ. На тѣхъ же началахъ утверждаются и наши законы и распоряженія правительствъ. А верховный Блюститель правды и милости въ отечествѣ нашемъ, Благочестивый Государь нашъ, какъ мы видимъ во всѣхъ Его предначинаніяхъ и дѣйствіяхъ, есть истинно царь христіанскій и вѣрный исполнитель воли Божіей. Будемъ вѣрны Царю небесному и Царю земному,—и Богъ будетъ съ нами. „А если Богъ за насъ, кто противъ насъ?“ (Рим. 8, 31). Аминь.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Главное священноначаліе Московской церкви представлялъ собою, конечно, самъ святитель Филаретъ, а ближайшими помощниками его въ священно-начальственномъ управленіи Московскою епархією были его викаріи. За 1855—1867 годы у святителя Филарета смѣнилось нѣсколько викаріевъ, при томъ съ 1862 года было по два викарія за разъ,—одинъ, какъ и прежде, епископъ Дмитровскій (старшій), другой (младшій)—епископъ Можайскій. При восшествіи на престолъ Государя Императора Александра Николаевича викаріемъ Московской митрополіи продолжалъ быть уже извѣстный намъ преосвященный Алексій (Ржавицынъ), а съ назначеніемъ его 20 іюля 1857 года во епископы Тульскіе, мѣсто викарія, епископа Дмитровскаго, стало свободнымъ, и предстояла забота о назначеніи ему преемника. Пока еще не былъ полученъ указъ о назначеніи преосвященнаго Алексія на епископскую кафедру Тульскую, святитель Филаретъ отъ 11 августа того же 1857 года писалъ къ оберъ-прокурору св. Синода графу А. П. Толстому: „Со времени вступленія моего въ управленіе Московскою епархією, въ случаѣ взятія отъ меня викарія, предшественники вашего сіятельства увѣдомляли меня: и я представлялъ, кого желалъ бы имѣть викаріемъ. Такъ получалъ я, одного по дру-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13, за 1893 г.

гомъ, восемь викаріевъ, мнѣ извѣстныхъ, что споспѣшествовало удобству и единству дѣйствованія. Посему и нынѣ, полагая болѣе нежели вѣроятнымъ взятіе отъ меня викарія, рѣшаюсь наименовать достойнаго и желаемаго мною кандидата въ сей санъ, ректора Московской духовной академіи, архимандрита Евгенія. Благоволите споспѣшествовать, чтобы онъ предложенъ былъ Синодальному избранію и удостоенъ потомъ Всемилостивѣйшаго благоволенія Благочестивѣйшаго Государя Императора, дабы мнѣ девятаго новаго викарія приучать къ епископской должности было удобно, при извѣстной его способности и благонамѣренности¹⁾. Въ то же время митрополитъ Филаретъ другимъ письмомъ просилъ первенствующаго члена св. Синода митрополита Григорія споспѣшествовать тому, чтобы, до назначенія новаго викарія, „удержать преосвященнаго Алексія въ Москвѣ“²⁾, ради продолженія помощи ему, митрополиту Филарету. Не смотря на продолжавшіяся еще въ то время недоразумѣнія между святителемъ Филаретомъ Московскимъ и оберъ-прокуроромъ св. Синода изъ—за постановки извѣстнаго намъ вопроса о переводѣ Библии на русскій языкъ³⁾, все относительно викаріевъ сдѣлано было такъ, какъ желалъ митрополитъ Филаретъ. Преосвященный Алексій помогалъ Московскому архипастырю до самаго посвященія архимандрита Евгенія во епископы—викарія, которое состоялось уже октября 6-го. Преосвященный Евгеній (Сахаровъ-Платоновъ), первый магистръ XI курса (1838 г.) Московской духовной академіи, съ самаго окончанія академическаго курса проходившій должности въ предѣлахъ Московской епархіи (въ академіи, въ Виѣанской и Московской семинаріяхъ), былъ хорошо извѣстенъ митрополиту Филарету. Кромѣ „способности и благонамѣренности“, о которыхъ владыка Филаретъ свидѣтельствовалъ въ отношеніи къ нему предъ оберъ-прокуроромъ св. Синода, и другія высокія качества новаго викарія были извѣстны Московскому архипастырю, каковы: высокія иноческія и христіан-

1) Письма Ф. къ Высоч. Особ. и др. л. II, 48.

2) Тамъ же, I, 19.

3) Срав. тамъ же, II, 48—50 и примѣч. Можно думать, что поэтому и писалъ Филаретъ гр. Толстому о викаріѣ въ указанномъ выше тонѣ.

скія добродѣтели (совершенное нестяжаніе, милосердіе къ бѣднымъ, смиреніе, строго подвижническая жизнь и т. д.), честность, основательность въ познаніяхъ и другія, о которыхъ онъ отчасти и предъ другими еще ранѣе того свидѣтельствовалъ ¹⁾). Его-то онъ и избралъ въ преемники преосвященному Алексію по должности викарія; и по хиротоніи обратился къ нему съ такою рѣчью: „Преосвященный Епископъ Евгений! Чинъ церковный, обыкновенно соединяющій съ молитвою и тайнодѣйствіемъ поученіе, повелѣваетъ мнѣ въ сей глубоко знаменательный для тебя день, не отпустить тебя отселѣ безъ поученія“. И за тѣмъ предлагаетъ ему поученіе о томъ, какими качествами онъ долженъ обладать, какъ епископъ, а въ заключеніе говоритъ: „данный тебѣ жребій служенія отчасти соединенъ съ моимъ. Ожидаю твоей помощи, тѣмъ болѣе, что приходишь на помощь уже десятый ²⁾ ко мнѣ одному, день ото дни обвѣщававшему. Но и мнѣ отъ тебя праваго содѣйствія надѣюсь, а не угожденія требую. Соединимъ твою новую по благодати Божіей силу и мою ветхую немощь въ единомушномъ и по мѣрѣ силы дѣятельномъ тщаніи угождать Богу, всегда и во всемъ *искать, яже Господа Исуса*, то есть, искать мира Церкви Его и спасенія душъ, искупленныхъ пречистою Кровію Его. И пріемлемый тобою пастырскій жезлъ да напоминаетъ тебѣ, что ты долженъ не только идти, но и вести словесныя овцы на стези правды, ко спасенію, къ небу“ ³⁾). Но не даромъ еще въ 1851 году, когда поднятъ былъ вопросъ о томъ, чтобы преосвященнаго Евгенія, въ то время архимандрита, назначить въ ректоры Казанской духовной академіи, святитель Московскій Филаретъ писалъ о немъ, что онъ, какъ „человѣкъ добрый, тихаго характера и голоса“, „для своихъ хорошъ: не блистателенъ для вышнихъ“, что онъ жилъ „въ глуши въ простотѣ“, имѣеть

¹⁾ См. *Собр. мѣт. и отвѣт.* т. доп. стр. 118; *Чтен. въ обл. л. д. просв.* 1877, III, стр. 168—169. 171—172 „Матеріаловъ для исторіи рус. Церкви“, я др.

²⁾ Видимое разногласіе съ вышеприведеннымъ указаніемъ на то, что преосв. Евгенийъ есть „девятый“ викарій, а не „десятый“, легко разрѣшается тѣмъ, что десятый онъ вообще викарій при Филаретѣ (начиная съ Аванасія, при которомъ Филаретъ вступилъ въ управленіе Московскою паствою), а какъ избранный и. Филаретомъ, есть девятый (начиная съ Кирилла).

³⁾ *Сочин. Филар.* V, 481. 432.

„не сильный характеръ“ ¹⁾ и под. Будучи достойнѣйшимъ чело-
вѣкомъ, какъ чело-вѣкъ и какъ инокъ, преосвященный Евге-
ній не былъ столь же хорошимъ администраторомъ и потому,
въ октябрѣ слѣдующаго же 1858 года былъ назначенъ еписко-
помъ Симбирскимъ, уже въ 1874 году и уволенъ былъ на по-
кой (скончался въ 1888 году). „Что въ Симбирскомъ?—писалъ
митрополитъ Филаретъ Оберъ-Прокурору Св. Синода графу А.
П. Толстому:—если понадобится отъ меня викарій, уступаю
съ миромъ, желая пользы ему и службѣ; а мнѣ, надѣюсь, какъ
прежде, данъ будетъ удобный для меня“ ²⁾. Оберъ-Прокуроръ
Св. Синода и Св. Синодъ, по прежнему, предоставили самому
святителю Филарету выборъ себѣ викарія, и митрополитъ Фи-
ларетъ представилъ двухъ кандидатовъ,—ректора Московской
духовной семинаріи архимандрита Леонида (Краснопѣвкова) и
ректора Костромской духовной семинаріи архимандрита Пор-
фирія (Соколовскаго). Выборъ Св. Синода остановился на по-
слѣднемъ, и святитель Филаретъ принялъ это за указаніе воли
Божіей, не смотря на то, что первымъ кандидатомъ представ-
лялъ Леонида, а не Порфирія ³⁾, хотя и послѣдняго представ-
лялъ „съ надеждою“ ⁴⁾. Порфирій и былъ назначенъ викаріемъ.
Такое назначеніе многихъ удивило, какъ явленіе, далеко не
обычное для Московской епархіи въ первосвятительство въ ней
Филарета. Удивлявшимся сему святитель Филаретъ отвѣчалъ
разъясненіемъ причинъ, почему онъ склонился на этотъ вы-
боръ. „По чему васъ удивляетъ выборъ Костромскаго ректо-
ра?—писалъ онъ напримѣръ бывшему своему викарію, а въ то
время епископу Тульскому Алексію (Ржаницыну).—Я мало его
знаю; но онъ мнѣ показался съ доброй стороны, когда былъ
въ Москвѣ на пути въ Петербургъ, и оттуда. Какъ всегда, я
предположилъ двухъ кандидатовъ, Леонида и его; и колебался,
поставить ли первымъ Леонида по слабости его здоровья, ибо
вспомогательныхъ архіереевъ въ Москвѣ нынѣ нѣтъ“ ⁵⁾. А дру-

¹⁾ Учен. въ об. л. д. преем. указ. мѣсто, стр. 168. 172.

²⁾ Письма м. Филарета къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ II, 62. Тверь, 1888.

³⁾ Собр. мѣт. и отвѣт. м. Филарета IV, 357—358. 302—363.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 358. Срав. Письма м. Филар. къ А. Н. Муравьеву, стр. 541. 543.

⁵⁾ Письма м. Филарета къ архіеписк. Алексію, стр. 187. Москва, 1883.

гому удивлявшемуся А. Н. Муравьеву прямо писалъ: „Что изъ двухъ кандидатовъ на мѣсто викарія мною представленныхъ назначенъ не ближайшій, это я принимаю съ миромъ, какъ волю Божию, и ни на кого не жалуюсь ¹⁾. Московская церковь не крѣпость, чтобы никого не пускать въ нее изъ находящихся внѣ частныхъ ея предѣловъ. Церковь Россійская вся есть едина. Было и прежде нѣсколько викаріевъ изъ другихъ епархій ²⁾. О. Леониду обиды нѣтъ: потому что нынѣшній викарій не только старѣе его, но и старѣе своего предшественника“ ³⁾. Дѣйствительно, о. Порфирій былъ магистръ X курса (вып. 1836 г.) Московской Духовной Академіи, а преосвящ. Евгеній XI-го (1838), Леонидъ же XIII-го (1842 г.); и достоинствами обладалъ высокими личными, а какъ состоя свыше 20-ти лѣтъ въ начальственныхъ должностяхъ по разнымъ семинаріямъ (Оренбургской, Тобольской и Костромской), то обладалъ и необходимою для епархіального управленія опытностію дѣловою. Какъ бы то ни было однако, но такое назначеніе подало мысль святителю Филарету обратиться къ новоназначенному викарію, по рукоположеніи его во епископа, съ замѣчательною рѣчью съ церковной каѳедры. Рукоположеніе преосвященнаго Порфирія, при участіи въ немъ митрополита Черногорскаго Никанора и епископа Симбирскаго Евгенія ⁴⁾, состоялось 21 ноября 1858 года. Въ своей рѣчи къ новопосвященному епископу Дмитровскому Порфирію святитель—витія, послѣ указанія своей обязанности дать наставленіе ему, говорить: „Въ особенности благовременно теперь вспомнить апостольское правило: *безъ своего старѣйшаго ничтоже да творятъ*

¹⁾ Раньше (въ письмѣ отъ 28 окт., стр. 541) митрополитъ Филаретъ и подробно объясняетъ, какъ это случилось. Пренныхъ вспомогательныхъ архіереевъ именуеть Аарона бывшаго Архангельскаго († 1842) и Агапита бывшаго Томскаго († 1854).

²⁾ Таковы напримѣръ уже при самомъ митроп. Филаретѣ были викаріи: Инокентій Сельнокривновъ (1827—1831)—изъ Псковской епархіи, Николай Соколовъ (1831—1834)—изъ Тамбовской епархіи и Виталій Щенетовъ (1837—1842)—изъ ректоровъ Сиб. Дух. Академіи. Срав. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 128.

³⁾ *Письма м. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стр. 543. Срав. стр. 541. Киевъ 1869. Срав. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 127—128.

⁴⁾ *Письма Филар. къ Высоч. Особ. и др. лиц. II*, 72.

епископи, но токмо во своемъ предѣлѣ кійждо: и старѣйшій же безъ онѣхъ ничтоже творить, полезнаго ради всѣмъ соединенія (Апост. правил. XX XIV). Какъ прекрасно устроение церкви, которой единство священноначальственное святыя Апостолы оградили симъ правиломъ, и которая, употребляя оное въ предостереженіе нѣкоторыхъ, безъ сомнѣнія, вообще соблюдала оное! Оно показываетъ въ епископахъ одну душу; и тѣмъ очевиднѣе является церковь единымъ тѣломъ.—У насъ немногіе изъ епископовъ необходимо поставлены въ совѣщательныя сношенія съ старѣйшими: не знаю, многіе ли расположены входить въ такія сношенія добровольно, по наставленію Синодальнаго устава (Дух. Регл. о еписк. ст. IV). Но понятно само собою, что при недостаткѣ епископскихъ общеній, опытность однихъ не можетъ приносить плодовъ, которые могла бы принести посредствомъ подаваемыхъ совѣтовъ, и неопытность другихъ можетъ иногда приносить незрѣлые плоды незрѣло обдуманнаго дѣйствованія. Въ церковномъ дѣйствованіи твердо и благонадежно только то, чему въ основаніи положено слово Божіе, правила церковныя, ученіе и прямѣръ святыхъ. Но и крѣпкій камень, не всякая рука, и не всегда одна рука, можетъ хорошо положить въ дѣло. Совѣтую тебѣ, какъ себѣ, не опираться самонадѣянно на свое мудрованіе, а любить искренній братскій совѣтъ соепископовъ. *Спасеніе есть во мнози совѣтъ*, учитъ Премудрый (Притч. 11, 14)¹⁾. И заключаетъ потомъ рѣчь словами: „Пріими жезлъ начальства не съ мыслию о важности начальствующаго, но съ мыслию, что силы наши недостаточны для нашего служенія, и что мы имѣемъ нужду въ опорѣ, подаваемой свыше“¹⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что въ этой рѣчи заключаются такія указанія, которыя приличествуютъ и всякому времени въ исторіи Христіанской Церкви и епархіальнаго управленія, и которыя собою утверждаютъ упомянутыя нами въ свое время каноническіе устои Церкви. Но не даромъ мудрый и многоопытный въ обще-церковномъ и епархіальномъ управленіи святитель—вѣтія сказалъ: „Въ особенности благовременно теперь вспомнить апостольское правило“ о необходимости общенія между епис-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 471—472.

копами. Между тѣмъ какъ въ старину такому общенію способствовало частію болѣе точное исполненіе сего апостольскаго правила и соответствующаго ему требованія Духовнаго Регламента, частію же болѣе строгое начало церковной дисциплины, со времени новаго царствованія, въ силу вѣянія духа реформъ этого царствованія, вводившаго повсюду децентрализацію власти, самоуправленіе, и епископское общеніе взаимное стало слабѣть; епископы стали болѣе довѣряться голосу такъ называемаго общественнаго мнѣнія, нежели мнѣніямъ соепископовъ, и т. д. „У насъ мало дѣятельности, и мало общенія, и побужденія къ дѣятельности,—писалъ святитель Филаретъ къ одному изъ епископовъ скорѣ по произнесеніи разсматриваемой рѣчи.—Въ наставленіи рукоположенному викарію я почти жаловался на недостатокъ общеній между епископами. Не знаю, обратятъ ли вниманіе, или только прогнѣваются“¹⁾. Обратили ли, въ самомъ дѣлѣ, вниманіе на эту справедливую жалобу многоопытнаго святителя—витити другіе архіереи русскіе того времени, это для насъ въ настоящее время мало имѣетъ значенія, хотя и много въ ту пору было вопросовъ и дѣлъ, особенно требовавшихъ такого взаимнаго ихъ общенія; но то несомнѣнно, что на ново-рукоположеннаго епископа Порфирія, къ которому ближе всего и относилось наставленіе первосвятителя Московскаго о необходимости сего общенія, рѣчь эта произвела весьма глубокое и дѣйственное впечатлѣніе. Хотя его еще скорѣе, нежели преосвященнаго Евгенія отпустилъ изъ Москвы на самостоятельную епархію митрополитъ Филаретъ, именно не болѣе какъ черезъ четыре мѣсяца его служенія въ должности викарія; но это отнюдь не значило, что святитель Филаретъ имъ былъ не доволенъ. Представляя на его мѣсто въ викаріи ранѣе уже намѣченнаго кандидата, упомянутаго выше о. архимандрита Леонида, состоявшаго въ должности ректора Московской духовной Семинаріи, митрополитъ Филаретъ къ оберъ-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому отъ 23 марта 1859 года писалъ: „Преосвященнымъ Порфиріемъ я доволенъ, имѣя его при себѣ, но и отпущу его съ миромъ и съ надеждою пользы

¹⁾ Письма м. Филар. къ Алексію, стр. 189.

для мѣста, куда Господь призываетъ его ¹⁾. Онъ пришелъ ко мнѣ уже съ знаніемъ порядка дѣлъ; занимается ими прилежно и благонамѣренно и помогаетъ мнѣ исправлять то, чего иногда не досмотритъ консисторія. Добродушная простота обращенія сдѣлаетъ его полезно доступнымъ подчиненнымъ и народу“ ²⁾.

„Очень буду благодаренъ,—писалъ въ то же время и тому же Оберъ-прокурору Св. Синода святитель Филаретъ, говоря о преемничествѣ преосвященному Порфирію въ должности Московскаго викарія,—если, вмѣсто его, данъ мнѣ будетъ отецъ архимандритъ Леонидъ, о чемъ и прошу“ ³⁾. Отецъ Леонидъ (Краснопѣвковъ) былъ уже далеко не то, что преосвященный Порфирій, во многихъ отношеніяхъ, и особенно по своему первоначальному воспитанію и усвоеннымъ благодаря этому воспитанію правиламъ, хотя въ то же время достоинствами своими нисколько не уступалъ преосвященному Порфирію, почему и пользовался во все время своихъ ближайшихъ отношеній къ святителю Филарету искреннѣйшимъ расположеніемъ со стороны послѣдняго. Когда въ предшествующемъ 1858 году о. Леонидъ обойденъ былъ въ назначеніи Московскимъ викаріемъ, и когда въ этомъ сталъ упрекать святителя Филарета А. Н. Муравьевъ ⁴⁾, извѣстный дворянинъ—духовный писатель, но въ то же время и извѣстный, по выраженію того же святителя Филарета, „любитель обличеній“ ⁵⁾, то святитель Московскій писалъ послѣднему: „Что я желаю добра дворянамъ въ духовствѣ, то, надѣюсь, подтвердитъ самъ о. Леонидъ, котораго я, помнится, обойдя старшихъ, представилъ въ настоятеля ставропигіальнаго монастыря ⁶⁾, во вниманіе къ нѣкоторымъ личнымъ обстоятельствамъ его“ ⁷⁾. Дѣло въ томъ, что о. Ле-

1) Преосв. Порфирій назначенъ былъ епископомъ въ Уфу, а въ 1860 году переведенъ въ Томскъ, въ 1864 году уволенъ на покой и въ 1865 году скончался.

2) *Собр. мѣтн. и отзыв. м. Филар.* т. дополн., стр. 506. Сиб. 1887.

3) Тамъ же.

4) Срав. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 127. Упрекъ состоялъ въ томъ, что м. Филаретъ будто бы пренебрегъ о. Леонидомъ, какъ дворяниномъ.

5) *Письма Филар. къ Антон. III*, 215.

6) Замволоспасскаго, въ 1854 году, на 12-мъ году службы своей по духовному вѣдомству.

7) *Письма Филар. къ А. Н. Муравьеву*, стр. 543. По вопросу о личныхъ об-

онидъ (въ мѣрѣ Левъ Васильевичъ Красношѣвковъ) происходилъ не изъ духовнаго сословія, которое обычно выставляло изъ своей среды представителей архипастырства у насъ въ Россіи, а изъ дворянъ, получилъ хорошее свѣтское образованіе, практически знакомъ былъ съ новыми языками и уже состоя на гражданской службѣ по морскому вѣдомству, возмѣля искреннее желаніе послужить Богу и Церкви въ чинѣ иноческомъ, въ чемъ тогда же признался митрополиту Филарету, который для сего сперва направилъ его на путь высшаго богословскаго образованія въ Московской Духовной Академіи, а потомъ, узнавъ его лучше, направилъ его и на путь иночества и сталъ самъ ближайшимъ и наилучшимъ руководителемъ его на семъ пути. Еще въ 1840 году писалъ митрополитъ Филаретъ своему наместнику въ Сергіевой Лаврѣ архимандриту Антонію: „Въ академію поступаетъ чиновникъ изъ дворянъ, Красношѣвковъ. Это не то, что нѣкоторые бывшіе предъ симъ. Примите его со вниманіемъ и дайте ему право узнать обитель и монашество“¹⁾. И послѣ съ постояннымъ и особеннымъ вниманіемъ относился къ нему святитель Московскій, не выпускалъ его изъ подъ ближайшаго своего надзора и попеченія въ предѣлахъ Московской епархіи²⁾, съ отечески нѣжною попечительностію относился къ его болѣзненному сложенію и высоко цѣнилъ его личныя и служебныя достоинства³⁾. По этому и въ 1858 году, рекомендуя о. Леонида въ викарію вмѣстѣ съ о. Порфиріемъ, митрополитъ Филаретъ писалъ оберъ-прокурору Св. Синода объ о. Леонидѣ: „Онъ имѣетъ довольно старшинства, и благоразсужденія и усердія къ пользамъ святыя Церкви и къ благоустройству званія. Если бы представилось возраженіе, что онъ не

стоятельствъ о. Леонида нужно имѣть въ виду, что на попеченіи послѣдняго была родная мать его.

1) *Письма Филар. къ Антон. I, 369.*

2) Такъ въ 1850 году м. Филаретъ не пожелалъ отпустить о. Леонида, когда его хотѣли назначить ректоромъ Рижской духов. семинаріи (*Письма Филар. къ Алексію*, стр. 66, 69), а въ 1860 году, когда Леонидъ былъ уже епископомъ, святитель Филаретъ отклонилъ назначеніе его начальникомъ миссіонерскаго института (*Собр. мѣт. т. доп. 526*). Срав. также *Письма Филар. къ Высоч. Особ. и др. лиц. II, 47.*

3) См. *Собр. мѣт. и отв. III 396; Письма Ф. къ Высоч. Ос. II, 161—162. 273 и др.*

довольно крѣпокъ здоровьемъ: отвѣтствую, что сіе возраженіе относительно преосвященнаго Евгенія опровергъ опытъ. Должность викарія, освобождая ректора отъ профессорскихъ работъ, и занимая его часто церковными служеніями, благопріятствуетъ и духу, и здоровью¹⁾. И въ 1859 году, въ апрѣль, состоялось назначеніе архимандрита Леонида въ епископы Дмитровскіе, викаріи Московскіе. Нареченіе совершилось 24-го, а рукоположеніе 26 апрѣля. Уже при нареченіи о. Леонида во епископа, въ отвѣтъ на его рѣчь, святитель Филаретъ говоритъ ему: „Благодари, боголюбезный, Всепромыслителя Бога, который указалъ тебѣ путь жизни, не указанный твоимъ рожденіемъ, и вель тебя, добрымъ желаніемъ, а иногда и затрудненіями и скорбями, всегда къ миру. Безъ сомнѣнія, ты будешь благодарными воспоминаніями особенно чтить преподобнаго Сергія, подѣ снѣнію котораго ты рѣшительно съ пути мірскаго переступилъ на путь церковный, и обрѣлъ духовное руководство... Нынѣ же вручи себя святителямъ Петру, Алексію, Іонѣ и Филиппу, дабы ихъ богородныя молитвы предводительствовали нашими о тебѣ смиренными молитвами“. Иначе сказать, уже при нареченіи о. Леонида во епископа, святитель Филаретъ, указывая на рожденіе его внѣ духовнаго званія, призывалъ нарекаемаго къ совершенной преданности духовному призванію, которому онъ добровольно послѣдовалъ. Еще глубже вводитъ его перво-святитель Московскій во внимательное разсмотрѣніе своихъ духовныхъ обязанностей при наставленіи его по рукоположеніи во епископа. Въ сознаніи высокой важности новаго духовнаго сана, которымъ былъ облеченъ теперь новорукоположенный, святитель-вѣтѣ, въ своей рѣчи къ нему, во всей подробности раскрываетъ обязанности и значеніе этого сана, считая это необходимымъ для него, какъ лица не духовнаго первоначальнаго воспитанія, при чемъ уясняетъ особенное значеніе внимательнаго архипастырскаго дѣйствованія (на основаніи главнаго текста всей проповѣди—рѣчи: *внимайте себѣ и всему стаду*, и проч. Дѣян. 20, 28) въ настоящее время, когда это дѣйствованіе является преимущественно труднымъ. „Труденъ

¹⁾ Сочин. Филар. V, 491.

подвигъ, --говорить святитель--витія,--особенно когда овцы борущія и противъ пастырей обращаютъ роги, когда больныя овцы, не приѣмля врачеванія, думаютъ сами врачевать пастырей, когда и у тѣхъ, которые должны быть не отъ міра, міръ уже не нынѣ вынудилъ слишкомъ много снисхожденія къ нему, и даже преклонилъ ихъ иное заимствовать отъ него... Тебѣ, боголюбивый братъ, еще не обширный открывается кругъ епископскаго дѣйствованія. Вступи благодушно; укрѣплайся упованіемъ на Божественнаго Пастыреначальника Господа Иисуса: Жезломъ правости да будетъ жезлъ твоего начальства" ¹⁾). Такъ заключилъ свою рѣчь къ новорукоположенному святителю Филарету, и преосвященный Леонидъ былъ внимательнымъ исполнителемъ наставленія первосвятителя Московскаго. Глубоко почитая святителя Филарета, какъ своего рукоположителя и благодѣтеля ²⁾, сыновне преданный ему, онъ не желалъ ничего болѣе, какъ того, чтобы постоянно находиться подъ его начальственнымъ руководствомъ, не искалъ болѣе обширнаго „круга епископскаго дѣйствованія“. Не смотря на то, что по своимъ заслугамъ и продолжительности служенія въ должности викарія онъ имѣлъ бы право давно быть на самостоятельной епископской кафедрѣ, онъ все остальное время жизни святителя Филарета былъ при немъ викаріемъ ³⁾ и оказывалъ ему усердную и дѣятельную помощь, какъ съ одобреніемъ отзывался о немъ и самъ первосвятитель Московскій ⁴⁾.

Преосвященный Леонидъ былъ послѣднимъ при жизни святителя Филарета викаріемъ — епископомъ Дмитровскимъ. Но такъ какъ онъ, при всемъ усердіи своемъ, часто бывалъ боленъ, а дѣла епархіальныя, съ введеніемъ реформъ разнаго рода и въ живыя Церкви, все болѣе и болѣе осложнялись и умножа-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 493—494.

²⁾ См. Письма м. Филар. къ преосв. Леониду. Москва, 1883. Предисловіе са-
мого преосв. Леонида.

³⁾ Преосв. Леонидъ продолжалъ быть викаріемъ Московскимъ и послѣ кончины
святителя Филарета до 1876 года, когда въ санѣ архіепископа переведенъ былъ
на Ярославскую кафедру, гдѣ въ томъ-же году и скончался.

⁴⁾ См. Письма Филар. къ Леониду, стр. 39; его же Письма къ Высоч. особ. и
друг. лиц. II, 161—162 и др.

лись, силы же тѣлесныя первосвятителя Московскаго годъ отъ году все болѣе и болѣе ослабѣвали, то новый оберъ-прокуроръ Св. Синода генераль-адъютантъ А. П. Ахматовъ, искренно и глубоко чтившій святителя Филарета и преданный ему, дорожа его архипастырскою дѣятельностію, убѣдилъ его взять себѣ въ помощь другаго викарія, который наименованъ былъ епископомъ Можайскимъ ¹⁾. Первымъ такимъ вторымъ викаріемъ былъ преосвященный Савва (Тихомировъ), подобно преосвященному Леониду издавна и хорошо извѣстный митрополиту Филарету и высоко цѣнимый имъ. Преосвященный Савва, происходившій изъ духовнаго званія, былъ питомцемъ той же Московской Духовной Академіи (выпуска 1850 года) и еще въ концѣ академическаго курса обратилъ на себя вниманіе Московскаго первосвятителя, который, прямо по окончаніи имъ академическаго курса, назначилъ его на важную должность Московскаго Синодальнаго ризничаго, а за тѣмъ прямо на должность ректора Московской же духовной семинаріи (въ 1859 г.) и наконецъ— ректора Московской Духовной Академіи (въ 1861 г.). Съ этой послѣдней должности владыка Филаретъ и представилъ о. архимандрита Савву на должность втораго викарія, епископа Можайскаго въ 1862 году 26 сентября ²⁾. Согласно этому представленію архимандритъ Савва назначенъ былъ въ викаріи. Ноября 2 дня состоялось нареченіе его во епископа, а 4 ноября и самое рукоположеніе, которое въ большомъ Успенскомъ соборѣ въ Москвѣ совершилъ святитель Филаретъ въ сослуженіи съ архіепископомъ бывшимъ Ярославскимъ Евгеніемъ ³⁾, Леонидомъ, епископомъ Дмитровскимъ и Никаноромъ, епископомъ Оивандскимъ ⁴⁾. Какъ и естественно было ожидать, въ рѣчахъ при нареченіи архимандрита Саввы во епископа былъ затронутъ вопросъ о причинахъ учрежденія втораго викаріатства въ Московской епархіи; и, отвѣчая на рѣчь архимандри-

¹⁾ Еще въ прошедшемъ столѣтіи нѣкоторое время была кафедра епископа Можайскаго и епископомъ Можайскимъ (съ 1745—1753 гг.) былъ Серапионъ Лятошевичъ, послѣ епископъ Переславскій.

²⁾ См. о семъ въ *Собр. мѣн. и отвѣт. м. Филар.* V, 322—324. Москва, 1887—1888.

³⁾ Жившій на покой въ Московскомъ Донскомъ монастырѣ († 1871).

⁴⁾ *Собр. мѣн. и отвѣт. м. Филар.* V, 345.

та Саввы при этомъ, первосвятитель Московскій слѣдующимъ образомъ излагаетъ эти причины. „Одну мысль, приписанную мнѣ тобою, боголюбезный братъ,—говорить онъ начиная рѣчь,—могу признать дѣйствительно моею,—ту мысль, что не для себя желалъ я найти втораго сотрудника моему служенію Церковному. Ничего для себя, все для Бога, и для Церкви Его и для блага чадъ ея,—таково должно быть наше общее правило... Если же и позволить бы себѣ что нибудь для себя: то мнѣ, находящемуся у предѣла, которымъ само слово Божіе ограничиваетъ сію временную жизнь ¹⁾, или за которымъ указываетъ не столько жизнь и дѣятельность, сколько *трудъ и болѣзнь* (Псал. 89, 10),—мнѣ и ближе сего предѣла не незнакомому съ трудомъ болѣзненности,—мнѣ и словомъ изнемогшимъ не достигающему до слуха собирающихся въ церкви и, можетъ быть, только влекущему, а не подъемлющему и носящему бремя церковныхъ попеченій,—время бы искать совершеннаго отъ нихъ освобожденія ²⁾, чтобы малые останки силъ и дней обратитъ единственно къ *единому на потребу* (Лук. 10, 42), котораго, если не усвоилъ себѣ въ данное намъ краткое время, поздно будетъ искать въ вѣчности.—Но наши отцы учили насъ, что и добрая, по видимому, собственная воля не благонадежна и не безопасна, если не будетъ подчинена высшей всесоиздающей и всеохраняющей волѣ, какъ и Господь поучаетъ: *обаче не моя воля, но Твоя*, Отче небесный, *да будетъ* (Лук. 22, 42). И посему, съ одной стороны, не позволяя себѣ собственною мыслию увлекаться съ поприща, съ другой страшась, чтобы отъ моего изнеможенія не страдало дѣло служенія Церкви Божіей, долженъ я былъ, хотя и пользуюсь уже доброю братскою помощію ³⁾, желать усиленія и усугубленія сей помощи. И благо-

¹⁾ Мститому первосвятителю Московскому въ то время доходилъ уже 80-й годъ отъ рожденія.

²⁾ Въ своемъ донесеніи Св. Синоду о нуждѣ втораго викарія, по прѣвѣру С.-Петербургской, и для Московской епархій, святитель Филаретъ и ставитъ вопросъ: „можетъ ли быть сообразно съ потребностями Церковнаго управленія, чтобы я, при оскудѣвающихъ силахъ, продолжалъ еще вѣтренное мнѣ служеніе“. *Собр. мнѣн. и отв.* V, 322.

³⁾ Въ томъ-же донесеніи святитель Филаретъ упоминаетъ и объ этой помощи т. е. со стороны преосв. Леоніда и ссылался на его частое нездоровье, какъ

словенъ Богъ, преклонившій къ сему благоволенію священной и державной власти“. И въ заключеніе рѣчи по сему говоритъ: „Господу Богу и святой православной Церкви Его, въ благоговѣйной преданности, въ единопутномъ общеніи, какъ смиренная добровольная жертва, да будутъ посвящены твои начатки, вмѣстѣ съ моими останками священно-начальственной дѣятельности: и на сію жертву, по молитвамъ освященнаго собора, да снидетъ невидимый огонь Духа истины, оживотворяющій мертвенность нашу, просвѣщающій тьму нашу“¹⁾. Соответственно такому заключенію этой рѣчи, въ рѣчи по рукоположеніи преосвященному Саввѣ, святитель Филаретъ наставлялъ новорукоположеннаго *возръвати даръ Божій, живущій въ немъ возложеніемъ руку* (2 Тим. 1, 6) его, первосвятителя Московскаго. И преосвященный Савва вѣрно исполнилъ завѣтъ первосвятителя Московскаго, своего рукоположителя. Вмѣстѣ съ преосвященнымъ Леонидомъ, съ которымъ жилъ въ примѣрномъ согласіи, онъ оказывалъ самую добрую и дѣятельную помощь ослабѣвавшему все болѣе и болѣе въ тѣлесныхъ силахъ, хотя и неустанно бодрому духомъ, первосвятителю Московскому. „Благодареніе Богу,—писалъ самъ первосвятитель отъ 11-го сентября 1863 года А. Н. Муравьеву,—что два помощника мои облегчаютъ меня, и утѣшаютъ добрымъ согласіемъ со мною и между собою“²⁾. Такую помощь преосвященный Савва оказывалъ святителю Филарету до самаго 1866 года, въ половинѣ котораго призванъ былъ на самостоятельную Полоцкую кафедру. И не напрасно самъ святитель Филаретъ писалъ, что „съ сожалѣніемъ“ отпустилъ его отъ себя, не желая „поставить свою волю предъ волею начальства, въ которой видѣлъ общее благо и волю Провидѣнія“³⁾.

Между тѣмъ какъ преосв. Савва перемѣщенъ былъ на Полоцкую кафедру изъ Московскихъ викаріевъ, преосв. Леонидъ все еще оставался первымъ викаріемъ Московскимъ, еписко-

новую причину требованія втораго викарія, говорить однако о преосв. Леонидѣ, что „его достоинство побуждаетъ сберечь его для продолженія службы“. Тамъ-же.

1) *Сочин. Филар.* V, 552—553.

2) *Письма Ф. къ А. Н. Муравьеву*, стр. 610.

3) *Письма Ф. къ Алексію*, стр. 266.

помъ Дмитровскимъ, какъ мы и выше замѣчали. И какъ онъ былъ послѣднимъ викаріемъ—епископомъ Дмитровскимъ при святителѣ Филаретѣ, такъ послѣднимъ викаріемъ—епископомъ Можайскимъ при немъ суждено было сдѣлаться сроднику святителя Филарета по плоти преосвященному Игнатію (Рождественскому), котораго святитель Филаретъ хотѣлъ избрать себѣ въ помощники еще при первой мысли о второмъ викаріи ¹⁾. Игнатій былъ магистръ Московской Духовной Академіи одного выпуска съ преосв. Саввою (1850 года), хотя возрастомъ и гораздо моложе его ²⁾. Прямо по окончаніи академическаго курса онъ назначенъ былъ инспекторомъ Московской духовной семинаріи, затѣмъ въ 1857 году—ректоромъ Виѣанской, а въ 1861 году—Московской семинаріи, бывъ возведенъ въ санъ архимандрита въ одинъ годъ съ преосвященнымъ Саввою (въ 1855 году). Еще въ бытность ректоромъ Виѣанской семинаріи, архимандритъ Игнатій заслужилъ о себѣ мнѣніе, какъ „правильный и спокойный администраторъ“ ³⁾, какъ „достаточный въ познаніяхъ и въ управленіи разсудительный“ ⁴⁾. Не удивительно, поэтому, что когда для него по службѣ пристѣло время получить и жезлъ архипастырства, святитель Филаретъ, высказывавшій о немъ сей часъ приведенное, по обычаю, сдержанное мнѣніе, нисколько не усумнился вручить ему сей жезлъ, дабы имѣть въ немъ и для себя спору въ своей глубокой старости. По представленію митрополита Филарета, назначеніе архимандрита Игнатія во епископа Можайскаго состоялось въ іюль 1866 года, а нареченіе и рукоположеніе въ началѣ августа того же года. Владыка Филаретъ въ это время, какъ и не разъ дѣлалъ въ послѣдніе годы своей жизни, проживалъ близъ Лавры Преподобнаго Сергія, въ Геосиманскомъ скиту. По этому въ Лаврѣ Сергіевой и назначено было на

¹⁾ См. *Празднованіе 25-лѣтняго служенія преосв. Саввы въ санѣ епископскомъ*, стр. 49. изд. 2-е. Тверь, 1892.

²⁾ Преосв. Игнатій прямо изъ семинаріи поступилъ въ Академію, а преосв. Савва, по окончаніи курса въ семинаріи (въ 1841 году), лишь чрезъ 5 лѣтъ поступилъ въ Академію.

³⁾ *Письма Ф. къ Высоч. Особ. и др. лиц.* II, 93.

⁴⁾ *Собр. мнѣн. и отв. м. Филар.* IV, 574.

этотъ разъ какъ нареченіе, такъ и рукоположеніе архимандрита Игнатія, и именно,—нареченіе 5 августа въ трапезной церкви Лавры, а рукоположеніе 7 августа въ Успенскомъ соборѣ. Шестидесять шесть лѣтъ слишкомъ Лавра Сергіева не видѣла въ своихъ стѣнахъ этого священно — и тайно-дѣйствія ¹⁾. Для сей цѣли въ Лавру прибыли: архіепископъ Евгеній (Казанцевъ), выше упомянутый, какъ членъ Синодальной конторы, епископъ Полоцкій Савва, епископъ Дмитровскій Леонидъ, протопресвитеръ Московскаго большаго Успенскаго собора Д. П. Новскій († 1879) и другія лица. При нареченіи, архимандритъ Игнатій въ рѣчи своей, выражая сознаніе своей немощи къ несенію столь высокаго званія, какъ епископское, и предаваясь въ волю Божію, говорилъ между прочимъ: „Къ твоей отеческой помощи прибѣгаю, милостивѣйшій архипастырѣ! Съ благодареніемъ ко Господу не могу нынѣ умолчать, что родившись отъ іерея, тобою рукоположеннаго ²⁾, отъ тебя принялъ я приготовительныя рукоположенія; отъ начала моего служенія до нынѣ благодѣтельно взысканъ былъ непрерывнымъ многообразнымъ отеческимъ попеченіемъ твоимъ. Благослови и въ настоящемъ многотрудномъ поприщѣ подкрѣплять мои немощныя силы, исправлять мои недоумѣнія и ошибки, руководить мою неопытность своею многолѣтнею опытностію и дѣйственнымъ благословеніемъ, чтобъ я могъ *возрѣвать*, по заповѣди Апостола (2 Тим. 1, 6), *диръ Божій*, который преподаванъ будетъ возложеніемъ рукъ святительскихъ“ ³⁾. На эту рѣчь отъ святителя Филарета послѣдовала такой отвѣтъ: „Правы, новизбранный участникъ священноначальнической благодати, твои помышленія, что служеніе, въ которое ты призываешься, страшно

¹⁾ Дотогѣ еще 25 декабря 1799 года въ Сергіевой Лаврѣ былъ рукоположенъ во епископа Дмитровскаго митрополитомъ Платономъ Серафимъ, что въ послѣдствіи митрополитъ Новгородскій и С. Петербургскій († 1843).

²⁾ Преосв. Игнатій былъ внукъ сестры митрополита Филарета Ольги Михайловны и сынъ родной племянницы святителя, Анны Иродіоновны, бывшей замужемъ за священникомъ Богословской церкви г. Коломны Дмитриемъ Алексѣевичемъ Рождественскимъ. См. о нихъ въ *Письмахъ Филар.* къ роднымъ, стр. 247. 257. 271.

³⁾ Н. В. Сушкова, *Записки о жизни и времени м. Филарета*, стр. 103 приложений. Москва, 1868.

и не легко носимо и для крѣпкихъ духомъ, но что и немощныя провидѣніемъ Божиимъ, чрезъ священную и державную власть призываемы къ оному, должны покоряться призыванію, по долгу послушанія, съ упованіемъ на вседѣйствующую благодать Божию. А что ты упомянулъ о человѣческой помощи, то могу оставить безъ прекословія только въ томъ отношеніи, что въ семь есть смиренная мысль и должное ненадѣяніе на себя. Но ты имѣлъ бы не твердую опору, еслибы много положился на человѣческую помощь; и я превысилъ бы свою мѣру, еслибъ общалъ тебѣ довольно помощи. И ты, и я, да воззовемъ, и да взываемъ съ Псалмопѣвцемъ: *помощь моя отъ Господа, сотворшаго небо и землю* (Псал. 120, 2). *Открый ко Господу путь твой, и той сотворитъ* (Псал. 36, 5) благое и спасительное тебѣ и чрезъ тебя“¹⁾. Соответственно этому и въ рѣчи по рукоположеніи преосвященнаго Игнатія святителя Филаретъ, раскрывая предъ нимъ важность совершившагося надъ нимъ тайнодѣйствія, наставлялъ его въ вѣрованіи, что и его *Духъ Святый постави епископа, находить для себя и силу и охраненіе въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль его изнемогать будетъ предъ сильными требованіями его служенія, когда затруднить его недостатокъ вѣдѣнія, ему потребнаго, когда встрѣтится искушеніе челоуѣкоугодія, или страха челоуѣческаго, или иное страстное побужденіе, уклоняющее отъ пути истины и правды“²⁾. Безъ сомнѣнія, и преосвященный Игнатій, какъ другіе рукоположенные святителемъ Филаретомъ, до конца жизни своей³⁾ хранилъ и сохранилъ въ сердцѣ своемъ и примѣнялъ къ дѣлу эти драгоцѣнныя наставленія своего рукоположителя.*

Такъ святитель Филаретъ, не смотря на то, что уже давно прекратилъ свою проповѣдь народу съ церковной кафедрѣ, не преставалъ однако поучать рукополагаемыхъ имъ во епископа, слѣдуя повелѣнію церковнаго чина епископскаго рукоположенія, указанному имъ самимъ еще въ 1834 году, при рукопо-

1) Тамъ же, стр. 103—104. Сн. Соч. Филар. V, 570.

2) См. у Сушкова, тамъ же, стр. 104—105 и Соч. Филар. V, 570—571.

3) Преосвященный Игнатій, съ 1878 года изъ викаріевъ Московскихъ епископъ Костромскій, скончался въ 1883 г.

ложеніи преосвященнѣйшаго Исидора во епископа Дмитровскаго ¹⁾. А между тѣмъ не даромъ онъ вскорѣ же по рукоположеніи преосвященнаго Игнатія писалъ бывшему начальнику и духовному наставнику послѣдняго Алексію (Ржаницыну), епископу Таврическому: „Благодарю, что молитесь о насъ съ новымъ викаріемъ. Я уже потерялъ счетъ моимъ викаріямъ. Говорятъ, что это четырнадцатый ²⁾. Въ началѣ сего столѣтія въ Лаврѣ владыкою Платономъ рукоположенъ былъ Серафимъ ³⁾. Теперь Игнатій. То было послѣднее (*рукоположеніе*). Конечно, и это Слава Богу о всемъ“ ⁴⁾. Дѣйствительно, рукоположеніе преосвященнаго Игнатія было послѣднимъ рукоположеніемъ, которое совершилъ святитель Филаретъ. Въ слѣдующемъ 1867 году уже не стало маститаго архипастыря Московскаго.

Но какъ и въ прежнія царствованія, такъ и въ разсматриваемое, святителю Филарету приходилось рукополагать во епископы не только для Церкви Московской, но и для другихъ епархій Россійской Церкви. На этотъ разъ такое рукоположеніе совершено было имъ 1 января 1861 года надъ ректоромъ Московской духовной академіи архимандритомъ Сергіемъ, назначеннымъ во епископа Курскаго. Рукоположеніе, при участіи архіепископа Евгенія (Казанцева), епископа Леонида (Краснопѣвкова) и епископа Оивайдскаго Никанора, совершено имъ было въ Московскомъ большомъ Успенскомъ соборѣ ⁵⁾. По совершеніи тайнодѣйствія первосвятитель Московскій не оставилъ новорукоположеннаго и безъ обычнаго поученія. Въ своей рѣчи къ нему, указавъ на великость дѣйствія, надъ нимъ совершившагося, святитель—витія поучалъ его со страхомъ и смиреніемъ смотрѣть на предстоящее ему поприще; ибо „страхъ

¹⁾ См. *Соч. Филар* III, 283. Срав. IV, 226 и др.

²⁾ Изъ викаріевъ епископовъ Дмитровскихъ и Можайскихъ это былъ дѣйствительно четырнадцатый, считая и Аванасія (Телятева), поступившаго въ викаріи Московскіе за нѣсколько мѣсяцевъ до вступленія святителя Филарета на кафедру Московскую.

³⁾ Точнѣе, это было въ самомъ концѣ прошедшаго столѣтія, какъ мы и замѣчали выше.

⁴⁾ *Письма Филар.* къ Алексію, стр. 266.

⁵⁾ См. *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* 1877, III, стр. 68. „Матеріаловъ для исторіи Русской Церкви“.

усилить бдѣніе и подвижъ; а смиреніе привлечетъ вышнюю помощь“. За тѣмъ онъ далъ ему подробныя наставленія относительно каждаго предмета предстоявшей ему дѣятельности. „Твоей дѣятельности, — говорилъ онъ, — подлежатъ молитва, ученіе, управленіе, Церковный судъ. Подвизайся, чтобы молитва была крѣпка и чиста, ученіе православно, управленіе благопопечительно, судъ праведенъ и растворенъ милостію. Да будутъ у тебя вѣра и любовь къ Богу крилами молитвы, слово Божіе непреложнымъ основаніемъ ученія, правила и примѣры святыхъ отцевъ руководителями жизни, управленія и суда. Наипаче да не изнемогаетъ молитва. Какъ изъ облака молнія, такъ изъ молитвы свѣтъ истины и разумѣнія. Отъ молитвы сила власти. Съ молитвою пронизателенъ и вѣренъ судъ. Возноси отъ земнаго жертвенника къ небесному молитвы о Благочестивѣйшемъ Самодержцѣ нашемъ, о Святѣйшемъ Синодѣ, о всей православной Россійской Церкви и царствѣ, о всей православной вселенской Церкви, и нынѣ, какъ древле, не безопасной отъ *быдъ во лжебратіи* (2 Кор. 11, 26), а въ нѣкоторыхъ странахъ, въ сіи христіанскія времена, предъ лицемъ христіанскихъ царствъ, такъ же какъ въ языческія времена, гонимой врагами христіанства. И если, при помышленіяхъ о великомъ, не немужѣстно вниманіе и къ малому, предлагаю вниманію твоего братолюбія, чтобы не забвенъ былъ въ молитвахъ твоихъ послужившій, съ собратіями, твоему освященію, дабы помилованный много во входѣ и прохожденіи поприща обрѣлъ милость во исходѣ. Милость Господня да предваряетъ и сопровождаетъ тебя вся дни живота твоего“¹⁾. Такъ въ этой рѣчи, равно какъ и въ обстоятельствахъ рукоположенія, видно и вниманіе святителя Московскаго къ питомцу своей епархіи²⁾ и вліяніе не

1) Соч. Филар. V, 511—512.

2) Пресвященныи Сергій, магистръ XIV курса (выпуска 1844 года) Московской Духовной Академіи, постриженный въ монашество прель окончаніемъ курсовъ Академіи, по окончанія курса все время до начала 1861 года служилъ въ той же Академіи, сначала въ званіи бакалавра, потомъ (съ 1848 года) въ должности инспектора и наконецъ (съ 1857 года) въ должности ректора Академіи. За тѣмъ до 1880 года преосв. Сергій оставался епископомъ Курскимъ; съ 1880 года переведенъ былъ въ Казань съ званіемъ архіепископа, съ 1882 года былъ архіепископомъ Кишиневскимъ, а съ 1891 года состоялъ архіепископомъ Херсонскимъ. Въ настоящемъ году (1893) нареченъ митрополитомъ Московскимъ и Коломенскимъ. Онъ давно извѣстенъ, какъ проповѣдникъ.

на одну лишь эту епархію, и упоминаніе о своей личной жизни, обращеніе мысленнаго взора на болѣе широкое поле жизни церкви русской и даже вселенской, и чисто аскетическое воззрѣніе на молитву и твердое, опытное, мудрое мнѣніе о каноническихъ основахъ общепархіальнаго управленія. Не даромъ и въ 1863 году, въ извѣстной намъ рѣчи къ обществу любителей духовнаго просвѣщенія, святитель Московскій говорилъ между прочимъ, что истинное духовное просвѣщеніе, или иначе мудрость христіанская должна быть чиста, ближе всего, по ея источнику; ибо „ея чистый источникъ есть Богъ,—Его слово, заключенное въ священннхъ писаніяхъ, уясненное церковными опредѣленіями, ученіемъ и духовными опытами Богомудрыхъ мужей“¹⁾. Такое настойчивое указаніе на каноническіе устои Церкви было весьма важно и благопотребно особенно въ то время, когда ничѣмъ не сдерживаемый духъ свободы, духъ реформъ во многихъ случаяхъ пытался поколебать эти устои. Сюда относится напр. проэктъ министра внутреннихъ дѣлъ Валуева о назначеніи архіереевъ членами государственнаго совѣта²⁾. предположенія объ участіи духовенства въ гражданскомъ (городскомъ и земскомъ) самоуправленіи³⁾ и т. д.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

1) *Соч. Филар.* V, 558.

2) *Собр. мѣн. и отзы.* Филар. V, 172—181; *Письма къ Высоч. Особ.* II, 101—102 и др.

3) *Собр. мн.* V, 809—811; *Письма къ Высоч. Особ.* II, 174—176 и др.

ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ПРАВОМЪ И НРАВСТВЕННОСТЮ.

(Окончаніе) *).

Подъ отношеніемъ въ широкомъ смыслѣ разумѣется не только существующее, но и возможное вліяніе соотносящихся предметовъ другъ на друга; напримѣръ, не только дѣйствительное обладаніе вещью, но и то обладаніе, которое можетъ наступить въ будущемъ при наличности существующихъ условій, тоже обнимается понятіемъ отношенія. Подъ юридическимъ отношеніемъ, поэтому, мы должны понимать не только существующее и уже защищенное отношеніе, но и будущее, возможное фактическое отношеніе, которое общество беретъ подъ свою защиту. Юридическая защита прилагается какъ къ наличнымъ фактамъ, такъ и къ тѣмъ, которые имѣютъ возникнуть впоследствии. Право, напримѣръ, защищаетъ собственность. Это значитъ, что оно защищаетъ и существующіе и всѣ возможные, будущіе случаи этого отношенія. Но защищать отъ нарушеній отдѣльныхъ лицъ существующее наравнѣ съ тѣмъ, что имѣетъ образоваться впоследствии, возможно только подъ условіемъ установленія обязательныхъ правилъ, которыя должны примѣняться къ жизни всякій разъ, какъ скоро возникаетъ нарушеніе. Юридическая защита, поэтому, должна выражаться въ установленіи правилъ или нормъ, соблюденіе которыхъ поддерживается организованными средствами побужденія.

Общеніе необходимо предполагаетъ возникновеніе юридическихъ нормъ. Человѣкъ является въ исторіи не одинокимъ, а всегда окруженнымъ другими людьми. Между нимъ и ими неизбежно должны возникать взаимныя отношенія, ибо одинаковая

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 15.

природа и одинаковыя потребности должны сближать ихъ между собою. Дѣйствительно люди вступаютъ во взаимныя отношенія, подчиняясь закону необходимости, вытекающему изъ свойствъ ихъ природы. Результатомъ взаимныхъ отношеній людей является ихъ взаимное вліяніе столь же неизбежное и неустрашимое, какъ и сами эти отношенія. Взаимное вліяніе людей въ ихъ совмѣстной жизни выражается въ самыхъ разнообразныхъ и многочисленныхъ формахъ; то рѣзкихъ и отчетливыхъ, то тонкихъ и неувидимыхъ по своимъ очертаніямъ. Это вліяніе устанавливаетъ взаимную связь между людьми, которая, какъ паутина, переплетаетъ ихъ между собою во всевозможныхъ направленіяхъ. Жизнь каждаго отдѣльнаго лица является связанной безчисленнымъ множествомъ нитей съ жизнью другихъ лицъ, такъ что всякое замѣтное измѣненіе въ жизни перваго отражается непременно измѣненіемъ въ положеніи вторыхъ. Если же жизнь отдѣльнаго лица такъ тѣсно связана съ жизнью другихъ лицъ, то, разумѣется, она является отчасти достояніемъ этихъ послѣднихъ, по крайней мѣрѣ съ тѣхъ своихъ сторонъ, которыми она связана съ ихъ судьбою. Отсюда въ свою очередь слѣдуетъ, что общество не можетъ относиться равнодушно и пассивно къ тому образу жизни, который ведутъ его члены, и оно дѣйствительно относится къ дѣйствіямъ своихъ членовъ покровительственно или враждебно, поощряя или преслѣдуя ихъ, смотря по тому, какъ эти дѣйствія отражаются на окружающихъ—благоотворно или губительно. Такимъ образомъ общество регулируетъ жизнь отдѣльнаго лица побудительно. Оно достигаетъ это установленіемъ нормъ, которымъ каждый членъ общегитія долженъ подчиняться въ своей дѣятельности подъ угрозой физическаго наказанія за ослушаніе. Эти нормы являются, слѣдовательно, естественнымъ результатомъ общенія людей, обусловливающаго ихъ вліяніе другъ на друга.

Но въ чемъ же заключаются ближайшимъ образомъ тѣ причины, по которымъ общеніе приводитъ къ установленію обязательныхъ нормъ общегитія? Эти причины коренятся въ двухъ потребностяхъ всякаго общегитія,—порядка и свободы, которыя являются такимъ образомъ производными потребностями. Онѣ могутъ быть названы производными въ томъ смыслѣ, что

условливаются посредствующимъ звеномъ общенія, т. е. называются тогда, когда человѣкъ вступаетъ въ сношенія съ другими людьми. Но онъ столь же глубоко коренится въ его природѣ, какъ и самая потребность общенія. Порядокъ и свобода, сопутствуя всякому общенію, составляютъ непремѣнное условіе его существованія,—гдѣ нѣтъ того или другаго или обоихъ вмѣстѣ, тамъ нѣтъ и не можетъ быть никакого общенія, а стало быть и никакого общежитія. Являясь потребностями общенія, порядокъ и свобода служатъ тѣмъ послѣднимъ основаніемъ, на которомъ покоятся общественные союзы,—тѣми свойствами нашей природы, которыя вызываютъ и опредѣляютъ обязательныя нормы нашихъ взаимныхъ отношеній. Остановимся на каждой потребности отдѣльно.

Какъ скоро человѣкъ вступаетъ въ общеніе со своими ближними, онъ тотчасъ же испытываетъ потребность внести порядокъ въ свои отношенія къ нимъ. Этотъ порядокъ составляетъ необходимое условіе его жизни. Его нужды, его желанія, его воля, постоянно встрѣчаются съ нуждами, желаніями и волею другихъ лицъ. Отсюда возникаютъ столкновенія, противорѣчія и борьба интересовъ. Чтобы сдѣлать возможнымъ совмѣстное существованіе, необходимо устранить столкновенія, согласить противорѣчія и парализовать борьбу; другими словами: необходимо примирить борющіеся интересы, т. е. установить порядокъ взаимныхъ отношеній. Безъ этого самая жизнь человѣка среди другихъ людей была бы рѣшительно невозможною. Такъ, прежде всего, ничто не ограждало бы его личности отъ произвола и насилія сосѣдей, его имущество отъ захвата и расхищенія со стороны послѣднихъ, его стремленій и усилій для достиженія избранной цѣли—отъ посторонняго вмѣшательства и помѣхи, а самой его жизни—отъ преступныхъ посягательствъ на нее. Онъ жилъ бы подъ гнетомъ постоянной опасности, готовой ежеминутно погубить и разрушить окружающую его обстановку. Всего этого, конечно, могло бы и не случиться, но возможность всего этого была бы всегда на лицо. Далѣе, для удовлетворенія своихъ потребностей человѣкъ долженъ предпринимать рядъ дѣйствій, наполняющихъ содержаніемъ его личную жизнь. Но эти дѣйствія въ огром-

номъ большинствѣ случаевъ прямо или косвенно затрогиваютъ, какъ мы видѣли, интересы другихъ лицъ, которыя не могутъ, поэтому, относиться къ нимъ равнодушно и безучастно. Вслѣдствіе этого человѣкъ въ своей дѣятельности долженъ постоянно сообразоваться съ волею другихъ людей, а это возможно только тогда, когда воля ихъ выражена во внѣ, т. е. когда опредѣленъ порядокъ взаимныхъ отношеній. Иначе онъ рисковалъ бы на каждомъ шагѣ встрѣтить противодѣйствіе и отпоръ своимъ стремленіямъ и вступить въ борьбу тамъ, гдѣ ничего подобнаго не ожидалъ. Человѣкъ, такимъ образомъ, на каждомъ шагѣ испытываетъ потребность, чтобы рамки его дѣятельности были заранѣе опредѣлены и очерчены. Наконецъ, очень часто въ жизни онъ нуждается въ прямой помощи и содѣйствіи своихъ ближнихъ. А въ этихъ случаяхъ потребность правильно установленныхъ отношеній чувствуется и сознается имъ еще сильнѣе: онъ долженъ напередъ знать, на какую помощь и содѣйствіе другихъ онъ можетъ рассчитывать и чего потребуютъ отъ него эти послѣдніе въ замѣнъ оказываемыхъ услугъ. Или, если его интересы совпадаютъ съ интересами его ближнихъ и вызываютъ параллельныя дѣйствія для достиженія общей цѣли, если, словомъ, возникаетъ общее дѣло, человѣкъ ощущаетъ всякій разъ настоятельную потребность опредѣлить свое положеніе, свои права и обязанности по отношенію къ другимъ участникамъ; иначе это общее дѣло будетъ для него обильнымъ источникомъ столкновеній и борьбы.

Такимъ образомъ, вступая въ общеніе съ себѣ подобными подъ вліяніемъ своихъ потребностей, человѣкъ ощущаетъ живую потребность порядка: онъ долженъ опредѣлить свое мѣсто среди другихъ людей и опредѣлить свое отношеніе къ нимъ, чтобы имѣть возможность жить въ обществѣ. А такъ какъ тоже самое испытываетъ каждый членъ общества, то въ этомъ послѣднемъ развивается общая, непобѣдимая потребность порядка; взаимныя отношенія людей должны быть опредѣлены во чтобы то ни стало и цѣною какихъ бы то ни было средствъ, потому что порядокъ составляетъ необходимое условіе всякой совмѣстной жизни людей. И люди дѣйствительно стремятся удовлетворить этой потребности во что бы то ни стало: они приносятъ

иногда въ жертву молоху порядка самое дорогое свое благо, свою свободу. Все равно, дѣлается ли это сознательно или бессознательно, но это всегда дѣлается подъ вліяніемъ какой-то неотразимой силы вещей вездѣ, гдѣ существуетъ общежитіе, а оно существуетъ вездѣ, гдѣ существуютъ люди. Устранить неизбѣжныя столкновенія отдѣльныхъ лицъ, примирить противорѣчія и борьбу интересовъ возможно только путемъ взаимныхъ уступокъ, путемъ соглашенія и компромиссовъ сталкивающихся и борющихся силъ. Вступая на этотъ необходимый путь, общество создаетъ нормы, побудительнымъ образомъ опредѣляющія взаимныя отношенія его членовъ. Эти нормы, обязательныя для каждаго, налагаютъ ограниченія на волю отдѣльнаго лица, ставятъ его въ зависимость отъ другихъ лицъ, лишаютъ его возможности распоряжаться собою по своему усмотрѣнію. Это тѣ нити, которыми общество связываетъ своихъ членовъ, тѣ цѣли, которыя оно налагаетъ на нихъ. По отношенію къ самому обществу эти нормы, являясь выраженіемъ потребности порядка, служатъ внѣшнюю скрѣпою, объединяющею людей въ одно конкретное цѣлое; онѣ опредѣляютъ форму этого единенія т. е. организацію общественныхъ союзовъ.— Привлекаемый неотразимою силою потребностей къ общенію съ себѣ подобными, человѣкъ, однако, не погружается въ общую жизнь всецѣло, не поглощается ею вполне. Онъ сохраняетъ за собою индивидуальное существованіе. Это также обуславливается природою человѣка. Опредѣляясь прежде всего какъ существо „личное“, онъ не можетъ слить свое существованіе съ жизнію другихъ людей до потери индивидуальнаго, личнаго „я“; онъ не можетъ этого сдѣлать, не утративъ своей человѣческой природы. Поэтому, являясь членомъ общественнаго союза, онъ не перестаетъ быть по прежнему человѣкомъ, существомъ личнымъ, обладающимъ стремленіемъ къ индивидуальной жизни. Въ общеніи съ себѣ подобными это стремленіе выражается потребностію личной свободы, достигать поставленныхъ цѣлей и устраивать жизнь согласно со своими намѣреніями и убѣжденіями. Свобода необходима человѣку, какъ воздухъ, которымъ онъ дышетъ, какъ пища, которою онъ поддерживаетъ свою жизнь. Являясь его насущною потребностію, заявляющею о себѣ

на каждомъ шагѣ, при каждомъ движеніи его воли, свобода составляетъ условіе его дѣятельности и, какъ потребность природы, требуетъ непремѣннаго удовлетворенія. Человѣкъ долженъ пользоваться свободою, какъ средствомъ, опредѣляющимъ возможность личной дѣятельности. Эта потребность не можетъ и не должна подавляться тѣми нормами, которыя создаются общежитіемъ, тѣми ограниченіями, которыя налагаются на его членовъ. И общежитіе никогда не подавляетъ нашей личной свободы во всемъ ея объемѣ. Въ большей или меньшей степени оно только ограничиваетъ ее, чтобы устранить столкновение и борьбу между отдѣльными лицами. Въ этой ограниченной сферѣ оно защищаетъ ее отъ всякихъ стороннихъ посягательствъ. Съ этою цѣлю оно устанавливаетъ такія обязательныя нормы, которыми опредѣляются границы свободной дѣятельности человѣка. Эти нормы служатъ рамкою, въ предѣлахъ которой онъ можетъ свободно располагать собою. Являясь выраженіемъ потребности въ личной свободѣ, онѣ служатъ тѣми путями, которыми связывается воля другихъ лицъ по отношенію къ данному лицу, тѣми цѣпями, которыя палагаетъ на себя общество, ограждая свободу своихъ членовъ.

Потребности порядка и свободы, требующія для своего удовлетворенія установленія юридическихъ нормъ, являются, стало быть, факторами, создающими право. Съ точки зрѣнія факторовъ, создающихъ право, оно можетъ быть опредѣлено слѣдующимъ образомъ. Съ точки зрѣнія потребности порядка право служить выраженіемъ тѣхъ ограниченій, которыя общество налагаетъ на внѣшнія проявленія нашей воли, регулируя ихъ юридическими нормами. Съ точки зрѣнія потребности свободы право служить опредѣленіемъ той области, въ предѣлахъ которой свободное проявленіе воли лица охраняется юридическими нормами. Обобщивъ эти опредѣленія права, мы получимъ одно слѣдующее: право есть опредѣленіе свободы лица. Задача и жизнь его (права) состоитъ въ такомъ установленіи единичныхъ человѣческихъ волей между собою и въ отношеніи къ общей волѣ цѣлаго союза, при которомъ бы дѣйствовала каждая воля и могла осуществляться, не стѣсня другой.

Но вотъ вопросъ: гдѣ гарантія такого равновѣсія отноше-

ній? Отвѣтить на этотъ вопросъ возможно не иначе, какъ опредѣливъ взаимное отношеніе потребностей порядка и свободы.

Изъ представленнаго анализа этихъ потребностей ихъ взаимное отношеніе очевидно. Полное удовлетвореніе потребности порядка вело бы къ полному уничтоженію личной свободы, — и наоборотъ. Въ самомъ дѣлѣ, исключительное проведеніе въ жизнь порядка вызвало бы безусловное подчиненіе лица обществу, такое подчиненіе, при которомъ его воля не имѣла бы болѣе никакого значенія и его индивидуальное существованіе сливалось бы съ жизнію другихъ лицъ. Человѣкъ являлся бы простымъ автоматомъ, правильно и неуклонно совершающимъ предписанныя дѣйствія, а самое общество — машиной, хорошо устроенной и пущенной въ ходъ, въ которой винты и колеса, вообще всѣ составныя части имѣютъ опредѣленное назначеніе и совершаютъ заранѣе намѣченное движеніе, безконечное число разъ повторяя его съ одинаковою равностію и постоянствомъ. Разумѣется такого исключительнаго преобладанія идей порядка въ дѣйствительной жизни быть не можетъ, ибо такое общежитіе убило бы живаго человѣка, но явленія, въ которыхъ потребности порядка отведено преобладающее положеніе, встрѣчаются и въ исторіи и въ теоріи, т. е. въ тѣхъ идеалахъ общественнаго устройства, которые создавались политическими мыслителями различныхъ вѣковъ и народовъ.

Въ исторической жизни человѣчества можно указать на древній Египетъ и Индію, какъ на яркіе образцы преобладающаго господства потребности порядка. Какъ въ Египтѣ, такъ и въ Индіи общественная жизнь, разъ сложившись по извѣстному типу, строго опредѣленному во всѣхъ своихъ частяхъ и подробностяхъ, какъ бы застывала въ своихъ формахъ. Эти формы стояли надъ человѣкомъ и его волею. Онъ былъ скованъ ими во всѣхъ своихъ движеніяхъ. Его дѣятельность, его значеніе и положеніе въ жизни заранѣе опредѣлялись его рожденіемъ. Государство напоминало собою машину, въ которой отдѣльное лицо играло роль составной части. Отцы смѣнялись дѣтьми, одно поколѣніе становилось на мѣсто другаго, а государственная машина работала все съ тѣмъ же постоянствомъ, все также неустанно и правильно, какъ и прежде; новые дѣ-

ятели шли по стопамъ своихъ предшественниковъ, чтобы потомъ уступить мѣсто другимъ дѣятелямъ, которые вновь начинали тотъ же путь. Неподвижность, застой и мертвенность характеризуютъ эти царства образцоваго порядка.

Обращаясь къ исторіи политической мысли, можно указать на длинный рядъ проэктвъ, древнихъ и новыхъ, въ которыхъ потребности порядка отведено преобладающее значеніе. Таковы, между прочимъ, такъ называемыя коммунистическія ученія, начиная съ Платона и кончая нашими днями. Одни изъ нихъ отправляются отъ идеи о совершенствѣ общественнаго зданія и съ этой точки зрѣнія наилучшими и справедливыми отношеніями считаютъ такія, при которыхъ каждый занимаетъ въ жизни мѣсто, указанное ему особенностями его природы, исполняетъ назначеніе, отвѣчающее его способностямъ. Другіе, отправляясь отъ идеи личнаго счастья, равнаго для всѣхъ безъ различія, наилучшими и справедливыми отношеніями считаютъ такія, при которыхъ ближній не тѣснитъ своею ближняго и пользуется благами жизни сообразно съ своими способностями и трудами. Какъ ни различны, повидимому, эти двѣ точки зрѣнія, въ конечныхъ своихъ выводахъ онѣ приводятъ къ одинаковымъ результатамъ: съ одной стороны, къ требованію постоянного и неуспянаго контроля надъ дѣйствіями отдѣльныхъ лицъ, контроля, который проникалъ бы въ самыя интимныя стороны нашей жизни, съ другой—къ признанію крѣпкой общественной власти, способной подчинить человѣка своимъ требованіямъ тамъ, гдѣ онъ наименѣе всего склоненъ къ такому подчиненію. Для тѣхъ, кто ставитъ цѣлю процвѣтаніе общественнаго союза, контроль и власть необходимы для того, чтобы каждому отводить въ жизни подобающее мѣсто и бороться съ многоразличными стремленіями, не отвѣчающими задачамъ общежитія. Для тѣхъ, кто ставитъ цѣлю личное счастье гражданъ и видитъ его въ равномъ пользованіи земными благами, контроль и власть необходимы для того, чтобы выравнивать, нивелировать жизнь въ желанномъ направленіи. Въ томъ и другомъ случаѣ, жертвуя свободою, коммунистическія ученія выдвигаютъ на первый планъ идею порядка; а эта послѣдняя въ своемъ послѣдовательномъ примѣненіи къ жизни ведетъ къ деспотизму, подавляющему личность.

Къ инымъ результатамъ приводитъ преобладающее господство начала свободы. Полное удовлетвореніе этой потребности имѣло бы своимъ послѣдствіемъ совершенное отрицаніе общественнаго порядка и разрушеніе общежитія. Если бы возможно было такое положеніе вещей, оно неизбѣжно привело бы „къ борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ“. Разумѣется, дѣйствительная жизнь и здѣсь не представляетъ примѣровъ такой полной анархїи. Но за то она представляетъ примѣры, въ которыхъ свобода получала преобладающее значеніе въ общественной жизни. Не говоря уже о революціонныхъ эпохахъ, когда сломавъ старый порядокъ и не поставивъ на его мѣсто новаго, свобода лица переходила въ необузданное своеволие, отмѣчая свой слѣдъ огнемъ и кровію, можно указать на древнюю аѣнскую республику въ эпоху ея паденія или на Польшу во времена „Рѣчи Посполитой“, какъ на примѣры рѣзкаго преобладанія начала свободы. Аѣнскій гражданинъ по законамъ своего города пользовался не только широкою личною свободою, но и принималъ непосредственное личное участіе въ политической жизни, являясь въ народное собраніе и подавая свой голосъ по всѣмъ важнымъ государственнымъ вопросамъ. Когда, ко времени окончанія Пелопонезскихъ войнъ, общественные нравы подверглись порчѣ и разложенію, эта широкая республиканская свобода перешла въ отвратительное своеволие толпы, приведшее государство къ паденію. Еще болѣе печальное явленіе представляетъ „Рѣчь Посполитая“, гдѣ объемъ свободы, предоставленной лицу, доходилъ до того, что всякій недовольный членъ сейма могъ сорвать его постановленіе простымъ выраженіемъ своего несогласія. Эта широкая свобода, такъ же какъ и въ Аѣнахъ, переходила въ необузданное своеволие, близко граничащее съ анархїей. Здѣсь, какъ и тамъ, результатъ былъ самый печальный. Польша кончила потерю своего политическаго существованія.

Такимъ образомъ, исключительное развитіе и преобладаніе одной изъ потребностей, слагающихъ общежитіе, губительно отражается на судьбѣ общественныхъ союзовъ и отдѣльныхъ лицъ. Господство порядка обращаетъ человѣка въ автомата, а общежитіе обрекаетъ на застой, уподобляя его заведенной машинѣ.

Господство свободы приводитъ къ произволу, своеволію и анархіи. Первое кончается ненавистнымъ деспотизмомъ, уничтожающимъ въ человѣкѣ живую личность. Второе разрушаетъ общежитіе, лишая человѣка гарантій и удобствъ организованной жизни и способствуя, такимъ образомъ, огрубѣнію нравовъ. Ни съ тѣмъ, ни съ другимъ наша природа мириться не можетъ. Поэтому, объ потребности, существуя совмѣстно и составляя необходимыя условія общежитія людей, должны быть примирены и согласованы, чтобы сдѣлать возможнымъ общежитіе. Само собою разумѣется, что это примиреніе и соглашеніе можетъ произойти только подъ условіемъ взаимныхъ уступокъ со стороны борящихся враговъ: порядокъ не долженъ простираť своего господства до подавленія личности, свобода не должна переходить въ своеволіе и анархію. Вопросъ, слѣдовательно, сводится къ тому, какое мѣсто и какой объемъ должна отводить жизнь тому и другому началу, то есть, гдѣ должно оканчиваться царство порядка и начинаться область свободы.

Вопросъ о томъ, какъ должны быть примирены потребности порядка и свободы, не можетъ быть опредѣленъ общею формулою опредѣленія границъ этихъ враждующихъ началъ. Нельзя рѣшить вообще, что свобода лица должна состоять въ томъ и въ томъ-то, а порядокъ—выражаться въ такихъ-то ограниченіяхъ его волн. Такое рѣшеніе создавало-бы идеаль общественаго устройства, примѣнимый ко всякому состоянію всякаго общества; это значило бы найти такую форму общежитія, которая одинаково удовлетворяла бы потребностямъ дикаго племени, какъ и потребностямъ высоко-культурнаго народа. Разумѣется, это невозможно, такъ какъ между потребностями перваго и втораго лежитъ цѣлая бездна. Но если нельзя дать общаго рѣшенія вопроса, за то можно сдѣлать другое: можно указать на тѣ условія, которыя опредѣляютъ границы порядка и свободы въ общественныхъ союзахъ. Взвѣсивъ эти условія, всегда можно опредѣлить съ нѣкоторою вѣроятностію объемъ возможной личной свободы и предѣлы ея необходимыхъ стѣсненій въ каждомъ данномъ мѣстѣ и въ каждый данный историческій моментъ. Это опредѣленіе будетъ тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ лучше поняты условія обсуждаемой дѣйствительности, то есть,

нужды и потребности времени. Итакъ, въ чемъ заключаются тѣ условія, которыя опредѣляютъ границы порядка и свободы, т. е. взаимное отношеніе двухъ враждующихъ, но необходимыхъ началъ общежитія. Эти условія могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ группамъ условій: объективной и субъективной. Остановимся на каждой группѣ отдѣльно.

Объективныя условія,—это тѣ, которыя лежатъ въ природѣ или свойствахъ даннаго общенія. Это значитъ, что самый характеръ того или другаго вида взаимныхъ отношеній людей обуславливаетъ такъ или иначе степень напряженности общенія, т. е. степень взаимнаго вліянія и подчиненія лицъ, вступившихъ въ общеніе. Но характеръ или природа общенія опредѣляется тою цѣлю, которою оно вызвано. А такъ какъ цѣли, съ которыми люди вступаютъ въ общеніе, безконечно разнообразны, то также разнообразны и степени взаимнаго вліянія и подчиненія, т. е. границы порядка и свободы. Достиженіе одной цѣли, мимолетной и случайной, естественно вызываетъ мимолетное и случайное взаимное отношеніе, въ которомъ мы часто даже не въ состояніи уловить ограниченной свободы, налагаемыхъ на насъ этимъ отношеніемъ. Наоборотъ, другая цѣль, по самому существу своему, требуетъ продолжительныхъ, постоянныхъ и тѣсныхъ взаимныхъ отношеній, въ которыхъ участники помимо воли, въ силу вещей, оказываютъ сильное вліяніе другъ на друга, чувствительно стѣсняя и ограничивая свободу другъ друга. Эта напряженность общенія, обуславливаемая его цѣлю, можетъ наконецъ, выразиться въ рѣзкихъ формахъ господства одного лица надъ другимъ. Если, напримѣръ, я дѣлаюсь членомъ торговаго товарищества, то, разумѣется, я соображаю въ своихъ дѣйствіяхъ съ волею моихъ товарищей и подчиняюсь ей только въ дѣлѣ нашей общей торговли, а во всѣхъ остальныхъ дѣйствіяхъ я ничѣмъ не связанъ и поступаю, какъ хочу. Торговое товарищество, слѣдовательно, налагаетъ ограниченіе на мою волю только въ узкой сферѣ нашихъ общихъ коммерческихъ интересовъ, предоставляя мнѣ во всемъ остальномъ полную свободу. Если я, далѣе, принимаю на себя обязанность гувернера, отъ меня въ правѣ требовать, чтобы я добросовѣстно исполнялъ свою задачу и отдавалъ большую часть

времени и силъ воспитанію вѣранныхъ мнѣ дѣтей. Здѣсь, слѣдовательно, самыя свойства отношеній, въ которыя я вступаю, налагають на мою волю гораздо большія ограниченія, нежели въ первомъ случаѣ. Если, наконецъ, я вступаю въ бракъ, этотъ самый тѣсный изъ всѣхъ существующихъ видовъ общенія между людьми, я такъ крѣпко связываю свою судьбу съ судьбою другаго лица, что всякое замѣтное измѣненіе въ моемъ положеніи, отражается измѣненіемъ въ его жизни. Естественно, поѣтому, что всѣ свои серьезныя дѣйствія и рѣшенія я долженъ сообразовать съ волею этою другаго лица. Мало того, я не только теряю въ значительной мѣрѣ свободу внѣшнихъ дѣйствій, но я не могу уже, какъ прежде, свободно располагать своими симпатіями, ибо не могу оправдывать измѣны своимъ обязанностямъ теоріею свободной любви, если я вижу въ бракѣ полное нравственное общеніе между мужемъ и женою. Бракъ, слѣдовательно, по самой природѣ своей налагаетъ на меня длинный рядъ ограниченій и стѣсненій моей личной свободы. Вообще, чѣмъ тѣснѣе общеніе, чѣмъ большими сторонами сталкиваются люди въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ, чѣмъ крѣпче связываютъ ихъ эти взаимныя отношенія,—тѣмъ болѣе взаимнаго подчиненія, тѣмъ болѣе стѣсненной и ограниченной нашей свободы. Съ этой точки зрѣнія, бракъ самый деспотическій видъ общенія, налагающій большія ограниченія не только на внѣшнія дѣйствія человѣка, но и на его внутреннія движенія. И если люди при нормальныхъ условіяхъ не чувствуютъ его гнета, то именно потому, что взаимное подчиненіе лежитъ въ природѣ брачныхъ отношеній. И такъ, природа общенія, опредѣляемая его цѣлію, опредѣляетъ въ свою очередь предѣлы подчиненія въ нашихъ взаимныхъ отношеніяхъ, или, что тоже, границы порядка и свободы.

Субъективныя условія, опредѣляющія границы порядка и свободы, суть тѣ, которыя лежатъ въ нашей природѣ,—въ физическихъ, а еще болѣе въ нравственныхъ качествахъ лицъ, вступающихъ въ отношенія. Эти качества настолько видоизмѣняютъ взаимное положеніе лицъ, что одинъ и тотъ же видъ общенія вызываетъ различную степень зависимости и подчиненія ихъ другъ другу, т. е. различно опредѣляетъ объемъ ихъ свободы. При этомъ наблюдается, что чѣмъ ниже стоитъ чело-

вѣкъ по своему развитію, чѣмъ сильнѣе владѣеть имъ его физическая природа и чѣмъ, слѣдовательно, чаще и рѣзче сказываются въ его дѣйствіяхъ грубыя, эгоистическія стремленія. тѣмъ болѣе стѣсненіемъ подвергается по необходимости его личная свобода, потому что тѣмъ сильнѣе ощущается потребность въ установленіи правильныхъ и твердыхъ отношеній между нимъ и окружающими людьми. Наоборотъ, какъ скоро человѣкъ научается сдерживать свой эгоизмъ, жить такъ, чтобы, не нарушая своихъ интересовъ, въ тоже время не нарушать интересовъ и своихъ ближнихъ,—потребность въ порядкѣ слабѣетъ и отношенія въ силу вещей перестраиваются по началамъ свободы. Для наглядности воспользуемся примѣрами, которые приведены выше. Если два лица сомнительной честности вступаютъ въ соглашеніе между собою, чтобы вести сообща какое нибудь коммерческое дѣло, они, конечно, изъ соображеній взаимнаго недовѣрія, свяжутъ дѣйствія другъ друга рядомъ такихъ условій, которыя были бы совершенно излишни между людьми честными. Если, далѣе, я принимаю на себя обязанность гувернера и слышу за опытнаго и добросовѣстнаго педагога, родители моихъ будущихъ воспитанниковъ, конечно, не станутъ стѣснять моей свободы бесполезными условіями, увѣренные, что, предоставленный самому себѣ, я честно, съ сознаниемъ своихъ обязанностей, исполню свою задачу. Если, наконецъ, вступаютъ въ бракъ лица, высоко развитыя и нравственныя, если они понимаютъ свои взаимныя обязанности и умѣютъ исполнить ихъ по чувству долга, согрѣтаго обоюдною симпатіей, они, конечно, не станутъ стѣснять свободы другъ друга, справедливо полагая, что лучшей оплотъ семейнаго счастья—добровольное исполненіе своихъ обязанностей.

Вліяніе субъективныхъ условій отчетливо выражается, между прочимъ, на характеръ общественныхъ союзовъ. Если общество длиннымъ рядомъ поколѣній, долгою и суровою школою жизни сѣумѣло воспитать себя такъ, что общественный порядокъ поддерживается въ немъ самъ собою, если каждый членъ его добровольно, по сознанию долга, исполняетъ то, чего въ правѣ требовать отъ него другіе, то разумѣется, нѣтъ болѣе никакой нужды поддерживать этотъ порядокъ внѣшними средствами.

побужденія и стѣснять строгимъ режимомъ личную свободу. Наоборотъ, если челоувѣкъ слишкомъ легко поддается вліянію своихъ страстей и при первой возможности наноситъ вредъ своему ближнему, то общество поневолѣ должно ограничить его свободу въ интересахъ самозащиты. А если все общество составлено изъ лицъ подобнаго рода, то оно само силою вещей вынуждено будетъ положить на себя цѣпи порядка, ибо этотъ послѣдній будетъ самымъ дорогимъ для него благомъ, удовлетворяющимъ самой острой его потребности. Это мы дѣйствительно и наблюдаемъ въ обществахъ еще не сложившихся, гдѣ люди или сознательно отказываются отъ своей свободы и отыскиваютъ такое лицо, которое водворило бы между ними порядокъ, или инстинктивно группируются вокругъ нарождающейся власти, доставляющей имъ это благо, и поддерживаютъ ее. Такимъ образомъ, границы подчиненія или порядка, поддерживаемаго побудительно, обусловливаются въ значительной мѣрѣ свойствами лицъ, вступающихъ въ общеніе, иначе характеромъ того матеріала, изъ котораго строится общежитіе. Общество пользуется свободой въ той мѣрѣ, въ какой умѣетъ сохранить порядокъ внутри себя. А это умѣнье не дается само собою, а достигается болѣе или менѣе продолжительнымъ воспитаніемъ общества, развивающимъ въ членахъ его добровольное исполненіе своихъ обязанностей и уваженіе чужихъ правъ. Эти свойства вырабатываются въ обществѣ медленно и упорно и являются результатомъ всей его прошлой жизни. А такъ какъ они вслѣдствіе этого не въ одинаковой мѣрѣ присущи каждому обществу, то и объемъ свободы не можетъ быть вездѣ одинаковъ: свобода опредѣляется тѣми границами, въ которыхъ отдѣльныя лица способны добровольно исполнять требованія общежитія. Поэтому, для того, чтобы данное общество пользовалось свободой, еще не достаточно дать ему свободу, т. е. снять лежащія на немъ стѣсненія и ограниченія; для этого нужно первоначально научить его пользоваться этою свободой безъ вреда и ущерба своимъ ближнимъ. Иначе потребность порядка вновь скажется съ непобѣдимую силою и неизбежно приведетъ къ ограниченію дарованной свободы. Отсюда понятно само собою, что единственно вѣрный путь къ свободѣ,—путь воспитанія

общества, научающій его членовъ строго относиться къ своимъ обязанностямъ и заботливо оберегать чужія права. Какъ скоро общество достигнетъ такой зрѣлости, самъ собою наступитъ конецъ царству порядка, практикуемаго средствами внѣшняго побужденія. Силою вещей, естественно и необходимо исчезнуть стѣсненія, связывающія нашу волю, потому что въ нихъ не будетъ уже болѣе надобности и смысла. А какъ скоро исчезаютъ причины, вызывавшія и поддерживавшія существованіе какого-нибудь явленія, неизбѣжно исчезаетъ и само оно. Повторяемъ, самый вѣрный и надежный путь къ свободѣ заключается въ воспитаніи общества. Это путь личнаго и общественнаго саморазвитія. Указавши въ воспитаніи общества вѣрный и надежный путь къ свободѣ, мы только на половину и съ внѣшней стороны разрѣшили вопросъ о томъ, гдѣ гарантія того равновѣсія отношеній, которое составляетъ жизнь и задачу права. Неизбѣжно и необходимо возникаетъ вопросъ объ основахъ этого воспитанія, о томъ, гдѣ нужно искать и въ чемъ состоитъ то внутреннее начало, которое, проникая въ жизнь общества, можетъ способствовать установленію между членами его такихъ отношеній, при которыхъ бы каждый членъ общества пользовался своею свободой, не нарушая свободы другаго? Рѣшеніе этого вопроса должно открыть намъ почву, на которой возможно прочное существованіе права, и вмѣстѣ новыя стороны, опредѣляющія отношеніе между правомъ и нравственностію.

Изложенная нами выше теорія права исходила изъ представленія о человѣкѣ, какъ существѣ общежительномъ. Но человѣкъ не *ζῷον πολιτικόν* только, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ то же время индивидуальное существо. Какъ существо общежительное, человѣкъ составляетъ часть соціального организма. Какъ существо индивидуальное, онъ образуетъ разумно-свободную особь міра. Создавая одною стороною своей природы соціальныя порядки, а другою—индивидуальную область, конечныхъ основъ для права человѣкъ долженъ, слѣдовательно, искать въ обѣихъ половинахъ своей природы, или, говоря точнѣе, въ сущности индивидуальной своей природы и соціальной среды. Но такъ какъ сущность индивидуальной природы личности и

соціальной среды составляет законъ, дающій имъ возможность образовать изъ себя особый типъ въ жизни, такъ какъ, далѣе, индивидуальная природа личности и соціальная среда суть элементы практической жизни личности, основа которой—нравственный законъ человѣческаго духа, то первооснову права человѣкъ долженъ искать въ требованіяхъ этого именно закона, управляющаго человѣческою практическою жизнію, которая (требованія), проходя въ соціальную среду и становясь какъ бы произведеніемъ послѣдней, принимаютъ форму нормъ права, объективная, обязательная сила, корень которыхъ лежитъ въ нравственномъ законѣ духа. Отсюда прямой выводъ: требованія нравственнаго закона, вышедшія изъ соціальной среды въ формѣ нормъ права, составляютъ предписанія для индивидуальной личности, слѣдовать которымъ она обязана. Это съ одной стороны. Съ другой стороны, требованія нравственнаго закона, по которымъ личность должна быть свободна по отношенію къ соціальной средѣ, составляютъ основы для содержанія права. Такимъ образомъ отношеніе права къ обязанности сводится къ отношенію требованій индивидуальной и соціальной половинъ человѣческой природы въ ихъ проявленіяхъ. Законѣрность права лежитъ въ нравственныхъ требованіяхъ человѣческаго духа, какъ основахъ личной жизни, проходящихъ чрезъ выразителя коллективной природы личности,—чрезъ соціальную среду. Чрезъ первую (соціальную) половину человѣческой природы личный духъ требуетъ внѣшняго порядка, строя, при которомъ возможно было бы надежное существованіе внѣшней свободы личности, а чрезъ вторую (индивидуальную),—требуетъ свободнаго самоопредѣленія (внутренней свободы) личности.

Показавъ почву, на которой возникаетъ право, опредѣляющее и охраняющее свободу, намъ слѣдуетъ указать на сферу зарожденія права, а для этого мы должны на нѣкоторое время войти въ нравственную сферу личности. Практическая жизнь личности, въ основѣ которой лежитъ нравственный законъ, состоитъ изъ суммы дѣяній личности. Разчлененіе и критическая сортировка дѣяній доводятъ личность до познанія требованій закона практической жизни,—закона нравственнаго.

Жизнь личности, сообразная съ нравственнымъ закономъ, составляетъ нравственную сферу личности. Направленіе жизни личности по нравственному закону возможно подъ условіемъ приближенія человѣческаго сознанія къ этому закону, — слѣдовательно, при самосознаніи личности. Только самосознаніе приводитъ личность къ возможности направлять свою дѣятельность по сознанному закону, обосновать этическую область своей жизни, въ которой только личность и можетъ сдѣлаться самостоятельною. Оно уясняетъ личности, что источникъ, производящая и направляющая человѣческія дѣянія сила, поконится не во внѣ, а внутри личности, въ ея безсмертномъ духѣ. Оно открываетъ въ духѣ законъ, слѣдовать которому въ своихъ практическихъ дѣйствіяхъ личность обязана. Этотъ законъ, входя въ сознаніе, является въ видѣ долга, для надлежащаго примѣненія котораго въ личности существуетъ совѣсть. Совѣсть, такимъ образомъ, есть сила, направляющая личность къ примѣненію въ своей жизни этического закона черезъ выполнение долга. Долгъ и совѣсть суть два сознательные вида этического закона. Первый обязываетъ личность исполнять требованія нравственнаго закона, а вторая направляетъ личность къ выполненію этой нравственной обязанности. Это подчиненіе закону, сводящему всю практическую жизнь *къ самой личности, къ ея духу*, укорененіе личныхъ дѣйствій *въ самой личности*, ставитъ личность въ зависимость *отъ самой себя*. Эта зависимость самой отъ себя, эта самоопредѣляемость дѣлаетъ личность практически свободною. Руководясь въ практическихъ дѣйствіяхъ закономъ своего внутренняго существа, личность имѣетъ полное основаніе сказать: „я такъ дѣлаю потому, что, поступая иначе, я иду въ разрѣзъ съ сущностію своей духовной природы, — *я должна такъ дѣлать*“. Это должное, являющееся, какъ самоданный законъ, не принудительно, ибо исполненіе должнаго обусловлено личнымъ же средствомъ — совѣстію. Находя сама въ себѣ законъ для своей практической дѣятельности и сама въ себѣ отрывая средство для лучшаго примѣненія предписаній этого закона, личность не перестаетъ, такимъ образомъ, быть свободною личностію и дѣятельность ея, основанная на этомъ законѣ, не перестаетъ быть ея собственною дѣятельностію. Дѣйствуя противно зако-

ну этическому, личность сама сознаетъ свою отвѣтственность за нарушение закона, сама,—если она духовно и нравственно здорова,—наказываетъ себя за оскорбленіе присущаго ей закона дисгармоніею во всѣхъ областяхъ жизни. Такъ какъ дѣйствія, противныя этому закону, возмущаютъ всю духовную личную жизнь, то ради сохраненія гармоніи, которой такъ настоятельно требуетъ человѣческой духъ, личность избѣгаетъ нарушенія этическаго закона. Желаніе удалить разладъ въ духѣ и жизни, нетерпимый личностію по свойствамъ ея природы, обязываетъ личность исполнять предписанія долга, какъ сознательнаго проявленія этическаго закона, уважать свой законъ, свой духъ, словомъ саму себя.

Уваженіе личностію самой себя ни въ чемъ другомъ не можетъ проявиться такъ сильно, какъ въ согласіи ея практической дѣятельности съ этическимъ закономъ. Устройство жизни личности по этическому закону обусловливаетъ возникновеніе и примѣненіе къ практической жизни живительнаго начала справедливости. Уважая свой этический законъ, направляя свою практическую дѣятельность по этому закону, личность уважаетъ жизнь и дѣятельность и другихъ личностей, уважаетъ потому, что жизнь и дѣятельность другихъ имѣютъ основаніемъ своимъ одинъ, общій во всѣхъ личностяхъ, этический законъ. Внеся, такимъ образомъ, при подчиненіи своихъ дѣйствій этическому закону, порядокъ, единство *въ себя*, личность тѣмъ самымъ признаетъ, поддерживааетъ и вноситъ порядокъ въ то цѣлое, которое состоитъ изъ подобныхъ же ей. Какъ скоро каждая личность, вступающая въ ту или другую форму общезитія, проникнута этическимъ закономъ, тогда вся форма получаетъ видъ эческаго цѣлаго. Такъ какъ единство, согласіе личности съ окружающей ее средой произошло вслѣдствіе согласія дѣятельности личности съ этическимъ закономъ своего духа, то этимъ самымъ она внесла въ среду себѣ подобныхъ такое же единство, ибо допустила между ними такое же основаніе практической жизни, какое и въ себѣ, т. е. уваженіе къ этическому закону. Въ этомъ случаѣ и социальное цѣлое и индивидуальная личность покоятся на одномъ началѣ—этическомъ законѣ. Если у нихъ общая основа, общая руководящая сила, указанію которой они слѣдуютъ въ своихъ дѣйствіяхъ, то и послѣдствія

ихъ дѣятельности должны быть согласны. Согласіе, единеніе личности съ окружающимъ ее социальнымъ этическимъ организмомъ возможно, такимъ образомъ, вслѣдствіе общности основы личной дѣятельности съ основой этого организма. Возможность переходить въ дѣйствительность при осуществленіи въ жизни личностей этического закона. Иначе сказать: согласіе личности съ социальнымъ цѣлымъ и составляетъ осуществленіе въ жизни личностей этического закона.

Согласіе въ проявленіяхъ коллективной и индивидуальной половинъ человѣческой природы, возможное только при самостоятельности личности, есть вмѣстѣ съ тѣмъ почва, на которой живетъ и дѣйствуетъ справедливость. Справедливость ничего иного и не выражаетъ, какъ согласованіе этического закона индивидуума съ этической основой общественной группы. Справедливость есть не иное что, какъ сила, водворяющая равновѣсіе личности и социального цѣлага, облегчающая личность. При справедливости всякій носить въ себѣ, съ одной стороны, человѣческое достоинство (содержаніе котораго составляютъ: свобода и разумность) другаго, съ другой,—его человѣческое достоинство предполагается каждымъ изъ остальныхъ. Если личность, на основаніи справедливости переноситъ свое человѣское достоинство въ другія личности, то и эти другія въ свою очередь должны допускать въ ней такое же человѣческое достоинство, какъ и въ себѣ. При этомъ каждая личность можетъ рассчитывать на человѣческое достоинство другихъ личностей точно также какъ послѣднія могутъ рассчитывать ея человѣческое достоинство. Здѣсь лежитъ внутреннее, нравственное основаніе для права и обязанности. Каждый считаетъ своею обязанностию признавать и уважать въ другихъ человѣческое достоинство и этимъ отводить ему неприкосновенность, независимость, самостоятельность, свободно-разумное бытіе. Если всѣ личности проникаются такою обязанностию, то происходитъ взаимная зависимость, какую личность сама себѣ предписала, а эта зависимость и есть цементъ общественнаго, государственнаго бытія личности. Та область свободы и неприкосновенности, которую одна личность отмежевала другой, на основаніи справедливости, обосновываетъ сферу права въ субъективномъ смыслѣ.

Справедливость есть, такимъ образомъ, необходимый элементъ права. Если право не будетъ основано на справедливости, выработанной на основаніи свободы, то оно обращается въ средство для эксплуатаціи челоуѣка челоуѣкомъ, въ голую силу, сдерживающую произволъ. Если право желаетъ править соціальными отношеніями, то основою его должна быть *только* справедливость. Безъ признанія въ другомъ того, что считается достояніемъ твоимъ, какъ челоуѣка, право не удовлетворяетъ цѣли своего существованія. Отношенія между личностями могутъ быть правильными только при опорѣ права на справедливости; только въ этомъ случаѣ возможно сохраненіе единства между личностями (не уничтожая ихъ самостоятельности), котораго такъ настоятельно требуетъ челоуѣческой духъ по своей природѣ. Если такъ, то всякая несправедливость разлагаетъ установившееся единство, существующій строй отношеній между личностями и вызываетъ противодѣйствіе. Устраненіе несправедливости, состоящей въ непризнаніи и неуваженіи въ личности того, что ей принадлежитъ, какъ челоуѣку, составляетъ борьбу за необходимый основной элементъ права, безъ котораго личность теряетъ свою свободу, свою самостоятельность, свое право. Въ этой борьбѣ отыскивается признаніе самостоятельности личности, которая ей принадлежитъ, какъ таковой. Говоря иначе: справедливость черезъ эту борьбу стремится снова войти въ свое прежнее состояніе, чтобы этимъ водворить единство и гармонію въ конкретныхъ отношеніяхъ между личностями, которыхъ (т. е. единства и гармоніи) требуетъ челоуѣческой духъ. Для того, чтобы справедливость, а отсюда и право, привести въ свое нормальное состояніе, при которомъ только и мыслимо равновѣсіе выразителей двухъ половинъ челоуѣческой природы: самостоятельность личнаго я и ненарушимость соціальной среды, личность стремится построить свою жизнь на такихъ началахъ, которыя дѣлали бы возможнымъ самостоятельное существованіе ея самой и ненарушимость соціального цѣлаго, а равно и возстановленіе личной самостоятельности и цѣлости соціального организма въ случаѣ ихъ нарушенія. Это желаніе личности создать незыблемость для своего бытія и соціального порядка приводитъ къ созданію нормъ, правилъ, регулирующихъ взаимныя отношенія личностей, нормъ,

демъ, что право (юридическія понятія, юридическіе законы и юридическія учрежденія) есть произведеніе народныхъ нравовъ; а нравы въ свою очередь создаются нравственнымъ чувствомъ, которое въ первоначальную пору развитія человѣческаго общества находитъ въ нихъ свое выраженіе. Изъ нравовъ постепенно вырабатываются нормы и правила жизни, которыя закрѣпляются въ положительномъ законѣ. Законъ этотъ противостоитъ нравственному сознанію человѣка съ значеніемъ права, которое на этой ступени, въ эту пору обнимаетъ еще весьма широкую область: и политико-юридическую, и специфически нравственную, и религіозную. Но пройдя трехмоментную схему, описанную въ особенности философіей Гегеля, объективный законъ, служащій выраженіемъ субъективнаго сознанія нравственнаго существа, въ свою очередь обратно вліяетъ на уясненіе и возвышеніе послѣдняго (субъективнаго сознанія), доводя его до болѣе или менѣе строгаго разграниченія областей специфически нравственной и юридической: Но и послѣ этого разграниченія юридическое право не перестаетъ оказывать своего содѣйствія нравственности. Оно получаетъ значеніе воспитательнаго средства; грубыя проявленія человѣческой природы встрѣчаютъ здѣсь преграду, подъ вліяніемъ внѣшняго авторитета вырабатывается внутренняя свобода. Воспитательныя средства права такъ относятся къ воспитательнымъ средствамъ нравственности, какъ напр. въ области педагогики воспитательная „дисциплина“ относится къ воспитательному управленію. Гдѣ не достаетъ любви, тамъ должно заявлять себя право,—должно рѣшить споръ и съ насиліемъ возстановить правду.

Настоящее фактическое состояніе человѣческаго рода не даетъ благопріятныхъ условій для достиженія гармоніи между правомъ и нравственностію. При настоящемъ состояніи человѣческаго рода право и нравственность, воля юридическая и воля нравственная, болѣе или менѣе расходятся,—расходятся тѣмъ дальше и даже вступаютъ въ противорѣчіе другъ къ другу, чѣмъ несовершеннѣе состояніе человѣческаго общества. Не смотря на это, въ своей, такъ сказать, спеціальной области, не одинаковой, впрочемъ, по объему, они одинаково почтенны и необходимы для блага человѣчества.

* * *

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίσται νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлова.*

Р Ъ Ч Ъ

при первомъ священнослуженіи въ семинарскомъ храмѣ ¹⁾).

Нынѣ, братіе, общемою молитвою въ семь св. храмѣ мы освятили и закрѣпили тотъ духовный союзъ, который отселѣ долженъ установиться между мною и вами, — людьми прежде незнакомыми другъ другу. Пришлецъ я въ землѣ вашей, неисповѣдимыми путями Промысла и благосклоннымъ довѣріемъ начальства приведенный сюда съ далекаго сѣвера. Съ точки зрѣнія обыденныхъ житейскихъ отношеній это переселеніе въ отдаленную страну и незнакомую среду должно вызывать у переселенца не малое смущеніе и ставить его въ большія затрудненія, пока онъ не освоится съ новыми условіями жизни и не сойдется съ новыми людьми. Однако для меня лично эти неудобства новизны въ меньшей мѣрѣ ощутительны: у насъ съ вами есть путь къ скорѣйшему сближенію — помимо условій пространства, родства, знакомства и вообще какихъ-либо связей вещественныхъ. Дѣло, которому служили мы доселѣ и призваны служить теперь, было нашимъ общимъ дѣломъ и создало между нами духовное родство прежде, чѣмъ внѣшнія обстоятельства соединили насъ въ общихъ стѣнахъ этого учебнаго заведенія. Я разумѣю высокое дѣло служенія, духовному просвѣщенію, дѣло образованія и воспитанія духовнаго юношества, будущихъ служителей Церкви православной. Всѣ, кто истинно преданъ этому святому дѣлу, связаны узами болѣе прочными и интимными, чѣмъ простая пространственная близость или внѣшнее сожительство, — единствомъ цѣли жизни и духов-

¹⁾ Произнесена 22-го Августа, по совершеніи Божественной Литургіи.

ныхъ стремленій. Въ сознаниі этой общности нашихъ интересовъ и дѣятельности нахожу я первое отрадное для себя успокоеніе, что, пришедши сюда, пришелъ я не къ чужимъ, а къ своимъ,—къ роднымъ мнѣ по духу и задачамъ жизни людямъ.

Не скрываю, однако, отъ себя и не желаю скрывать отъ васъ, что въ моемъ личномъ положеніи съ перемѣщеніемъ сюда произошла такая перемѣна, которая заставляетъ глубоко задуматься надъ предстоящимъ будущимъ.—Какъ нѣкогда Гедсона огласилъ голосъ божественный, возлагавшій на него высокое званіе вождя народа израильскаго,—за мирными земледѣльческими занятіями, когда онъ „выколачивалъ пшеницу въ точилѣ“ (Суд. 6, 11); такъ и меня призывный гласъ Промысла засталъ среди скромныхъ кабинетныхъ занятій наукою, когда отдѣлялъ я чистую пшеницу святоотеческаго ученія отъ плевель лжеученій еретическихъ. Смущеніе и страхъ при мысли о трудности новаго дѣла и недостаточности своихъ силъ было первымъ слѣдствіемъ неожиданнаго призванія для меня, какъ и для ветхозавѣтнаго судіи. Переходъ отъ тихой учено-кабинетной жизни, съ ея исключительно теоретическими интересами и съ весьма ограниченою долей воспитательнаго вліянія на обучаемыхъ, къ многосложной практической дѣятельности, къ воспитательному руководству цѣлаго учебнаго заведенія,—способенъ привести въ смущеніе всякаго, кто не хочетъ смотрѣть на вещи легкомысленно.

Успокоеніе отъ перваго смущенія, вѣру въ истинность божественнаго призванія и надежду на помощь Божию ветхозавѣтныи судія получилъ въ особыхъ сверхъестественныхъ знаменіяхъ и чудесахъ. Для насъ—христіанъ требованіе и даже ожиданіе подобныхъ необычайныхъ завѣреній было бы признакомъ предосудительнаго недовѣрія къ благодати Христовой, которая изобильно изливается на всѣхъ вѣрующихъ и уготовляетъ ихъ къ совершенію всякаго дѣла благаго. И притомъ, соотвѣтственно высотѣ и трудности дѣла, дары благодати усугубляются и помощь божественная увеличивается въ мѣру подвига. Въ частности—тѣхъ, кому ввѣряется высшее воспитательное руководство будущихъ пастырей словеснаго стада Христова, наша Церковь православная облакаетъ благодатію священства. Этой

высокой благодати сподобилъ Господь и мое недостойнство, и съ тѣмъ вмѣстѣ вселилъ во мнѣ упованіе, что естественные недостатки и немощи мои будутъ исправляемы и восполняемы вседѣйственной силою Божіей. Непреложное слово Божіе къ св. апостолу: *довѣрьте ти благодать моя: сила бо моя въ немощи совершается* (2 Кор. 12, 9)—должно внушать это твердое упованіе и во всѣхъ продолжателяхъ великаго дѣла апостольскаго.

Врачуя наши личныя немощи и восполняя скудость нашу, благодать священства много облегчаетъ трудный подвигъ воспитательнаго руководства еще тѣмъ, что устанавливаетъ болѣе тѣсныя, болѣе искреннія отношенія къ воспитываемымъ, чѣмъ какія возможны при другихъ условіяхъ. Отношенія духовнаго пастыря, начальника и воспитателя, къ лицамъ, вѣрнымъ его попеченію, утверждаются не на одномъ сознаніи гражданскаго долга и даже не на однихъ требованіяхъ доброй совѣсти или естественныхъ расположеніяхъ сердца. Нѣтъ,—здѣсь при помощи благодати Божіей устрояется священный нравственный союзъ, который открываетъ доступъ къ тайникамъ души и черезъ то пролагаетъ путь къ благотворному воспитательному воздѣйствію. Для того, кто сознаетъ себя попечителемъ не о временномъ только, но главнымъ образомъ—о вѣчномъ благѣ многихъ душъ, обязаннымъ возносить о нихъ молитвы предъ престоломъ Божіимъ и быть для нихъ живымъ органомъ божественной благодати,—для того и вѣрныя его начальственному руководству перестаютъ быть чужими людьми, въ отношеніи къ которымъ достаточно ограничиться лишь примѣненіемъ внѣшней дисциплины и правилъ житейскаго благоповеденія. Они становятся для него въ истинномъ смыслѣ дѣтьми, духовное благо которыхъ и цѣлый складъ духовной жизни въ ея направленіи къ высшимъ, вѣчнымъ цѣлямъ—составляютъ главный предметъ его заботъ и попеченій. Здѣсь невозможны уже формальныя отношенія; здѣсь долженъ быть внутренній, сердечный союзъ, основанный на христіанской любви, скрѣпляемый общеніемъ въ церковной молитвѣ и освящаемый участіемъ въ св. таинствахъ.

Но, чтобы этотъ благодатный союзъ между нами дѣйствительно установился и приносилъ благіе плоды, намъ, братіе, необходимо взаимное довѣріе. Безъ этого условія и я не буду

имѣть возможности исполнять свой долгъ по отношенію къ вамъ, и вы не получите той пользы, какая можетъ происходить отъ искренняго союза духовныхъ дѣтей съ духовнымъ отцомъ. При отсутствіи искренности и довѣрія, наши отношенія останутся внѣшними, какими—къ сожалѣнію—являются они во многихъ учебно-воспитательныхъ заведеніяхъ, гдѣ начальники и воспитатели слѣдятъ лишь за наружною стороною поведенія воспитанниковъ и преслѣдуютъ замѣченныя нарушенія порядка и благопристойности; воспитанники же, съ своей стороны, стараются всѣми мѣрами скрывать свои предосудительные поступки отъ начальническихъ глазъ. Неправильность такихъ отношеній и вредъ ихъ для учебно-воспитательнаго дѣла очевидны. Здѣсь нѣтъ истиннаго воспитанія, потому что нѣтъ знакомства съ дѣйствительною нравственною личностію воспитанника. И къ какимъ несправедливостямъ въ оцѣнкѣ этой личности можно придти, составляя общее понятіе о ней на основаніи лишь внѣшнихъ, издали подмѣченныхъ, поступковъ! Отъ сторонняго наблюденія, какъ бы зорко оно ни было, при извѣстной ловкости и изворотливости всегда есть возможность укрыться, такъ что люди порочные внутренно нерѣдко представляются безукоризненными для тѣхъ, кто судитъ о нихъ только по наружности. И наоборотъ: бываютъ случаи, когда самыя тяжкіе внѣшніе проступки являются не выраженіемъ дѣйствительно порочныхъ наклонностей и навыковъ, а лишь слѣдствіемъ случайныхъ увлеченій и исключительныхъ обстоятельствъ, и потому могутъ ввести въ глубокое заблужденіе поверхностнаго ихъ цѣнителя.—Чтобы не впасть намъ въ такія печальныя недоразумѣнія, чтобы соблюсти возможную мѣру справедливости и безпристрастія въ оцѣнкѣ вашихъ поступковъ, а главное—чтобы оказывать благотворное на васъ вліяніе, мы просимъ васъ, юноши, не смотрите на насъ, какъ на преслѣдователей и карателей вашихъ, сношеній съ которыми слѣдуетъ страшиться и всячески избѣгать. Не страхъ, а любовь христіанская должна лежать въ основѣ нашихъ взаимныхъ отношеній: „въ любви нѣтъ страха,—учитъ апостоль,—но совершенная любовь изгоняетъ страхъ; потому что въ страхѣ есть мученіе“ (1 Іоан. 4, 18). Не скрывайте души вашей и совѣсти вашей отъ насъ, не заставляйте насъ

гадательно и—быть можетъ—ошибочно судить о вашемъ внутреннемъ настроеніи; но откровенно сознавайтесь въ вашихъ проступкахъ, заявляйте о вашихъ нуждахъ, немощахъ и преткновеніяхъ—въ увѣренности найти въ насъ самое теплое къ себѣ участіе. Вѣрьте, что въ вашемъ благѣ—наше счастье и радость, въ злополучіи вашемъ—наше огорченіе и страданіе. „Любовь... не ищетъ своего, не раздражается, не мыслить зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ“ (1 Кор. 13, 5—6). Таково свойство любви христіанской и такова сила союза, ея устрояемаго, что тѣ, кто объединяется въ этомъ святомъ союзѣ, перестаютъ жить единоличною жизнію и заботиться о своихъ только интересахъ, а живутъ жизнію своихъ ближнихъ, принимая и ощущая интересы ихъ, какъ свои собственные. Какъ относительно себя каждый естественно стремится къ благу и счастью и избѣжанію зла, такъ и въ отношеніи къ ближнимъ долгъ любви налагаетъ тѣже заботы и попеченія. И какъ нѣтъ такого человѣка, который при свѣтѣ доброй совѣсти могъ бы признать себя свободнымъ отъ всякаго порока и, наоборотъ,—нѣтъ такого, который при всей порочности не ощущалъ бы въ себѣ искры добра и не питалъ бы надежды на исправленіе; такъ эту же точку зрѣнія должны мы перенести и на ближнихъ, не разрывая поспѣшно союза съ ними въ виду ихъ порочности, но всячески ожидая и содѣйствуя ихъ обращенію на путь добра. „Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ,... все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ“. (1 Кор. 13, 4 и 7).—Если бы такія отношенія, по благодати Божіей, утвердились между нами, они много облегчили бы нашъ совмѣстный жизненный трудъ: и вы оказывали бы снисхожденіе къ моимъ немощамъ, недостаткамъ и ошибкамъ, какія—безъ сомнѣнія—будутъ обнаруживаться въ моемъ служеніи и въ отношеніяхъ къ вамъ, особенно на первыхъ порахъ,—и во мнѣ нашли бы достаточную мѣру снисходительности и состраданія къ неизбѣжнымъ у васъ преткновеніямъ. Тогда мы не судили бы другъ друга строгимъ судомъ постороннихъ людей, но покрывались бы взаимно искреннею любовію и, нося тяготы другъ друга, исполняли бы законъ Христовъ (Гал. 6, 2).

Начертанный нами образъ взаимныхъ отношеній, быть можетъ, многимъ покажется трудно осуществимымъ на практикѣ. Правда. Но я желаю указать лишь общую основу или, какъ говорятъ, руководящій принципъ, который, лежа въ глубинѣ нашего сердца, проникалъ бы всѣ наши частныя отношенія, сообщая имъ особый характеръ сердечности и искренности. Нѣтъ сомнѣнія, что иногда отъ насъ потребуются по отношенію къ вамъ и мѣры строгости и употребленіе взысканій и наказаній, — ибо любовь, о которой говорили мы, отнюдь не ведетъ къ послабленію или распушенности; но эта строгость при любви никогда не будетъ жестокостью и эти наказанія не будутъ мщеніемъ или простымъ возмездіемъ за проступокъ, а будутъ исходить единственно изъ желанія блага самому виновному и будутъ имѣть въ виду одну лишь цѣль—его исправленіе. Такъ и во всѣхъ другихъ частныхъ случаяхъ житейскихъ отношеній общее начало любви, если оно дѣйствительно есть, будетъ всегда сказываться оцутительнымъ образомъ, согрѣвая своею теплотою холодныя, формальныя требованія долга.—

Вотъ какого рода отношеній всею душою желалъ бы я, братіе, между нами; и въ надеждѣ на возможность ихъ установленія я нахожу успокоеніе и ободреніе на подлежащій намъ совмѣстный подвигъ. Начало любви, лежащее въ основѣ желательнаго между нами единенія, по существу своему есть начало религиозное. Оно—выше естественныхъ чувствованій и склонностей сердца человѣческаго, всегда измѣнчивыхъ, всегда болѣе или менѣе эгоистическихъ; оно—даръ Божій, благодатію ниспосылаемый и благодатію же укрѣпляемый. Здѣсь,—въ этомъ св. храмѣ, посвященномъ великому носителю любви Христовой, св. ап. Іоанну Богослову, полагаемъ мы нынѣ первое основаніе нашему духовному союзу; здѣсь же и всегда будемъ просить Господа, да ниспшлетъ Онъ, по молитвенному представительству возлюбленнаго ученика Своего, благодатный даръ любви въ сердца наши и утвердитъ насъ въ христіанскомъ единеніи—всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Ректоръ Семинаріи, Протоіерей *Александръ Мартыновъ*.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Если архіерейство или священноначаліе является исконнымъ твердо опредѣленнымъ въ своихъ основаніяхъ, правахъ и обязанностяхъ, каноническимъ учрежденіемъ въ христіанской Церкви, то не менѣе исконнымъ таковымъ же учрежденіемъ служить и священство, а за тѣмъ монашество, также издавна насажденное въ христіанской Церкви. Въ отношеніи къ этимъ учрежденіямъ святитель Филаретъ, также какъ и въ отношеніи къ священноначалію, при томъ не только въ официальныхъ мнѣніяхъ и перепискѣ, но и въ словѣ проповѣди, часто восходитъ отъ частныхъ вопросовъ и мыслей къ общимъ, отъ духовенства (бѣлаго и монашествующаго) Московской епархіи къ духовенству православной Россіи и даже болѣе того—вселенской Церкви вообще. Начнемъ съ монашества, чтобы и лучше связать настоящій отдѣлъ съ предшествующимъ и естественный сдѣлать переходъ отъ разсужденія о духовенствѣ бѣломъ къ послѣдующимъ отдѣламъ нашего изслѣдованія.

Монашество, которое уже издавна въ православной Церкви стало какъ бы необходимою, на твердыхъ каноническихъ основаніяхъ опирающеюся, принадлежностію епископскаго сана ¹⁾, есть одно изъ древнѣйшихъ въ ней учрежденій. Самъ строгій

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1898 г.

¹⁾ Срав. мысли митроп. Филарета, высказанныя имъ по поводу сочиненія архим. Іоанна: «О монашествѣ епископовъ» въ *Собр. мѣт. и отзыв. Филар.* V, 414—417.

инокъ, всегда, всею душою стремившійся удалиться отъ міра съ его суетою, водвориться въ пустынь, предаться вполнѣ пустыннымъ подвигамъ ради спасенія своей души и бесѣдовать съ Богомъ въ молитвѣ, святитель Филаретъ былъ всегда самымъ ревностнымъ и сильнымъ защитникомъ монашества, самымъ горячимъ приверженцемъ истинно монашеской жизни, самымъ заботливымъ, отечески попечительнымъ устройтедемъ монастырскаго жительства и самымъ любвеобильнымъ покровителемъ и мудрымъ совѣтникомъ монашествующихъ. Такъ онъ относится къ вопросу о монашествѣ отъ юности, такъ относится къ нему и со времени своего вступленія на кафедру Московской епархіи. Еще во второй годъ послѣ этого вступленія, именно 5 іюля 1822 года, въ день памяти Преподобнаго Сергія, въ обители сего Преподобнаго, онъ произнесъ свою замѣчательную проповѣдь о духѣ монашества на текстъ: *Пройдоша въ милотехъ и въ козихъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени, ихже не бѣ достоинъ весъ мръ, въ пустыняхъ скитающаеся, и въ юрахъ, и въ вертепахъ, и въ пропастяхъ земныхъ* (Евр. 11, 37. 38) ¹⁾. Это было въ царствованіе Государя Императора Александра I. Царствованію Императора Николая Павловича принадлежать, какъ не менѣ замѣчательная проповѣдь, имѣющая пѣлю начертать „образъ духовнаго любителя пустыни“ и произнесенная въ той же обители ²⁾, такъ и глубокія по мысли, обстоятельныя по изложенію и полныя опытной мудрости и знанія предмета „Правила благоустройства монашескихъ братствъ въ Москвѣ“ ³⁾, имѣющія, можно сказать, вселенское значеніе, а не значеніе лишь въ отношеніи къ одной Московской епархіи ⁴⁾. Наконецъ, и въ царствованіе Императора Александра II заботы о наилучшей постановкѣ дѣла и вопроса о монашеской и монастырской жизни не покидали попечительнаго Московскаго архипастыря. Эти заботы были такъ разнообразны

¹⁾ Сочин. Филар. II, 118 и дал.

²⁾ Сочин. Филар. IV, 193 и дал.

³⁾ Собр. мѣн. и отвѣт. м. Филар. III, 416—433.

⁴⁾ Конечно, и помимо указанныхъ для примѣра случаевъ отношенія митроп. Филарета къ вопросу о монашествѣ, можно находить у него много такихъ же или подобныхъ случаевъ.

и многообъемлющи, что если мы въ своемъ настоящемъ разсмотрѣннн ограничимся только проповѣдями святителя Филарета, то и тогда будемъ имѣть обильный запасъ мыслей для изложенія предмета. Такъ общей исторіи монашества, какъ учрежденія Церковнаго, святитель—витія касается въ произнесенной въ 1856 году бесѣдѣ своей „предъ обѣтомъ сердобольныхъ вдовъ, въ Маріинской Церкви Императорскаго Вдовьяго дома“. Желая показать примѣръ истинно христіанскаго ухода за больными, святитель указываетъ его въ Евлогіѣ Александрійскомъ и приступаетъ къ сказанію о немъ въ слѣдующихъ знаменательныхъ для насъ на этотъ случай выраженіяхъ: „Послѣ подвиговъ апостольскихъ и мученическихъ, въ Церкви Христовой, особенно въ Египтѣ и Палестинѣ, процвѣло въ отдѣльныхъ лицахъ и въ цѣлыхъ обществахъ отдѣленное отъ міра подвижничество, имѣвшее корнемъ своимъ преподобнаго Антонія великаго. Видѣвъ и слышавъ великихъ наставниковъ, подвижники заботились сохранить и упрочить наставленія ихъ: и потому ввели въ обычай записывать поучительныя изреченія старцевъ и назидательныя событія. Такъ со словъ очевиднаго свидѣтеля записано и то сказаніе, которое перескажемъ теперь“, послѣ чего и ведется разсказъ объ упомянутомъ Евлогіѣ ¹⁾.—Сущности и обѣтовъ монашества святитель—витія касается въ относящейся къ 1857 году бесѣдѣ въ день обрѣтенія св. мощей Преподобнаго Сергія 5 іюля, сказанной на текстъ: *Ни кто же возложь руку свою рано, и зря вспять, управленъ есть въ царствіи Божіи* (Лук. 9, 62), при чемъ, кромѣ общехристіанскихъ мыслей о желающихъ итти во слѣдъ Христа и зрящихъ вспять, предлагаются мысли и о томъ, кто „уразумѣлъ ничтожность земныхъ благъ, неудовлетворительность мірскихъ утѣшеній, преимущество жизни удаленной отъ міра, достоинство цѣломудрія, потребность самоотверженія, свободу нестяжательности“;—кто „расторгаетъ, или уже расторгнулъ союзъ съ міромъ, чтобы все свое время и трудъ употребить на благоустроеніе своей души и на благоугожденіе Богу, въ обществѣ подобныхъ, подѣ руководствомъ свѣдующихъ и опытныхъ

1) Сочин. Филар. V, 361.

въ семь любомудриі¹⁾. За тѣмъ слѣдуютъ многообразныя представленія объ устроеніи иноческой жизни, внутреннемъ и вѣшнемъ, съ выраженіемъ духовной радости о благоустроеніи ея и искренней скорби о нестроеніяхъ въ ней, поученія о современныхъ требованіяхъ отъ сей жизни, о поддержаніи ея достоинства на равноангельной высотѣ, и т. д.²⁾ Такъ какъ насъ въ настоящемъ случаѣ ближе всего интересуетъ собственно историческая сторона дѣла устроенія монашеской жизни, и при томъ въ Московской именно епархіи, то мы на эту сторону теперь и обратимъ преимущественное наше вниманіе по проповѣдямъ святителя Филарета.—Въ этомъ отношеніи первую по времени является бесѣда, произнесенная 1 октября 1855 года по освященіи храма Пресвятыя Троицы въ Троице-одигитріевскомъ общежитіи, или иначе въ Зосимовой пустынѣ, что въ Верейскомъ уѣздѣ Московской губерніи.

Начало Троице-одигитріевского женскаго общежитія восходитъ къ концу первой четверти текущаго столѣтія, когда въ Московскую епархію, прибылъ извѣстный подвижникъ, схимонахъ Зосима, происходившій изъ дворянской фамиліи Верховскихъ въ Смоленской губерніи³⁾, долгое время подвизавшійся въ строго—иноческой жизни то въ Брянскихъ лѣсахъ (въ Орловской и Смоленской губерніяхъ), то въ Коневской обители (на островѣ Ладожскаго озера), подъ руководствомъ извѣстнаго инока, іеромонаха Адріана⁴⁾ и въ духовномъ содружествѣ съ извѣстнымъ пустыннымъ подвижникомъ Василискомъ⁵⁾, а то, наконецъ, въ Сибири, гдѣ, въ Тобольской епархіи въ г. Туринскѣ, по изволѣнію Божию, и положено было начало женской монашеской общины, подъ смотрѣніемъ и попеченіемъ о. Зосимы, двѣ племянницы котораго, Варвара (въ монашествѣ Вѣра) и Матрона (въ монашествѣ Маргарита) Верховскія со-

¹⁾ Тамъ же, стр. 422.

²⁾ Тамъ же, стр. 332. 333 д. 469—470 и др.

³⁾ Родился онъ съ мірскимъ именемъ Захарій въ 1767 году.

⁴⁾ Отецъ Адріанъ, въ 1790—1797 годахъ бывшій игуменомъ въ Коневской обители, скончался въ схимѣ (съ именемъ Алексія) въ Московскомъ Симоновомъ монастырѣ уже въ текущемъ столѣтіи (въ 1812 г.).

⁵⁾ О. Василіскъ скончался въ Сибири въ 1824 году, въ Туринскѣ.

ставляли какъ бы зерно, доброе сѣмя, этой общины. Но въ слѣдствіе происшедшихъ въ сей общинѣ Туринской, не безъ поущенія Божія, несогласій, значительная часть сестръ общины, преданныхъ о. Зосимѣ (въ томъ числѣ, конечно, и племянницы его), съ самимъ о. Зосимою, должны были выѣхать изъ Туринска и искать себѣ другаго мѣста жительства. Отецъ Зосима, какъ попечитель новообразовавшейся общины, долженъ былъ озаботиться присканіемъ для нихъ такового мѣста жительства и послѣ долгихъ исканій, Господь указалъ ему это мѣсто жительства въ имѣніи госпожи Бахметевой, въ Вереѣскомъ уѣздѣ Московской епархіи, въ мѣстности, хотя и болотистой, но для пустыннаго жительства не замѣнимой. Это было въ концѣ царствованія Государя Императора Александра Павловича и въ началѣ царствованія Императора Николая Павловича. Святитель Московскій Филаретъ принялъ живѣйшее участіе въ дѣлѣ устроенія женской иноческой общины, названной еще отъ самаго отца Зосимы Одигитрѣвскою, по причинѣ особеннаго благоговѣнія старца Зосимы къ чудотворной иконѣ Божіей Матери Одигитрїи (Путеводительницы), весьма чтимой на родинѣ его въ Смоленской губерніи. Нашлись благодѣтели, преимущественно въ сердобольной Москвѣ, которые, изъ уваженія къ старцу Зосимѣ, оказали ему въ томъ же святомъ дѣлѣ устроенія обители частію денежную помощь и другія вещественныя пособія, частію же необходимое покровительство на пути официальнаго признанія правъ обители на недвижимую собственность и самостоятельное существованіе. Изъ числа благодѣтелей перваго рода особено заслуживаетъ вниманія извѣстный благотворитель, Московскій почетный гражданинъ Семень Логгиновичъ Лепешкинъ съ его потомствомъ ¹⁾ и род-

¹⁾ Самъ Семень Логгиновичъ Лепешкинъ, кромѣ большаго денежнаго обезпеченія обители, значительно увеличилъ на свои средства и ея недвижимую собственность, способствовалъ ея благоуукрашенію, увеличенію зданій ея, и т. д. Онъ не много не дожидъ до освященія святителемъ Филаретомъ Храма обители, скончавшись 10 августа 1855 г. Недавно (29 іюня 1892 г.) скончавшійся послѣдній сынъ его Дмитрій Семеновичъ Лепешкинъ съ его семействомъ и другіе сродники его также принимали и принимаютъ живѣйшее участіе въ судьбахъ обители своими пожертвованіями и благодѣланіями ей.

ствомъ, а изъ благодѣтелей второго рода—Грузинская царица Тамара или Фамарь († 1857) ¹⁾. На имя этой Царицы, по ходатайству митрополита Филарета предъ Св. Синодомъ, уже послѣ блаженной кончины старца Зосимы († 24 октября 1833 г.), съ присоединеніемъ къ имени царицы и имени племянницъ о. Зосимы дворянокъ Верховскихъ, закрѣплена была усадьба Одигитріево, а за тѣмъ по всеподданѣйшему докладу оберъ-прокурора Св. Синода, 19 іюля 1841 года, Государь Императоръ Высочайше соизволилъ утвердить положеніе Св. Синода объ устройствѣ при этой усадьбѣ (въ Верейскомъ уѣздѣ) женскаго общежитія и объ укрѣпленіи за Одигитріевскою Церковію пожертвованной въ пользу оной (какъ значилось по документамъ официальнымъ) Грузинскою Царицею Тамарою Георгіевною и дворянками Верховскими земли ²⁾. Съ тѣхъ поръ собственно началось официальное существованіе женской Троице-Одигитріевской Зосимовой пустыни. Ради благоустроенія ея съ внутренней стороны попечительный Московскій архипастыръ, кромѣ того, что частыми назидательными письмами руководилъ начальницу (потомъ игуменію) общежитія Вѣру (Верховскую).³⁾, самъ въ томъ же 1841 году составилъ для сего общежитія особыя правила, исполненныя, по обычаю, глубокой мудрости и духовной опытности ⁴⁾. Въ внѣшнемъ же благоустроеніи обители, по прежнему и еще болѣе прежняго, живое участіе принималъ упомянутый благочестивый Московскій гражданинъ С. Л. Лепешкинъ, щедротами котораго между прочимъ распространены, благоустроены были и тотъ храмъ во имя Пресвятыя Троицы, освятить который рѣшился самъ архипастыръ Московскій ⁵⁾, про-

¹⁾ См. о семь и вообще объ основаніи и устройствѣ обители въ кнѣжѣ: *Жизнь и подвиги блаженныхъ наставниковъ старца схимонаха Зосимы*. Изданіе 2-е Москва, 1889.

²⁾ См. *Ученія въ Общ. мѣб. дух. Прогр.* 1873 г. ч. III, стр. 86—89 «Матеріаловъ для исторіи Русской Церкви».

³⁾ См. эти письма въ *Ученіяхъ въ общ. мѣб. дух. прогр.* за 1876 г. ч. III, стр. 116—121 «Матеріаловъ для исторіи рус. церкви».

⁴⁾ Эти правила напечатаны въ *Душесп. Ученіи* за 1871 годъ ч. III, стр. 96—107 «Извѣстій и Забѣтокъ».

⁵⁾ Раньше нежели построенъ былъ какой бы то ни было храмъ въ Одигитріевѣ, сестры общежитія ходили къ церковнымъ службамъ въ сосѣднюю приходскую Церковь села Рыжкова; потомъ, согласно завѣту старца Зосимы, въ самой оби-

изнесшій при этомъ и проповѣдь, въ коей, на основаніи текста: *Аще не Господь созиждетъ домъ, всуе трудитася зиждущіи* (Псал. 126; 1), живо изображаетъ историческую судьбу обители въ связи съ характеристикой ея основателя, блаженныя памяти старца Зосимы. Святитель Филаретъ рѣшился самъ совершить освященіе этого храма, какъ самъ и выражается въ официальномъ о семъ сообщеніи, „изъ благодарности къ благодотворителю сей обители, уже почившему“ ¹⁾, т. е. упомянутому С. Д. Лепешкину ²⁾. Ради этого важнаго для обители событія, освященіе храма было отложено ³⁾ до возможности святителю прибыть въ обитель. Такъ не ближе какъ 1 октября означеннаго 1855 года состоялось освященіе храма. „*Аще не Господь созиждетъ домъ, всуе трудитася зиждущіи*, гласить Боговдохновенная пѣснь (Псал. 126, 1)“: такъ началъ свою бесѣду по освященіи храма впервые лично посѣтившій обитель архипастырь Московскій.—„Слово Духа Божія изрекаетъ, безъ сомнѣнія, точную и непререкаемую истину. Итакъ, если справедливо, что домъ созидается благоуспѣшно и благонадежно только съ Богомъ, подъ покровительствомъ Провидѣнія Его, съ благословеніемъ Его, съ помощію Его: то равномерно справедливо, при видѣ дома, благоуспѣшно и благонадежно созданнаго, сказать: видно, *Господь создалъ* сей домъ, когда не *всуе трудитася зиждущіи*; видно, дарованы сему дѣлу Божіе благословеніе, Божія помощь.—Видимъ здѣсь не только домъ, но и дома, добрымъ устроеніемъ созданные, не только дома жительства человѣческаго, но и домъ Божій, домъ молитвы, Тайнствъ и славы Божіей, и уже не одинъ домъ Божій, но уже четыре алтаря ⁴⁾, уготованные для приношенія Богу умилолюбивительной, безкровной, но живой и жизнедательной

тели надъ гробомъ старца, въ полгода былъ построенъ (на средства того же С. Д. Лепешкина, послѣ имъ же распространенный и благоукрашенный) храмъ во имя Св. Троицы, а за тѣмъ (въ 1852 г.) и храмъ во имя Одигитріи надъ вратами обители. См. упомянутое *Житіе о. Зосимы*, стр. 198 и дал. М. 1889.

¹⁾ *Письма Фил. къ Высоч. Особ. и др.* л. II, 26.

²⁾ Почившему, какъ было замѣчено выше, 10 августа 1855 года.

³⁾ Срав. *Письма Филар. къ Антон.* III, 350.

⁴⁾ Разумѣются, сверхъ храма Одигитріи, еще два придѣла въ соборной Троицкой церкви обители.

жертвы. Какъ же не помыслить, и не сказать, по мысли священнаго Пѣснопѣвца: видно, *Господь создалъ* все сіе; видно, Его благое Провидѣніе и помощь споспѣшествовали, чтобы не *осу трудились зиждущіе*; видно, есть надъ симъ мѣстомъ Его бавословеніе и покровъ. Мы должны будемъ болѣе утвердиться въ сихъ мысляхъ, если знающимъ напомнимъ, а не знающимъ, хотя отчасти, покажемъ довольно долгую, большею частію изъ нечаянностей составленную цѣпь событій, которыя сдѣлали возможнымъ нынѣшній здѣшній праздникъ, съ надеждою для сего мѣста дней благихъ и далѣе.

За двадцать девять лѣтъ предъ симъ пришелъ на сіе мѣсто старецъ, многолѣтній пустынножитель, и съ нимъ нѣсколько дѣвъ и вдовицъ, находившихся подъ его духовнымъ руководствомъ. То были птицы, лишенныя гнѣзда; овцы, не имѣющія ограды. Благородная владѣтельница сего мѣста ¹⁾ предложила имъ сію землю для поселенія. И пустынножитель утрапился было дикости сего мѣста, на которомъ видѣлъ только лѣсъ и болото, и которое не представляло никакого удобства для снисканія жизненныхъ потребностей. Онъ обратился было къ другимъ мѣстамъ: но тѣ представляли неудобства болѣе важныя, въ отношеніи къ безмолвію духовной жизни ²⁾. Итакъ, сіе мѣсто принято, какъ даръ судьбы, который не казался пріятнымъ, но отъ котораго нельзя было отказаться.—Но кто былъ сей старецъ? Кто сіи дѣвы и вдовицы, составлявшія подъ его руководствомъ благочестивое общежитіе, но не имѣвшія мѣста общежитія?—Онѣ не въ сей странѣ родились; не въ сей странѣ жили: непредвидѣнная судьба перебросила ихъ сюда изъ дальняго края Сибирскаго. Сія нечаянность была послѣдствіемъ другихъ нечаянностей.—Во второй половинѣ прошедшаго столѣтія въ Брянскихъ лѣсахъ пустынножительствовали благочестивыя памяти іеромонахъ Адріанъ (въ послѣдствіи времени іеросхимонахъ Алексій) ³⁾, съ нѣсколькими учениками. Къ нимъ

¹⁾ Выше упомянутая госпожа Бахметьева.

²⁾ Такъ напр. въ г. Вереѣ былъ нѣкогда монастырь, разоренный въ 1812 году французами, но близъ него были народныя гулянья. См. *Житіе о. Зосимы*, стр. 179. Москва, 1889.

³⁾ Скончался онъ въ Сименовомъ монастырѣ въ 1812 году. Срав. нѣкоторыя

пришелъ, познавшій суету мірской жизни, юный благородный воинъ ¹⁾; плѣнился ихъ живанію и возжелалъ придѣлаться къ нимъ. Безпокойства отъ неблагонамѣренныхъ людей и нападеніе разбойниковъ были причиною того, что они перешли въ сѣверозападный край отечества, въ монастырь Коневскій, въ которомъ Адріанъ и настоятелемъ поставленъ былъ. Здѣсь бывшій воинъ Захарій вступилъ въ монашескій чинъ подъ именемъ Зосимы; и провелъ десять лѣтъ, частію въ общежитіи, частію въ пустынномъ уединеніи. Когда же Адріанъ, по любви къ безмолвію, оставилъ настоятельство и монастырь Коневскій: тогда, по благословенію его, и Зосима, съ другимъ благочестивымъ инокомъ Василискомъ, котораго почиталъ своимъ старцемъ, удалился на безмолвіе въ Сибирскіе лѣса и провелъ тамъ двадцать лѣтъ, и болѣе ²⁾.— Въ благодатномъ царствіи Христа Спасителя нерѣдко можно усматривать, что Онъ среди сокровенныхъ подвиговъ засвѣчиваетъ въ душахъ избранныхъ благодатный свѣтъ: но потому дѣйствуетъ по своему правилу, изреченному въ Евангеліи: не скрывать свѣтильника подъ спудомъ, но употреблять его для просвѣщенія чрезъ него и другихъ. Сіе можно примѣчать и въ житіи старцевъ Василиска и Зосимы. Василискъ безмолвствовалъ въ пустынѣ безъисходно: Зосима долженъ былъ иногда входить въ селенія, для пріобрѣтенія необходимыхъ потребностей жизни, и слѣдственно вступать въ сношенія съ людьми. Ему встрѣчались души труждающіяся и обременныя въ мірѣ, ищущія душевнаго покоя, и нуждающіяся въ руководствѣ къ нему. По усиленнымъ просьбамъ, съ благословенія старца Василиска, Зосима принималъ ихъ въ свое руководство: и такимъ образомъ началось въ дальней Сибири общежитіе, которое здѣсь нынѣ видимъ.—

подробности о немъ и Василискѣ въ *Письмахъ м. Филар. къ А. Н. Муравьеву* (писавшему житія російскихъ святыхъ), стр. 374. Подробнѣе же о томъ см. въ упомянутомъ *Житіи о. Зосимы*, стр. 30 и дал. Москва, 1889.

¹⁾ Отецъ Зосима, по обычаю прежнихъ временъ, съ юности служилъ въ военной службѣ. См. *Житіе* его изд. 1889 г.

²⁾ Подробнѣе о томъ см. въ упомянутомъ *житіи о. Зосимы*, стр. 77 и дал. (изъ 1889 г.). Особое *житіе о. Василиска* издано въ Москвѣ въ 1849 году. Срав. также статьи о. архим. Леоніда (Кавелина), подъ заглавіемъ: *Послѣдніе русскіе пустынножители въ Домашн. бесѣдѣ* за 1862 годъ вып. 21—23.

Какъ же очутилось оно здѣсь? Оно испытало неудобство жить на чужой землѣ, безъ церкви, безъ священника, безъ правильного отношенія къ духовному начальству: и старецъ Зосима, побуждаемый духовнымъ челоуѣколюбіемъ, дважды предпринималъ и совершалъ путешествіе въ Петербургъ къ Святѣйшему Синоду, и испросилъ для сего общежитія опустѣвшій Туринскій монастырь ¹⁾, получивъ съ тѣмъ вмѣстѣ порученіе благоустроить оное. Чѣмъ болѣе успѣха общало сіе распоряженіе: тѣмъ болѣе возъярился врагъ спасенія челоуѣческаго, и подвижнулъ тяжкое искушеніе. Онъ возбудилъ въ нѣкоторыхъ страсть любоначалія ²⁾; отъ сего возникли распри и ухищренія; онѣ привлекли судъ; судъ поврежденъ былъ челоуѣкоугодіемъ: и вѣрныя руководству старца сестры общежитія, вмѣстѣ съ нимъ, принуждены были удалиться, и явились въ Москвѣ и здѣсь, какъ птицы, лишенная гнѣзда, какъ овцы, не имѣющія ограды.— За симъ нечаянности горькія начинаютъ переходить въ нечаянности утѣшительныя.— Устроилось здѣсь скудное жилище общежитія: но не было способовъ пропитанія; не было твердой ограды; не было церкви. Зосима принужденъ былъ ходить въ Москву для снисканія потребнаго. Нѣкто спросилъ его: что ты не безмолствуешь, а обращаешься въ молвѣ города? Онъ отвѣчалъ: лучше мнѣ претерпѣвать сіе, нежели дѣвамъ, посвященнымъ Богу. Для сего духовно челоуѣколюбиваго слова нашлось духовно челоуѣколюбивое ухо. Благочестивый мужъ, котораго Богъ благословилъ честно пріобрѣтеннымъ богатствомъ, и который щедро удѣлялъ отъ онаго на созиданіе и украшеніе храмовъ Божіихъ, и на благотворенія честнымъ обителямъ и нуждающимся ближнимъ,—не умолчимъ его имени, потому что Господь недавно призвалъ уже его къ Себѣ, и онъ не имѣетъ нужды остерегаться славы челоуѣческой,—рабъ Божій Симеонъ ³⁾,

¹⁾ Пржевій Николаевскій мужской Туринскій монастырь сей опустѣлъ послѣ упраздненія въ 1764 году.

²⁾ Эта страсть возгорѣлась именно въ той самой вдовѣ, которая впервые своими „усиленными просьбами“ и побудила о. Зосиму принять ее съ ея дочерью дѣвцею подъ его духовное руководство. Она и сдѣлалась потомъ первою начальницею общежитія въ Туринскѣ, по удаленіи оттуда о. Зосимы съ оставшимися ему вѣрными сестрами.

³⁾ Именно вышеупомянутый Симеонъ Логгиновичъ Делешкинъ.

рѣшился освободить двѣхъ, посвященныхъ Богу, отъ необходимости часто входить въ молву города для своихъ нуждъ. Онъ снабжалъ общежитіе всѣмъ, что для него нужно, какъ скоро узнавалъ о томъ, построить для него достаточныя и прочныя зданія; обнесъ его оградою; подарилъ ему землю, которая бы всегда доставляла пособіе пропитанію сестръ общежитія ¹⁾.—Общежитію духовному необходима была церковь, тогда какъ оно, будучи только частнымъ учрежденіемъ, не могло требовать ея себѣ по закону. Перстъ Божій указалъ на оное благочестивой Царевнѣ Тамарѣ ²⁾, и она, по праву своего имени, испросивъ отъ Святѣйшаго Синода разрѣшеніе создать для себя церковь, и устроивъ оную, при содѣйствіи другихъ благочестивыхъ и благодѣющихъ, даровала общежитію сіе небесное на землѣ сокровище, послѣ чего уже не трудно было испросить оному открытое законное существованіе, утвержденное благословеніемъ Святѣйшаго Синода и Высочайшею властію. Поелику же церковь, устроенная Царевною, была не пространна, и оказалась не достаточною: то вотъ наконецъ приснопамятный рабъ Божій Симеонъ утроилъ ея составъ и пространство, и болѣе нежели утроилъ ея благолѣпіе ³⁾.—Прославимъ Бога,—заключаетъ въ виду рассказаннаго свою бесѣду святи-тель-витія,—многообразно, дивно, паче нашего ума и чаянія, устроющаго пути мира и спасенія человѣкамъ, по ихъ вѣрѣ

¹⁾ Именно С. І. Лепешкинъ купилъ, кромѣ земли вокругъ обители, еще въ пользу тойже обители огороды близъ Москвы, которые ежегодно приносятъ обители, хотя и не большой, доходъ.

²⁾ Царевна Тамаръ (Тамара) однажды получила исцѣленіе по молитвамъ о. Зосимы. См. *Житіе о. Зосимы*, стр. 196 примѣч. М. 1889.

³⁾ Подробности, разъясняющія все это повѣствованіе бесѣды святи-теля Филарета, можно видѣть въ томъ же *Житіи о. Зосимы* изд. 1889 года. Кратко о семъ см. также въ *Писематъ Ф. къ Высоч. особ. и др. лиц.* II, 25—26 примѣч. Тверь, 1888. Срав. также во 2-й части упомянутого *Житія о. Зосимы изреченія его и о немъ сказанія*. Москва, 1889. Изданіе это совершенно тѣмъ же нынѣшней игуменіи Троице-Свѣтловской обители матери Магдалины, (также изъ рода дворянъ Верховскихъ), духовно воспитанной подъ руководствомъ покойной игуменіи Вѣры, своей тетки, которой принадлежеть первоначальное составленіе *Житія о. Зосимы*, первымъ изданіемъ, подъ высшею редакціею святи-теля Филарета, вышедшаго въ свѣтъ въ Москвѣ въ 1860 году. Въ редакціи 2-го изданія 1889 года принималъ нѣкоторую долю участія авторъ настоящаго изслѣдованія.

и ревности ко благому, дающаго невѣдущимъ наставника, безпомощнымъ помощь, безкровнымъ покровъ, гонимымъ убѣжище, вселяющаго единомысленныя въ домъ (Псал. 68, 7), лишеннымъ всего дарующаго все потребное посредствомъ милосердія обилующихъ, а обилующимъ залогъ лучшаго приобрѣтенія небеснаго въ дѣлахъ челоуѣколюбія и въ молитвахъ облагодѣтельствованныхъ“. И наконецъ отсюда наставленія: „Никто не надѣйся на себя. Никто не отчаявайся въ благодати Провидѣнія Божія. Лишенный, скорбящій, озлобленный не лишай самъ себя вѣры и терпѣнія, и непрестанно взыскуй Господа, хотя, по видимому, Онъ и сокрывается. *Взыскающій Господа не лишится всякаго блага* (Псал. 33, 11). Избавленные отъ озлобленій, скорбей, лишеній, не воздремлите въ вашемъ покоѣ. Покой устроенъ вамъ для безпрепятственнаго благодѣланія и свободнаго служенія Богу: вознерадѣвъ о семъ, сами разрушите покой вашъ. Непрестанно благодарите верховнаго благодѣтеля Бога, и въ Немъ и земныхъ благодѣтелей, добрыхъ служителей Его благодати. Благодарное къ Богу сердце есть открытый сосудъ для Его благодати. Аминь ¹⁾).

Слѣдующая за сею бесѣдою по времени произнесенная въ томъ же 1855 году бесѣда по освященіи храма преподобнаго Алексія челоуѣка Божія въ Московскомъ страстномъ монастырѣ, надъ вратами обители устроеннаго ²⁾, мало касается или даже почти вовсе не касается исторіи самой обители, основанной еще въ XVII вѣкѣ и получившей свое наименованіе отъ чудотворной иконы Божіей Матери Страстныя ³⁾, и потому мы также не будемъ касаться этой бесѣды, имѣющей въ виду въ лицѣ преподобнаго Алексія представить достоподражаемый при-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 328—332. Эту замѣчательную бесѣду святитель Филаретъ тогда же, по просьбѣ о. ректора Моск. Дух. Академіи архим. Евгенія (Сахарова), отдалъ для напечатанія въ академическомъ журналѣ: *Творенія св. отцевъ съ прибавленіями*, гдѣ она и была напечатана въ 1855 году (ч. XIV, стр. 415—421), откуда перешла и въ собраніе *Словъ и рѣчей м. Филарета* изд. 1861 г., хотя владыка самъ и сомнѣвался, можетъ ли итти въ общую извѣстность таковой мѣстной расказъ“. См. *Письма Филар. къ Аяткон.* III, 359. Срав. стр. 362.

²⁾ Тщаниемъ игуменія Паисія 2-я и по проѣкту архитектора Быковскаго.

³⁾ На сей иконѣ, около лица Богоматери, изображаются два ангела съ орудіями страстей Господнихъ.

мѣръ истинно монашеской жизни ¹⁾.—Болѣе ея имѣеть историческаго значенія произнесенная уже въ 1858 году 21 сентября „бесѣда по освященіи храма Нерукотвореннаго Образа Господня, въ Спасо-Влахернскомъ общежитіи“. Въ этой бесѣдѣ, послѣ глубокаго разсужденія о значеніи освященнаго храма вообще, какъ мѣста присутствія Царя славы, и поученія о томъ, какъ входить въ такой храмъ и стоять въ немъ, святитель—витія говоритъ: „Благоговѣнію нашему въ семъ именно храмѣ споспѣшествовать могутъ и нѣкоторыя особенности, собственно ему принадлежащія. Какую древностію, какими достопамятностями ознаменованныя хранить онъ въ немаломъ числѣ святыхъ иконы! Восходя къ началу ихъ существованія, мы встрѣчаемся съ назидательною мыслию о древнихъ художникахъ, которые, трудясь надъ оными съ постомъ, молитвою и священными пѣснопѣніями, своею чистотою и благоговѣніемъ приготовляли оныя къ благодатному освященію. Разсматривая судьбу сихъ иконъ, поколику она извѣстна, въ продолженіи существованія ихъ, видимъ благочестіе царственныхъ и вельможныхъ лицъ, которыя приносили предъ оными молитвы,—которыя возлагали на нихъ украшенія, благознаменательныя, если просто по усердію, и еще болѣе достопамятныя, если въ благодарность за полученныя по молитвѣ предъ ними благодѣянія Провидѣнія Божія,—которыя для присныхъ и приближенныхъ самымъ возжелѣннымъ даромъ почитали святую икону. Какой соборъ святыхъ увидѣли бы мы здѣсь, если бы могли видѣть святыхъ, присущихъ сему храму, посредствомъ частей святыхъ мощей ихъ, здѣсь сохраняемыхъ!—Похвалимъ святолюбіе, съ необыкновеннымъ тщаніемъ собравшее здѣсь столько неоцѣнимыхъ святыхъ сокровищъ. Похвалимъ и то благоговѣнное разсужденіе, которое признало, что для достойнаго храненія толикой святыни, надобно окружить оную сонмомъ также святолюбивыхъ душъ, по особенному призванію посвятившихъ себя благоговѣнной, цѣломудренной и молитвенной жизни“. И послѣ сего святитель—витія дѣлаеть соотвѣтствующее настав-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 332—334. О Страстномъ монастырѣ см. Чтенія въ общ. ист. и древн. Росс. 1876 г. кн. II, стр. 61—67 отдѣла «Сибѣрь».

леніе этому сонму святолюбивыхъ душъ, т. е. сестрамъ Спасо-Влахернскаго общежитія“¹⁾). Но ни приведенныя изъ бесѣды историческія указанія, ни самое наставленіе изъ него и предшествующаго разсужденія и поученія выведенное не были бы поняты вполне для не знающихъ исторіи сего общежитія. Поэтому мы считаемъ нужнымъ, въ разъясненіе проповѣди святителя Филарета войти въ нѣкоторыя подробности этой исторіи. Спасо-Влахернское общежитіе, наименованное такъ отъ двухъ главныхъ мѣстныхъ святыхъ иконъ Спаса нерукотвореннаго образа и Влахернской Божіей Матери, учреждено въ Дмитровскомъ уѣздѣ Московской епархіи при селѣ Ново-Спасскомъ, Деденево тожъ, принадлежащемъ роду Головиныхъ²⁾). Еще во второй половинѣ XVII вѣка это село поступило во владѣніе Головиныхъ. Стольникъ Василій Петровичъ Головинъ въ 1713 году построилъ здѣсь деревянную церковь въ честь иконы нерукотвореннаго образа Христа Спасителя, которую великій князь Московскій и всея Россіи Василій Димитріевичъ въ 1391 году благословилъ родоначальника дома Головиныхъ, князя Стефана Васильевича Ховру. Въ 1798 году Василіемъ Васильевичемъ Головинымъ 2-мъ, вмѣсто деревянной, заложена была каменная церковь, крестообразной формы, въ 43 аршина длиною и 42 аршина шириною. Она окончена была уже въ 1811 году попеченіемъ Павла Васильевича Головина, который женился на дочери князя Гагарина Аниѣ Гавріиловнѣ и самъ скончался въ 1836 году, оставивъ Деденево во владѣніе средняго сына своего Гавріила Павловича Головина. Попеченіями Анны Гавріиловны и Гавріила Павловича Головиныхъ, изъ коихъ съ первою святитель Филаретъ находился и въ перепискѣ³⁾, съ 1843 и по 1850 годъ къ наружнымъ угламъ крестообразной церкви придѣланы капитальныя стѣны, такъ что храмъ принялъ видъ четырехугольника и украсился пятью куполами въ Византійскомъ стилѣ, при чемъ вну-

1) Соч. Фил., V, 469; срав. 467—470.

2) См. П. С. Казанскаго, *Село Новоспасское, Деденево тожъ, и родословная Головиныхъ, владѣльцевъ онаго*. Изданіе Г. П. Головина. Москва, 1847.

3) Письма святителя Филарета къ А. Г. Головиной, см. въ *Духов. Чит.* за 1878 г. ч. II, стр. 286—288.

три его, кромѣ главнаго престола, остававшагося не освященнымъ, было устроено девять отдѣльныхъ придѣловъ и собрана и размѣщена была вся родовая святыня Головиныхъ: множество древнихъ досточтимыхъ иконъ, болѣе трехсотъ частей святыхъ мощей и богатѣйшая утварь церковная. Главнѣйшія иконы суть: 1) упомянутая храмовая икона Спаса нерукотвореннаго образа, почитаемая издревле чудотворною и писанная блаженнымъ Андреемъ Рублевымъ. Риза на сей иконѣ серебряная вызолоченная, вновь сдѣланная В. В. Головинымъ въ 1802 году вмѣсто прежней ризы изъ Аравійской мѣди, украшенной жемчугомъ и драгоценными камнями и находящейся теперь на копіи съ этой иконы, въ селѣ Введенскомъ, подъ Звенигородомъ; кругомъ новой ризы въ пятнадцать ковчегахъ помѣщены святыя мощи, а въ особомъ ковчегѣ на иконѣ имѣется часть ризы Господней и крестъ съ святыми мощами, который за нѣсколько минутъ до своей кончины В. В. Головинъ 2-й снялъ съ себя и возложилъ на икону;—2) Чудотворная икона Пресвятыя Богородицы Одигитріи Влахернскія, вылитая изъ воскомастики и пепла святыхъ мучениковъ двутѣму въ Никомидіи сожженныхъ и преподобныхъ отецъ, въ Синаѣ и Раифѣ отъ Сарацинъ избѣженныхъ. Эта святая икона была принесена съ Аэона въ 1654 году. Риза на сей иконѣ великолѣпно украшена золотомъ, серебромъ, драгоценными камнями и жемчугомъ весьма крупныхъ размѣровъ. Подъ ризою также вдѣлано нѣсколько частей св. мощей;—3) Чудотворная икона Божіей Матери Іерусалимскія-Геэсиманскія, писанная подражателемъ Рублева Строгановымъ, съ ризою также сребропозлащенной, съ различными драгоценными украшениями и съ св. мощами различныхъ угодниковъ Божіихъ въ 20-ти ковчегахъ вокругъ иконы, а именно: великомученика Димитрія, мучениковъ Георгія, Меркурія, Феодора, св. Александра Невскаго, преподобнаго Сергія и другихъ; и т. д. Изъ нихъ икона Одигитріи Влахернскія, во время страшнаго Московскаго (такъ называемаго Троицкаго пожара), находясь въ домѣ Головиныхъ на Покровкѣ, остановила пожаръ на семь домѣ и спасла всю дальнѣйшую часть улицы, не говоря уже о многочисленныхъ случаяхъ исцѣленій, которыя чрезъ сіи иконы получали и владѣльцы

послѣднихъ и другія лица ¹⁾). Для достойнаго храненія такой святыни и для поддержанія храма въ надлежащемъ благолѣпнн, средства приходской церкви села Новоспасскаго и ея причта оказывались недостаточными. Посему еще вдова Павла Васильевича Головина, вышеупомянутая Анна Гавріиловна Головина, урожденная княжна Гагарина, движимая благочестивымъ чувствомъ и чувствомъ состраданія къ бѣднымъ, изъявила желаніе устроить здѣсь женское общежитіе по примѣру первоначальнаго устройства Спасобородинскаго монастыря и по правиламъ Троице-Одигитріевскаго общежитія Зосимовой пустыни, съ тѣмъ, что бы въ послѣдствіи можно было обратить оное въ женскій монастырь. Для обезпеченія содержанія общежитія, А. Г. Головина жертвовала 100 десятинъ земли пахатной, съ-нокосной и проч., мельницу и домъ въ Москвѣ. Къ сему, съ своей стороны, и сынъ ея Гавріиль Павловичъ († 1859) сдѣлалъ значительное добавленіе пожертвованіемъ земли и денежныхъ средствъ. По ходатайству святителя Московскаго Филарета, Св. Синодъ разрѣшилъ учредить при селѣ Новоспасскомъ женское общежитіе, съ наименованіемъ его Спасо-Влахернскимъ, а 13 мая 1852 года и послѣдовало Высочайшее соизволеніе какъ на сіе учрежденіе, такъ и на принятіе жертвуемаго въ пользу онаго имущества. По полученія Высочайшаго на сіе утвержденія митрополитъ Филаретъ, препроводивъ на имя А. Г. Головиной списокъ съ указа о семъ Св. Синода, назначилъ ее саму Попечительницею общежитія, а начальницею сего общежитія, по выбору самой Попечительницы, назначилъ дѣвицу Елисавету Татариннову, въ монашествѣ Серафиму, изъ Дивѣвскаго монастыря Нижегородской епархіи, по сношеніи съ преосвященнымъ Нижегородскимъ Іереміею ²⁾). Обезпеченное въ средствахъ своего содержанія, при внимательномъ участіи къ нему какъ

¹⁾ См. проф. П. С. Казанскаго упомянутое сочиненіе: *Село Новоспасское и проч.*, стр. 16 и дальн.; о св. мощахъ,—стр. 12 и дал.; о церк. утвари,—стр. 38 и дал., Москва, 1847.

²⁾ Письмо святителя Филарета къ преосв. Іеремію по сему дѣлу см. въ *Чтен. въ Общ. люб. д. прав.* 1878, III, 219—220. „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“. Это было въ концѣ 1853 года. Недалго спустя послѣ сего основательница Влахернскаго общежитія вдова маіора А. Г. Головина и скончалась.

владѣльцевъ Ново-Спасскаго, такъ и Епархіальнаго Начальства, общежитіе въ скоромъ времени достигло значительной степени благоустройства внутренняго и внѣшняго ¹⁾). До прибытія туда святителя Филарета въ 1858 году въ главноѣ храмѣ общежитія было освящено уже семь престоловъ; но главный престолъ все еще оставался не освященнымъ, какъ бы ожидая для своего освященія, самого Московскаго архипастыря. Для ускоренія окончательнаго устройства сего храма Г. П. Головинъ воспользовался иконостасомъ, перенесеннымъ изъ древняго храма Алексѣевскаго монастыря, занимавшаго прежде мѣсто, на которомъ стоитъ теперь Храмъ Христа Спасителя въ Москвѣ. Благолѣпіе этого иконостаса владѣлецъ Новоспасскаго еще болѣе возвысилъ новыми украшеніями, по перенесеніи его въ Храмъ Влахернскаго Общежитія и по приспособленіи къ сему храму. Когда все было готово къ освященію, владыка Филаретъ, и раньше внимательно относившійся къ дѣлу устройства и къ жизни общежитія ²⁾), рѣшилъ самъ совершить это освященіе. Для сего 20 сентября упомянутаго 1858 года онъ изъ Троице-Сергіевой Лавры прибылъ въ село Ново-Спасское, находящееся отъ Лавры въ 54-хъ верстахъ ³⁾), въ 5-мъ часу вечера. Посѣтивъ прежде всего храмъ и поклонясь святынь, владыка отправился въ домъ храмоздателя Гавріила Павловича Головина, гдѣ слушалъ всенощное бдѣніе, между тѣмъ какъ въ готовившемся къ освященію храмѣ всенощное бдѣніе совершенно было намѣстникомъ Лавры архимандритомъ Антоніемъ соборне. Въ 10-мъ часу утра слѣдующаго дня 21 сентября владыкою и совершенно было соборне освященіе храма съ произнесеніемъ послѣ онаго той бесѣды, выдержку изъ которой мы сдѣлали выше ⁴⁾); а послѣ

1) Нынѣ Спасо-Влахернское общежитіе является уже на степени монастыря.

2) См. напр. о введеніи въ общежитіе; правилъ Троице-Одигитріевской Зосимовой пустыни въ *Письма м. Филар. къ Антон.* III, 266—267. 272. 276;—о храненіи св. мощей въ немъ; тамъ же, IV, 77—78 и др.

3) Срав. для сего *Письма м. Филар. къ Высоч. Особ.* II, 62 в *Письма м. Филар. къ м. С. М. Голм.* стр. 120.

4) Замѣчательно и то обстоятельство, что освященіе совершенно въ день памяти св. Димитрія Ростовскаго, который двукратно священнодѣйствовалъ въ Алексѣевскомъ монастырѣ, откуда взятъ былъ иконостасъ для храма Влахернскаго общежитія.

литургіи въ новоосвященномъ храмѣ и благословенія многочисленныхъ посѣтителей изъ собравшихся на освященіе мѣстныхъ и окрестныхъ поселянъ и помѣщиковъ, владыка посѣтилъ и келлію начальницы Общежитія. Послѣ необходимаго отдыха, въ шестомъ часу вечера святитель Филаретъ, снова посѣтилъ храмъ и поклонившись его святынь, отправился, чрезъ г. Дмитровъ, обратно въ Сергіеву Лавру. На память о своемъ посѣщеніи общежитія владыка на архіерейскомъ служебникѣ, по которому совершалъ 21 сентября церковное служеніе, написалъ: „Призри съ небесе, Боже, и виждь, и посѣти виноградъ сей, и утверди и“¹⁾.

Въ 1860 году совершилось освященіе храма во имя св. праведнаго Филарета Милостиваго, въ извѣстномъ намъ изъ прежняго Геосиманскомъ скитѣ близъ Сергіевой Лавры, устроеннаго съ мыслию объ основателѣ скита митрополитѣ Филаретѣ въ главномъ зданіи, скита съ тѣмъ что-бы сему храму быть соборнымъ для всего скита. Освященіе это, дабы оно совершилось не безъ участія самого владыки Филарета, нарочито приурочено было ко времени, когда онъ обыкновенно пріѣзжаетъ изъ Москвы въ Лавру. Оно состоялось 27 сентября, слѣдовательно чрезъ день послѣ Сергіева дня. Скитъ теперь былъ уже учрежденіемъ, прочно утвержденнымъ и съ внутренней и съ внѣшней стороны. Таитья относительно его существованія, какъ прежде, теперь не было нужды. И вотъ, поэтому и въ связи съ назначеніемъ храма быть памятникомъ участія святителя Филарета въ учрежденіи скита, святитель Филаретъ по освященіи храма произнесъ бесѣду, въ которой, по личнымъ своимъ воспоминаніямъ, изображаетъ всю картину какъ прежняго состоянія мѣста, на которомъ учрежденъ скитъ, такъ и теперешняго состоянія самаго скита. „Мѣсто, гдѣ мы теперь находимся,—говоритъ въ самомъ началѣ своей бесѣды святитель-витія,—въ продолженіи шестидесяти лѣтъ знаю, какъ оче-

¹⁾ См. стр. 11 брошюры: *Освященіе храма нерукотвореннаго образа Господня въ Спасо-Влаахернскомъ общежитіи*. Москва, 1860. Брошюра эта, составленная проф. П. С. Казанскимъ (хотя имени автора на ней и не означено), предварительно напечатанія ея, просмотрѣна и одобрена самимъ владыкою Филаретомъ. См. *Письма м. Филар. къ Антон. IV*, 115.

видецъ: и сверхъ того, когда пришелъ я сюда въ первый годъ текущаго столѣтія ¹⁾, встрѣтилъ здѣсь ясныя слѣды и воспоминанія прошедшаго столѣтія. Да не покажется то празднымъ словомъ, если возобновлю теперь нѣкоторыя изъ сихъ воспоминаній. Это будетъ не мимо нынѣшняго праздника“. И за тѣмъ предлагаетъ живую, художественную картину исторіи мѣста скита и самаго скита, для выведенія изъ нея соотвѣтствующаго назиданія слушателямъ. „Здѣсь былъ домъ изящнаго зодчества, который устроениемъ своимъ показывалъ, что онъ назначенъ былъ не для постоянного жительства, а только для лѣтнихъ увеселительныхъ посѣщеній. Здѣсь былъ садъ, въ которомъ растительная природа слишкомъ много страдала отъ искусства, ухищрявшагося дать ей образы, ей несродные. Для чего это слѣлала обитель монашествующихъ? Какъ взиралъ на сіе преподобный Сергій, любитель простоты, и никакъ не любитель роскоши и чувственныхъ удовольствій? Какъ допустилъ онъ сіе въ своей области, такъ близко къ нему?—Во первыхъ, думаю, онъ снисходительно смотрѣлъ на дѣло потому, что имѣлъ въ виду намѣреніе, которымъ или оправдывалось, или извинялось дѣло. Урочище сіе было украшено для царскихъ посѣщеній ²⁾. Тогда какъ высота царская смирялась предъ смиреніемъ святаго; тогда какъ благоговѣніе меньшихъ сыновъ преподобнаго Сергія соединялось съ благоговѣніемъ державныхъ, въ молитвѣ о спасеніи душъ ихъ и о благѣ царства ихъ: вѣрноподанническая любовь желала проявить себя и въ томъ, что-бы представить царскимъ взорамъ нѣкія черты обычнаго для нихъ благолѣпія и великолѣтія. Во вторыхъ, преподобный Сергій безъ прещенія допускалъ, чтобы въ области его являлись нѣкоторые виды мірскаго великолѣпія, думаю, потому, что смотрѣлъ на нихъ, какъ на пробѣгающую тѣнь; и, какъ таинникъ Провидѣнія Божія, пре-

1) Объ этомъ періодѣ жизни и дѣятельности святаго Филарета, въ то время В. М. Дроздова, см. наши первыя статьи: *Проповѣдническая дѣятельность Василія Михайловича Дроздова* и проч. въ журн. *Вѣра и Разумъ* за 1884 годъ т. I отд. церк. стр. 286—305 и 362—401.

2) Объ этомъ урочищѣ (Корбухъ) и первоначальномъ назначеніи его кратко писалъ святиель Филаретъ въ своемъ, раньше приведенномъ нами, донесеніи Св. Синоду объ учрежденіи скита. См. въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1892 г. т. I отд. церк. стр. 460 и дал.

доставлялъ себѣ въ послѣдствіи времени открыть здѣсь иные, духу его свойственные, виды.—Внѣшнія обстоятельства Сергіевой Лавры измѣняются. Ея древнее достояніе вземлетса отъ нея, и чрезъ то снимаются съ нея многія мірскія обязанности и заботы ¹⁾). Прежнее великолѣпіе становится не нужнымъ, такъ какъ и не возможнымъ. Здѣшній царскій домъ и садъ дѣлаются мѣстомъ скромнаго отдохновенія наставниковъ и учениковъ духовнаго училища, которое Лавра основала въ своихъ стѣнахъ, на своемъ иждивеніи, во дни своего изобилія ²⁾). По времени увеселительнаго дома не стало: садъ, уступленный искусствомъ природѣ, обратился въ лѣсъ. Такимъ образомъ преподобный Сергій достигъ того, что упразднилось здѣсь мірское, допущенное на время; и, какъ бы желая вознаградить себя за сіе допущеніе, благоизволилъ, чтобы здѣсь водворилось духовное“. И далѣе предлагается кратко уже извѣстная намъ изъ прежняго исторія основанія скита, съ его особеннымъ назначеніемъ—служить убѣжищемъ для усиленныхъ молитвенныхъ подвиговъ и безмолвія, съ перенесеніемъ въ него стариннаго храма изъ села Подсосенье, съ увеличеніемъ числа скитской братіи и т. д., при чемъ не упускается изъ виду и назначеніе освященнаго теперъ въ скитѣ храма, нами выше указанное ³⁾); а заключается проповѣдь наставленіемъ --изъ дивныхъ судьбъ обителя извлекать поощреніе къ добрымъ подвигамъ ⁴⁾).

Еще года не прошло со времени произнесенія проповѣди сей въ Геосиманскомъ скитѣ, какъ святителю Филарету пришлось давать направленіе, посредствомъ слова проповѣди, иной обители, находящейся на другой, почти противоположной, окраинѣ Московской епархіи. Близъ г. Серпухова есть древній, основанный еще въ 1376 году святителемъ Алексіемъ, митропо-

1) Разумѣются штаты 1764 года, когда крестьяне были отобраны у монастырей. У Лавры Сергіевой до штатовъ 1764 года было свыше 100 тысячъ душъ крестьянъ, считая и приписные къ Лаврѣ монастыри. См. *Историч. Опис. Серг. Лавры* А. В. Горскаго, стр. 196. Москва, 1879.

2) Разумѣется Троицкая Лаврская Семинарія, основанная въ 1742 году.

3) Выдержку о семъ изъ самой проповѣди см. въ нашемъ настоящемъ изслѣдованіи, въ первомъ отдѣлѣ періода царствованія Александра II (въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1892 г. т. I, отд. церк. стр. 722).

4) *Сочин. Филар.* V, 507—511.

литомъ Московскимъ, современникомъ основателя Сергіевой Лавры преподобнаго Сергія, монастырь, по имени Владычный Введенскій, который при митрополитѣ Платонѣ въ 1806 году обращенъ изъ мужскаго въ женскій ¹⁾. Въ этомъ монастырѣ въ 1861 году была новопостриженной монахиней не задолго предъ тѣмъ поступившая туда изъ Московскаго Алексѣевскаго монастыря Митрофанія, въ міръ баронесса Прасковья Григорьевна Розенъ. Благодаря связямъ ея при дворѣ и особенно по вниманію къ ней со стороны Великой Княгини Александры Петровны, ей вскорѣ же по постриженіи представилось широкое поле дѣятельности: она посвящена была въ игуменіи Владычнаго монастыря, а чрезъ нѣсколько лѣтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ ей ввѣрено было, по желанію Великой Княгини Александры Петровны, и попеченіе о благоустройствѣ Покровской Общины сестеръ милосердія въ С.-Петербургѣ ²⁾. Посвященіе ея въ санъ игуменіи состоялось 8 августа 1861 года ³⁾ въ домовою митрополичей Церкви Троицкаго, въ Москвѣ, подворья. При врученіи жезла новопосвященной игуменіи, святитель Филаретъ обратился къ ней съ слѣдующею рѣчью: „Новопосвященная Игуменія! Въ недавнемъ еще времени призвана ты на поприще послушанія, и волею Божіею уже теперь вручается тебѣ жезлъ управленія,—и какъ мать должна ты блюсти сестеръ, тебѣ нынѣ ввѣренныхъ. Понимаю, что мысль твоя волнуется и что со страхомъ и не безъ смущенія принимаешь на себя эту великую обязанность; но подкрѣплай себя тѣмъ, что ты избрана на поприще этого служенія не мною, но самимъ Богомъ. 1) Усугубляй молитву; молитва придаетъ намъ силу и крѣпость, безъ нея мы ослабѣваемъ. 2) Для управленія сестрами

¹⁾ Срав. *Письма Филар.* къ Антон. IV, 20. Въ 1857 году, къ которому относится письмо м. Филарета о семь, монастырь былъ уже благоустроеннымъ обществяельнымъ.

²⁾ Дѣло о семь см. въ *Собр. мнн. и отв. м. Филар.* V, 893—894. Срав. Сушкова, *Зап. о жизни и врем. м. Филар.*, 154 и прилож. 125—133.

³⁾ Въ *Сочин. Филар.*, V, 577 замѣчено, что эта рѣчь произнесена 2 апрѣля 1861 года; но такъ какъ и здѣсь ссылака дѣлается на упомянутое сейчасъ сочиненіе Н. В. Сушкова (не точная ссылака): то, слѣдуя самому Сушкову, мы опредѣляемъ время ея произнесенія 8-мъ августа 1861 года. См. Сушкова, *упом. соч.* стр. 154.

не употребляй одну данную тебѣ власть, но назидай ихъ въ духѣ кротости и любви; любовью все побѣждается; при томъ старайся быть снисходительной къ немощамъ чловѣчества. 3) Назидай вручаемыхъ тебѣ чадъ болѣе собственнымъ примѣромъ, нежели властію и строгостію; примѣръ твой будетъ на нихъ дѣйствовать сильнѣе слова.—Наконецъ—говорю—не избѣгай жребія, который назначенъ тебѣ Богомъ, трудись къ пользѣ обители, къ утѣшенію сестеръ, тебѣ врученныхъ; а жезлъ сей прими не такъ какъ власть и честь, но какъ бы въ опору немощи чловѣческой“ ¹⁾. И мать игуменія Митрофанія, по крайней мѣрѣ при жизни святителя Филарета ²⁾, вѣрно исполняла его наставленія.

Рѣчь къ игуменіи Митрофаніи ³⁾ святителя Филарета о монашествѣ довольно близко соприкасается съ словомъ его же проповѣди, выразившимся, какъ мы видѣли, въ его рѣчахъ къ новорукоположеннымъ епископамъ ⁴⁾; ибо монашество, по крайнему и глубоко вѣрному мнѣнію святителя Московскаго, особенно въ его руководящемъ представительствѣ, должно быть также свѣточемъ истинно-христіанской жизни въ мірѣ, въ темной массѣ народа, какъ свѣточемъ, выше его поставленнымъ, является священноначаліе, епископство, архипастырство. Но для той же среды не менѣе важнымъ, особенно по близости къ ней, свѣточемъ является бѣлое духовенство, пастырство. По этому прежнія заботы святителя Филарета о семъ послѣднемъ, отмѣченныя нами за время царствованія Императора Николая Павловича, продолжались и въ новое царствованіе, получая многія осложненія вслѣдствіе многихъ, вновь произошедшихъ за это царствованіе, условій и вслѣдствіе того же получая

¹⁾ См. сейчасъ указанныя страницы V тома *Сочин. Филар.* и сочиненіе Сушкова о жизни и времени Филарета.

²⁾ Она игуменіею была съ 1861 года по 1874 годъ и лишь послѣ сего вошла подъ судъ. Срав. письма м. Филарета къ ней за 1858 годъ по 1867 годъ у Сушкова, тамъ же въ Прилож. стр. 125—133.

³⁾ Изъ остальныхъ, относящихся къ монашеству, проповѣдей святителя Филарета за рассматриваемое время, имѣющихъ историческій характеръ, проповѣзь его въ Гусляницкомъ монастырѣ мы уже имѣли въ виду при изслѣдованіи о расколѣ.

⁴⁾ Срав. особенно рѣчь къ преосв. Сергію, епископу Курскому на стр. 511—512 тома 5-го *Сочин. Филар.*

иногда новые виды въ способѣ выраженія ихъ, и между прочимъ въ словѣ проповѣди. Прежніе вопросы о поднятіи умственнаго уровня самого блага духовенства, объ улучшеніи быта его, объ усиленіи слова проповѣди его съ церковной кафедрой и т. д., должны были получать теперь новые или обновленные способы разрѣшенія для себя въ вольномъ или не вольномъ согласіи съ духомъ реформъ новаго царствованія. И потому, если еще духомъ царствованія Императора Николая отзывается сдѣланное святителемъ Филаретомъ въ одной изъ проповѣдей половины 1855 года о новой Императрицѣ Маріи Александровнѣ замѣчаніе, что она еще прежде, въ званіи Цесаревны, приняла на себя постоянный подвигъ челоуѣколюбія, даровавъ свое покровительство и материнское попеченіе многимъ смиреннымъ дщерамъ служителей алтаря, дабы усовершенствованнымъ воспитаніемъ ихъ усовершить внутреннее устройство священнослужительскихъ семействъ и чрезъ то благотворно дѣйствовать и на семейный бытъ народа: ¹⁾ то уже далеко инымъ тономъ звучитъ слово проповѣди святителя Филарета о томъ же въ сущности предметѣ за послѣдующее время новаго царствованія, когда самая „мудрость—среди христіанства“ стала болѣе и болѣе „объюродѣвать язычески“, когда „враги воинствующей церкви“ стали уже „безпрепятственно изощрять противъ нея и старыя и новоизобрѣтаемыя оружія“ ²⁾ и когда, поэтому, настояла еще болѣе прежняго нужда въ томъ, чтобы въ церкви не оскудѣвалъ не только „іерей, котораго *устны сохраняютъ разумъ* спасенія, мужъ знанія и наставникъ юношества, держащій и преподающій здравое ученіе вышемысленныхъ началъ науки“ и „поставляющій *жизненное начало премудрости страхъ Господень*“, но и добрый „*пастырь полагающій душу свою за овцы*“ ³⁾ среди волковъ, разными способами начавшихъ расхищать стадо Хри-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 318. Проповѣдь въ день тезоименитства Государыни Императрицы Маріи Александровны 22 іюля 1855 года.

²⁾ Сочин. Филар. V, 563. Рѣчь на 50-лѣтнемъ юбилей Москвоской Духовной Академіи.

³⁾ Сочин. Филар. V, 581. Рѣчь, относящаяся къ послѣднему году жизни святителя Филарета.

ство. По этому, безъ всякаго сомнѣнiя принимая близко къ сердцу дѣло улучшенiя быта духовенства вообще и вѣренной его архипастырскому попеченiю епархiи въ частности ¹⁾, святитель Филаретъ не всегда согласенъ былъ съ тѣми мѣрами, которыя въ новое царствованiе предлагаемы и предпринимаемы были съ цѣлю улучшенiя этого быта. Такъ, ему не нравилось, прежде всего, уже то одно, что комитетъ объ улучшенiи быта духовенства, по составу своему, былъ „разностихiйный“, не общавшiй (и дѣйствительно не давшiй) много пользы дѣлу ²⁾; за тѣмъ не желательною для него мѣрою къ улучшенiю быта духовенства представлялось сокращенiе приходовъ ³⁾, и т. п. Вообще, по прежнему, вполне одобряя благiя намѣренiя правительства въ этомъ отношенiи, святитель Филаретъ воздерживался отъ одобренiя многихъ мѣръ, направленныхъ къ осуществленiю этихъ намѣренiй, особенно же одобренiя съ церковной каѳедры ⁴⁾. Съ другой стороны и того неодобренiя нѣкоторыхъ изъ сихъ мѣръ, какое высказывалъ онъ иногда въ частныхъ письмахъ и сношенiяхъ своихъ, мы не видимъ въ словѣ проповѣди Филарета. Болѣе важнымъ, какъ всегда, такъ и теперь, считая внутреннее, нежели внѣшнее благосостоянiе духовенства, святитель Филаретъ болѣе нужнымъ считалъ обращать вниманiе на это внутреннее благосостоянiе и достоинство духовенства, прямо проповѣдуя о семъ и съ церковной каѳедры, и предписанiями по духовному вѣдомству своей епархiи раскрывая духовенству важность этой стороны дѣла, и внѣ своей епархiи наблюдая за тѣмъ же. Такъ еще въ 1856 году, въ своей бесѣдѣ на день тезоименитства Государя Наслѣдника Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича 6 декабря, поучая о правдѣ, требуемой отъ всѣхъ сословiй государства для истиннаго благосостоянiя

1) См. для сего напр. письмо Филарета къ оберъ-прокурору св. Синода Л. П. Ахматову въ *Русск. Архивъ* за 1890 г. т. III, стр. 357. Срав. *Собр. мн. и отв.* V, 458 и др.

2) Срав. для сего Душен. Чтен. 1883, I, 268. 269; *Собр. мн. и отв.* V, 359—360; *Письма Филар. къ Муравьеву*, стр. 609. 611 и др.

3) См. *Душен. Чтен.* 1887, I, 255.

4) По этому-то и мы въ нашемъ настоящемъ изслѣдованiи подробно не станемъ говорить объ этой сторонѣ дѣла.

послѣдняго, святитель Филаретъ обращаетъ это требованіе прежде всего къ духовенству. „Не знаю, *рекутъ* ли мнѣ,—говорить онъ,—но не отлагаю рещи самъ себѣ *притчу сію: врачу,—исцѣлится самъ*; занятый мыслями о правдѣ для другихъ, не забудь воспользоваться ими для себя. Такъ, братія служители олтаря, не слышимъ ли слова пророка: *священницы Твои, Господи, облечутся въ правду* (Псал. 131, 9). Не заповѣдано ли намъ воспоминать сіе слово каждый разъ, когда облачаемся въ священную одежду, дабы мы непрестанно памятовали, что какъ одеждою облакаются члены тѣла, такъ правдою должны быть облечены наши помышленія, намѣренія, дѣянія, жизнь? Мы призваны быть служителями не только правды, но и милосердія, быть не только священниками, но, когда нужно, и жертвами за спасеніе ближнихъ. Еще не велико требованіе, когда отъ насъ требуется правда. Какая правда?—Правда въ молитвѣ, чтобы она была отъ сердца, а не по внѣшнему только обряду,—правда въ церковномъ служеніи, чтобы оно не измѣняло общепреданному уставу,—правда въ ученіи, чтобы оно вѣрно было истинѣ Божіей, и не льстило страстямъ человѣческимъ,—правда въ попеченіи о пасомыхъ, чтобы мы имѣли въ виду и въ намѣреніи питаніе и безопасность стада, а не млеко и волну его,—правда въ жизни, чтобы наша жизнь не была ложью противъ нашего ученія“¹⁾. И о болѣе позднемъ времени, когда „много разглагольствовавшее о свободѣ мудрованіе“, проявляя свою свободу между прочимъ въ печати, стало разрушительно касаться и духовенства, святитель-витія, въ собраніи общества любителей духовнаго просвѣщенія говорилъ: „Летятъ съ разныхъ сторонъ стрѣлы порицанія и на наше званіе. Примемъ ихъ *бронюю правды* (Еф. 6, 14) и постараемся отвѣчать на справедливыя порицанія, по возможности, исправленіемъ, на несправедливыя—терпѣніемъ. Прискорбно, что даже внутри нашего стана явились *господіе стрѣляній* (Быт. 49, 23), которые иногда противъ братій своихъ *наляцаютъ* лукъ, въ повременныхъ изданіяхъ и въ книгахъ. Вы, братія, не допускаете и не допустите подобнаго. Не забудете словъ Премудраго: *кром-*

¹⁾ Соч. Фил., V, 391.

кій мужъ сердцу врачъ (Притч. 14, 30), такъ какъ напротивъ, жестокое слово не врачуетъ, а прилагаетъ къ болѣзни болѣзнь“¹⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ исчисляются и указываются всѣ существенныя требованія, какія можно было бы предъявить къ духовенству, чтобы оно достойно своего званія ходило, чтобы стояло на высотѣ своего положенія. Въ согласіи съ тѣмъ напр., въ 1860 году святитель Филаретъ и епископу Тульскому Алексію (Ржаницыну), по случаю извѣстія объ оскорбленіи священника села Хрущова (Тульскаго же и уѣзда, близъ Тулы) управителемъ имѣнія помѣщика сего села, писаль: „Хрущевского управителя, видно, что нельзя похвалить: но также и духовенство. Священникъ безъ ризъ хочетъ употреблять св. дары: гдѣ это разрѣшено? Онъ приступаетъ къ сему святому дѣлу; входитъ въ олтарь управитель, говоритъ позорныя слова: священникъ, вмѣсто того, чтобы при первомъ словѣ попросить его, чтобы онъ умолкъ изъ благоговѣнія къ святынь, остановился, слушаетъ и даетъ слабый отвѣтъ, но тотъ потомъ въ оправданіе свое указываетъ на злобу священника, и на вошедшій въ обычай безпорядокъ, что міряне свободно входятъ въ олтарь, и что священникъ въ олтарѣ смѣется съ міряниномъ. Не благоговѣнное духовенство, конечно, не можетъ внушить благоговѣнія управляющему. Показанія причетниковъ, примѣтно, сочинены: и потому не ясно, какіе точно были поступки управителя: и трудно обличить его судбно. Есть ли благонамѣренъ помѣщикъ, можно попросить его, чтобы внушилъ управляющему не дѣлать соблазна въ церкви. Сильное наставленіе нужно дать духовенству“²⁾. И если такъ относился святитель Филаретъ къ иноепархіальному духовенству, то тѣмъ строже, ревнивѣе, какъ само собою понятно, долженъ былъ относиться онъ съ разсматриваемой стороны къ духовенству вѣренной ему епархіи. Объ этомъ свидѣлствуютъ его многочисленныя предписанія по епархіи и резолюціи. Въ виду ближайшей задачи нашего настоящаго изслѣдованія мы главное вниманіе обратимъ лишь на пропо-

1) Тамъ-же, стр. 559.

2) *Письма м. Филар. къ Алексію*, стр. 215.

вѣдническую дѣятельность духовенства московской епархіи. Въ этомъ отношеніи заботливость святителя Филарета какъ объ исполненіи ввѣренными ему духовенствомъ высокаго долга проповѣданія слова Божія, ученія, такъ и о достоинствѣ самой проповѣди его была примѣрная. Самъ служа высокими образцомъ проповѣдничества, онъ зорко слѣдилъ за исполненіемъ обязанности проповѣдывать Слово Божіе и въ духовенствѣ. Онъ не считалъ, какъ иные архіереи, проповѣди „анахронизмомъ“¹⁾. Напротивъ, считалъ ихъ самымъ необходимымъ, благопотребнымъ долгомъ духовенства, особенно за время разсматриваемаго царствованія, когда такъ много стало распространяться разнаго рода лжеученій, когда такъ необходимо было утверждать паству на пути истиннаго ученія вѣры и нравственности. Такъ по поводу одного указа Св. Синода (отъ 11 сент. 1866 года), касающагося дѣла проповѣди, святитель Филаретъ, резолюціею отъ 31 октября 1866 года, устанавливаетъ слѣдующій порядокъ назначенія проповѣдей, представленія ихъ цензорамъ и наблюденія за исполненіемъ сей обязанности: „1) Каждый священно-служитель городской и сельской церкви обязанъ произнести собственныхъ проповѣдей не менѣе 6-ти въ годъ. 2) Разумѣется, что произнесеніе большаго числа такихъ проповѣдей будетъ принято начальствомъ, какъ дѣйствіе усердія священника къ своему дѣлу, и пріобрѣтетъ ему особенное вниманіе начальства. 3) Въ воскресный или праздничный день, для котораго нѣтъ собственной проповѣди, обязанъ священникъ (или, по его распоряженію, діаконъ) читать изъ книгъ, преимущественно отеческихъ, поученія примѣнительныя ко времени, къ потребностямъ и понятіямъ слушателей. 4) Благочинные священнослужителямъ, имѣющимъ болѣе сильную и твердую образованность и опытность, предоставляютъ произносить проповѣди безъ предварительной цензуры, съ тѣмъ, чтобы, по произнесеніи, онѣ доставляемы были для освидѣтельствованія. 5) Отъ священно-служителей менѣе утвержденныхъ въ разумѣніи и словѣ ученія, и менѣе опытныхъ, благочинные

¹⁾ Письма Ф. къ Высоч. Особ. II, 243. Рѣчь о преосв. архіеписк. Астраханскомъ Аванасіи (Дроздовѣ).

требуютъ представленія проповѣдей за недѣлю, а по нуждѣ за три дня до произнесенія, и цензуруютъ оныя въ отношеніи къ чистотѣ ученія, назидательности, вразумительности и правильности изложенія, и погрѣшительное предоставляютъ исправлять сочинителю, или сами исправляютъ, объясняя въ тоже время погрѣшности и руководствуя къ избѣжанію оныхъ. Языкъ поученія долженъ быть, по возможности, простъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ охраненъ отъ мыслей и выраженій неправильно простонародныхъ, грубыхъ, низкихъ, противныхъ здравому вкусу. 6) При обзорѣни церковей благочинный дознаетъ, какія поученія читаны въ церкви изъ книгъ, и съ соотвѣтственнымъ ли цѣли выборомъ. Преимущественно полезныя чтенія могутъ мыть избираемы изъ писаній св. Василія Великаго, св. Іоанна Златоустаго, св. Тихона Воронежскаго ¹⁾. Поученія, въ сельскихъ церквахъ, должны быть не очень протяженны. 7) Неисправныхъ въ проповѣданіи и чтеніи поученій благочинный увѣщаніемъ приводитъ къ исправности, а въ случаѣ неуспѣшности увѣщаній доноситъ начальству. 8) Для наблюденія епархіальнаго начальства за состояніемъ проповѣданія и для поощренія проповѣдающихъ, благочинный отличающіяся назидательностію проповѣди имѣеть представлять начальству ²⁾. Въ общемъ тѣхъ же правилъ по епархіи святитель Филаретъ держался и до 1866 года, ближайшимъ образомъ, какъ само собою понятно, и съ особенною строгостію наблюдая ихъ исполненіе въ самой Месквѣ. Здѣсь, равно какъ и въ другихъ мѣстахъ епархіи по особымъ случаямъ, онъ для проповѣдниковъ самъ являлся и благочиннымъ и цензоромъ, строго наблюдая за достоинствомъ проповѣди, ея качествами внутренними (по содержанию) и внѣшними (по изложенію) и искренно похваляя и всемѣрно поощряя хорошихъ проповѣдниковъ. Къ глубокому сожалѣнію, многіе смотрятъ на святителя Филарета въ этомъ, равно какъ и въ другихъ подобныхъ отношеніяхъ, какъ на

¹⁾ Святителя Тихона Воронежскаго митрополить Филаретъ, какъ мы помнимъ, еще за долго и до прославленія его во святыхъ предлагалъ для назиданія, говоря напр. въ 1818 году о сочиненіяхъ его: „въ этой, хотя не глубокой, рѣкѣ есть золотой песокъ“. *Письма Филар. къ родн.* стр. 225.

²⁾ *Душет. Читен.* 1880, II ч., стр. 494—495.

суроваго администратора, силою своего авторитета безошадно давившаго подчиненных ¹⁾). Это—совершенная неправда. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ святитель Филаретъ лишь ревниво оберегалъ достоинство духовнаго званія, слѣдовательно достоинство самого же духовенства, и больше ничего. Какъ великій проповѣдникъ самъ, какъ строгій и глубокий мыслитель, во всей широтѣ понимавшій значеніе и назначеніе проповѣди, какъ истинно и искренно благочестивый христіанинъ, собственнымъ своимъ существомъ переживавшій то, что должно было проповѣдывать съ церковной кафедры и что самъ онъ проповѣдывалъ, наконецъ какъ по истинѣ великій художникъ русскаго слова, онъ, естественно, не могъ быть равнодушенъ при видѣ проповѣдей, болѣе или менѣе далеко не соотвѣтствовавшихъ его великому идеалу проповѣди. Но за то онъ дѣтски искренно радовался проповѣдямъ и проповѣдникамъ, хотя сколько нибудь приближавшимся къ этому идеалу и всячески, повторяемъ, поощрялъ такія явленія. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Въ 1856 году одинъ діаконъ просился во священники, представивъ при прошеніи проповѣдь своего сочиненія въ доказательство своего права на званіе священника. Въ этой проповѣди „владыкѣ не понравилось рѣзкое обличеніе, выраженное въ слѣдующихъ словахъ: „внѣ храма почти все время проводимъ въ занятіяхъ, предписываемыхъ развращенною волею нашею“.—Что это ты написалъ? сказалъ святитель. Ты всѣхъ (слушателей) обругалъ! Знаешь ли, что это значитъ? Это значитъ быть или пьяницей, или картежникомъ, или развратникомъ. Сознаешь ли ты себя такимъ? Если сознаешь, то тебя надобно сана лишить.—Сдѣлавъ еще нѣсколько критическихъ замѣчаній на эту проповѣдь, митрополитъ сказалъ наконецъ: *устни іереевъ сохраняютъ разумъ, а твои устни разума не сохраняютъ* ²⁾). Въ другой разъ „два священника представили ему одинаковыя проповѣди на какой-то праздникъ. По прочтеніи, владыка позвалъ къ себѣ ихъ обоихъ вмѣстѣ и вы-

¹⁾ Такой взглядъ нѣкоторыхъ на м. Филарета былъ не безызвѣстенъ и ему самому. См. *Письма Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стр. 569 Кіевъ, 1869.

²⁾ *Душеп. Чит.* 1871, ч. II, стр. 154 „Извѣстій и Замѣтокъ“. Сообщеніе о архим. Григоріи (Войнова).

шель къ нимъ, держа ихъ тетради въ обѣихъ рукахъ. Не благословляя ихъ, онъ сказалъ: „эти двѣ проповѣди предполагаютъ третью, послѣ которой и не нужны“¹⁾.—Въ 1867 году, въ день 50-лѣтняго юбилея святительства владыки Филарета, бывшаго въ этотъ день въ Сергіевой Лаврѣ, въ Москвѣ въ Успенскомъ соборѣ служилъ преосв. викарій Игнатій, а проповѣдь произносилъ протоіерей Покровскаго собора А. И. Воскресенскій. Митрополиту Филарету, изображенію достоинствъ и дѣятельности котораго посвящена была эта проповѣдь, она представлена была, для полученія разрѣшенія на ея напечатаніе, уже по произнесеніи. И владыка, прочитавъ ее, отъ 7 августа²⁾ писалъ представлявшему ее преосвященному Игнатію: „Возвращаю слово. Церковная каедрa назначена для ученія и наставленія. Но въ семь словъ одна похвала, и при томъ человѣку, еще живущему, и при томъ далеко превышающая меня³⁾. Если братія и сослужители благосклонно выслушали оное: это дѣло ихъ смиренія и любви. Но чтобы далѣе провозглашать сіе слово чрезъ печать, на сіе не могу дать согласія. Хорошо, что сіе не сдѣлалось, ибо это меня огорчило бы. Скажите проповѣднику, чтобы онъ не прогнѣвался на мое упрямство“⁴⁾. Бывшій съ 1849 года и во все остальное время жизни святителя Филарета въ составѣ Московскаго (столчнаго) бѣлаго духовенства, Казанской церкви, у Калужскихъ воротъ, протоіерей Алексій Іосифовичъ Ключаревъ, нынѣ высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Харьковскій Амвросій, издавна извѣстный какъ замѣчательный проповѣдникъ и импровизаторъ, въ доказательство того, что „митрополита Филарета, при разборѣ представляемыхъ ему проповѣдей, всегда возмущали всякія слова, не соответствующія достоинству церковной проповѣди“, рассказываетъ изъ опыта своихъ собственныхъ по этому дѣлу съ нимъ отношеній слѣдующій случай: „я пом-

1) Тамъ же, стр. 71. Сообщение того же о. архимандрита.

2) Юбилей былъ 5 августа, какъ извѣстно.

3) Для сравненія, припомнимъ бесѣду самаго святителя Филарета въ день 50-лѣтняго юбилея службы князя С. М. Голицына.

4) *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* 1878, III, 6 „Матеріаловъ для исторіи Рус. Церкви“.

ню, какъ однажды въ крайнемъ случаѣ я употребилъ въ проповѣди слово „интрига“, и онъ остановился въ размышленіи, какъ бы замѣнить его, и потомъ сказалъ: „нежелательны подобныя слова въ церковной проповѣди“¹⁾.—Съ другой стороны, напр. въ 1856 году святитель Филаретъ объ архимандритѣ Новоспасскаго, въ Москвѣ, монастыря Агапитѣ (Введенскомъ) отзывался, что онъ, по природной застѣнчивости, „съ затрудненіемъ произносить поученіе въ большомъ собраніи, хотя я предварительно (слова Филарета) увѣряю его, что поученіе назидательно и достойно занять вниманіе слушателей“²⁾. За тѣмъ въ 1859 году объ одномъ Московскомъ священникѣ, не задолго предъ тѣмъ скончавшемся, имѣвшемъ благочестивый обычай ежедневно приходить въ Иверскую, у Воскресенскихъ воротъ, часовню, чтобы помолиться предъ Иверскою чудотворною иконою Богоматери и приложиться къ ней, святитель Филаретъ писалъ, что „онъ былъ мужъ, просвѣщенно вѣрующій, добродѣтельный, нестяжательный и назидательный проповѣдникъ“³⁾. Къ болѣе или менѣе выдающимся и назидательнымъ проповѣдникамъ изъ духовенства святитель Филаретъ относился особенно внимательно: назначалъ ихъ для проповѣданія въ важныхъ случаяхъ⁴⁾, разрѣшалъ печатаніе ихъ проповѣдей даже въ Московскихъ Вѣдомостяхъ⁵⁾, оказывая имъ особенное благоволеніе⁶⁾, и т. д. Таковыми были протоіереи Московскіе: Н.

1) См. преосв. Амвросія *Живое Слово*, стр. 123. Харьковъ, 1892. При этомъ должно замѣтить, что и самъ преосв. Амвросій всегда избѣгалъ и избѣгаетъ въ проповѣди подобныхъ словъ и выраженій (не русскихъ).

2) *Собр. мнѣн. и отв. м. Филар.* IV, 154. Архим. Агапитъ скончался въ 1877 г.

3) Тамъ же, стр. 402. Проповѣдникъ не поименованъ; не есть ли это протоіерей Трехсвятительской, у Красныхъ воротъ, церкви Николай Петровичъ Друговъ, скончавшійся въ 1868 году? О немъ, какъ проповѣдникѣ—любимцѣ простаго народа см. въ упомянутой книгѣ преосв. Амвросія: *Живое Слово*, стр. 55.

4) См. для сего *Душеп. Читм.* 1883, I, 251. Здѣсь указывается о Н. Ф. Добровѣ. Срав. также стр. 518, гдѣ указываются онъ же и протоіереи: П. Е. Покровский и І. Н. Рождественскій, и др.

5) См. для сего тамъ же, стр. 514. Разумѣется слово о протоіеря А. І. Ключарева, напечатанное въ *Моск. Вѣдом.* за 1865 г. № 198 отъ 11 сент., а произнесенное 30 августа того же 1865 года въ Московскомъ Большомъ Успенскомъ соборѣ. Слово, исходя изъ текста Псал. 36, 5, 6 касается реформъ того времени, говора о гражданской доблести, какъ добродѣтели, если она основывается на христіанскихъ началахъ.

6) См. напр. объ И. М. Богословскомъ-Платоновѣ въ *Правосл. Обзор.* 1883, I, 118.

П. Друговъ († 1858), С. Г. Терновскій († 1868), И. М. Богословскій-Платоновъ († 1870), Н. Ф. Добровъ († 1873), П. Е. Покровскій († 1888), Н. А. Сергѣевскій († 1892) и другіе изъ скончавшихся, а изъ доселѣ здравствующихъ, упомянутый А. І. Ключаревъ и нѣк. др.

Между тѣмъ и въ видахъ улучшенія быта духовенства Московской епархіи, въ попеченіи о внѣшнемъ благосостояніи его святитель Филаретъ и продолжалъ прежнія заботы и мѣры къ сему и изыскивалъ или ревностно поддерживалъ новые способы къ тому же, а въ видахъ поощренія умственной производительности духовенства способствовалъ открытію особыхъ органовъ духовной повременной печати и общества любителей духовнаго просвѣщенія. Такъ при святителѣ Филаретѣ и при его дѣятельномъ и живомъ участіи, въ видахъ усиленія прежнихъ способовъ воспитанія дочерей духовенства Московской епархіи, открыто было женское Филаретовское училище на мѣстѣ прежняго Заборовскаго подворья ¹⁾, въ видахъ помощи бѣднымъ ученикамъ духовныхъ училищъ Московской епархіи открыто было въ 1865 году Братство святителя Николая ²⁾, разрѣшены къ изданію съ 1860 года духовные журналы: „Православное Обзорѣніе“, „Душеполезное Чтеніе“, а нѣсколько позже — „Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ ³⁾. Но болѣе всего святитель Филаретъ заботился объ усовершенствованіи самыхъ расадниковъ пастырства, — мужскихъ духовно-учебныхъ заведеній, и особенно среднихъ съ высшими. Мы помнимъ его отношеніе къ Московской семинаріи за время предшествовавшаго царствованія по одной изъ его проповѣдей

¹⁾ См. о семъ въ *Душеп. Чтен.* 1866, III, 197—204; *Правосл. Обзор.* 1873, № 10, стр. 553—564; Сушкова, *Зап. о жизни и врем. Филар.*, стр. 163 и дал.; П. Ф. къ *Выс. Особ.* I, 186 д. 190. 194 и др.

²⁾ См. о семъ въ *Моск. Вѣдом.* 1865, № 215; *Чтенія въ Общ. ист. и древн.* 1880, IV, 15, *Душеп. Чтен.* 1883, I, 518—520; *Письма Филар. къ Высоч. Особ.* II, 247; *Чтен. въ общ. люб. дух. просв.*, 1890 г., № 10 и др.

³⁾ См. о семъ въ *Душеп. Чтен.* 1880, I, 130; 1885, I, 122; *Письма Филар. къ Алексію.* 212; *Письма къ Высоч. Особ.* II, 199; *Чтен. въ Общ. люб. дух. просв.* 1868 г. кн. I и др. Обо всемъ этомъ мы не говоримъ подробно, такъ какъ не имѣемъ на то особеннаго указанія въ проповѣднической собственно дѣятельности Филарета.

1844 года. За новое царствованіе приспѣла пора святителю-вѣтіи въ его проповѣднической дѣятельности нарочито коснуться и высшаго духовно-учебнаго заведенія ввѣренной ему епархіи,—Московской духовной Академіи, именно по случаю исполнившагося въ 1864 году 50-тилѣтія со дня открытія ея въ 1814 году. Московская духовная Академія, какъ извѣстно, открыта была вмѣсто Московской Славяно-греко-латинской Академіи (помѣщавшейся въ Московскомъ Заиконо-Спасскомъ монастырѣ, на Никольской улицѣ) и на мѣстѣ Троицкой Лаврской семинаріи, въ которой учился и учительствовалъ самъ святитель Филаретъ, съ 1800 и по 1808 годъ. Съ тѣхъ поръ лишь не болѣе 12-ти лѣтъ прошло, какъ святитель Филаретъ уже въ качествѣ архипастыря Московскаго, принялъ новую Академію подъ свое главное начальство и смотрѣніе, хотя и въ эти 12-ть лѣтъ, то въ качествѣ ректора С.-Петербургской духовной Академіи (1812—1819 гг.) и окончательнаго редактора устава для всѣхъ академій ¹⁾, а то въ качествѣ ревизора, между прочимъ и Московской духовной Академіи (въ 1815, 1818 и 1820 годахъ), имѣлъ къ сей послѣдней такое или иное отношеніе, почему на юбилей Академіи въ 1864 году прямо говорилось святителю Филарету: „Почти цѣлые пятьдесятъ лѣтъ Академія наслаждается счастіемъ подчиненія твоему управленію“ ²⁾. И подлинно, для Академіи это было счастье: быть подъ высшимъ руководствомъ и наблюденіемъ столь гениальнаго и великаго во всѣхъ отношеніяхъ лица. какимъ былъ святитель Филаретъ. Руководство и наблюденіе его касалось, можно сказать, всѣхъ сторонъ жизни академической, и зоркость его въ отношеніи къ Академіи была по истинѣ изумительна. Нужно было только удивляться, когда у него на все это доставало времени среди множества другихъ, чаще всего болѣе важныхъ, архипастырскихъ заботъ и трудовъ. Кромѣ ежегоднаго почти посѣщенія Академіи личнаго по случаю открытыхъ испытаній, участія

¹⁾ Срав. собственныя слова святителя Филарета объ участіи его въ редакціи этого устава въ *Письмахъ его къ Антон.* IV, 157.

²⁾ См. *Историч. записку о Моск. дух. Акад.* по случаю ея 50-лѣтія составленную С. К. Смирновымъ и помѣщенную въ юбилейномъ академич. Сборникѣ 1864 года, стр. 2.

въ засѣданіяхъ конференціи и т. п., святитель Филаретъ ни одного почти дѣла бумажнаго, касающагося Академіи, не оставялъ своимъ внимательнымъ разсмотрѣніемъ и замѣчаніями, ни одного предпріятія въ Академіи не опускалъ своимъ участіемъ и обсужденіемъ. Изъ чтенія дѣлъ архива академическаго правленія и конференціи, со множествомъ на нихъ часто очень пространныхъ резолюцій митрополита Филарета, невольно выносятся „чувство изумленія предъ громадною, многостороннею учебно-правительственною дѣятельностію“ святителя ¹⁾. Правда, иныхъ тяготило это зоркое наблюденіе и по временамъ строгое руководство святителя; но оно тяготило только тѣхъ, которые или недостаточно понимали значеніе этого руководства и наблюденія или имѣли за собою какіе-либо недостатки, не соотвѣтствовавшіе высокимъ требованіямъ идеала академической жизни и дѣятельности. Академія — высшее духовно-просвѣтительное заведеніе, одно изъ немногихъ въ отечествѣ: въ этомъ—глубокій смыслъ сего идеала, весьма понятный руководителю Академіи, „родоначальнику всѣхъ прочихъ духовныхъ академій въ Россіи“ ²⁾, святителю Филарету и посвященнымъ въ пониманіе того же идеала изъ другихъ лицъ, принадлежащихъ ли къ составу Академіи или не принадлежащихъ. Поэтому-то, зная немощи человѣческія, святитель и писалъ лицамъ состава Академіи при началѣ одного изъ важнѣйшихъ дѣлъ послѣдней, — изданія „Твореній св. Отцевъ въ русскомъ переводѣ“ съ „Прибавленіями“ духовнаго содержанія въ 1842 году: „благоволятъ сотрудники дѣла внимательно и благодушно выслушать, что скажется, и, если иное не по желанію, не охлаждаться къ дѣлу, а укрѣпляться и изощрять вниманіе къ побѣжденію затрудненій, да будетъ дѣло полезное и достойное Академіи“ ³⁾. А

¹⁾ Слова одного изъ хорошо знакомыхъ съ этими архивными дѣлами, покойнаго историка М. Д. Академіи протоіерея С. К. Смирнова († 1889). См. рѣчь его о дѣятельности мит. Филарета въ отношеніи къ Академіи по случаю 100-лѣтія со дня рожденія святителя, въ *Приб. къ Теор. св. Отц.* 1883, XXXI, 292.

²⁾ Слова юбилейнаго привѣтствія протопресвятера В. И. Кутневича о святителѣ Филаретѣ въ 1864 году. См. въ Юбил. Сборникѣ статью: *Празднованіе пятидесятилѣтія М. Д. Академіи*, стр. 36.

³⁾ См. въ рѣчи С. К. Смирнова въ *Приб. къ Теор. св. Отц.* за 1883 годъ, ч. XXXI, стр. 289—290.

что сказано объ этомъ дѣлѣ, тоже, въ извѣстной степени и мѣрѣ, можно и должно было бы сказать и о всякомъ дѣлѣ, вытекавшемъ изъ требованій помянутаго идеала. За то, наоборотъ, люди понимавшіе, вмѣстѣ съ святителемъ, смыслъ этого идеала, высоко цѣнили участіе его въ жизни и дѣятельности Академіи и благоговѣли предъ нимъ, стараясь не проронить ни одного слова изъ его многочисленныхъ, всегда глубокомысленныхъ, исполненныхъ мудрости и многолѣтней опытности, рѣчей, бесѣдъ, замѣчаній и проч. Таковы были въ Бозѣ почившіе профессора Академіи: Ѳ. А. Голубинскій, А. В. Горскій ¹⁾, С. К. Смирновъ ²⁾ и др. И такое отечески-попечительное участіе святителя Филарета къ его любимому дѣтищу—Академіи не осталось бесплоднымъ. Филаретовское время жизни и дѣятельности Академіи было, можно смѣло сказать, самымъ блестящимъ періодомъ ея исторіи во всѣхъ отношеніяхъ: и въ отношеніи къ научному росту ея во всѣхъ отрасляхъ вѣдѣній въ предѣлахъ круга преподаваемыхъ въ ней наукъ и въ отношеніи къ развитію духа церковности, благочестія, и въ другихъ отношеніяхъ. Къ голосу ученыхъ мужей Московской духовной Академіи стали прислушиваться за это время не только въ Россіи, но и въ западной Европѣ ³⁾. Московская Духовная Академія выпустила за то же время изъ своихъ стѣнъ многочисленный сонмъ пастырей ⁴⁾ и архипастырей ⁵⁾, при томъ въ числѣ ихъ множество такихъ, имена которыхъ съ глубокимъ уваженіемъ произносимы были

¹⁾ И Ѳ. А. Голубинскій и А. В. Горскій нарочито записывали слова, слышавшія ими отъ м. Филарета, о чемъ въ отношеніи къ Ѳ. А. Голубинскому см. тамъ же, стр. 281, а въ отношеніи къ А. В. Горскому см. дневникъ послѣдняго (*Приб. къ Твор. св. отц.* 1884 и 1885).

²⁾ Срав. его *Исторію М. Д. Академіи* (М. 1879 г.), слово и рѣчь 1883 г. (*Приб. къ Твор. св. отц.* 1883, XXXI) и др.

³⁾ Таковыми мужами въ Моск. Дух. Академіи были, напр. Ѳ. А. Голубинскій,—извѣстный профессоръ философій († 1854) и А. В. Горскій († 1875), церковный историкъ, а также нѣкоторые другіе.

⁴⁾ Въ одной Москвѣ ко времени 50-лѣтія Моск. Дух. Академіи было до 83-хъ протоіереевъ и священниковъ изъ питомцевъ ея.

⁵⁾ Съ 1814 по 1864 годъ число архипастырей восходило до 26-ти. Послѣ число это еще болѣе увеличилось вступленіемъ въ монашество такихъ лицъ, какъ преосвященнѣйшіе архіепископы: Амаросій Харьковскій, Алексій Литовскій († 1890), епископъ Виссаріонъ Костромскій и др.

въ Россіи; а нѣкоторые питомцы Академіи, перешедшіе изъ духовнаго вѣдомства въ свѣтское получили большую извѣстность въ своемъ кругу дѣятельности ¹⁾. И не напрасно сказаны были, устами самого Монарха Всероссійской Имперіи, въ концѣ 1862 года слѣдующія, знаменательныя и весьма утѣшительныя для Академіи, представителямъ ея слова: „Надѣюсь, что новая генерация воспитанниковъ будетъ слѣдовать по пути прежнихъ“ ²⁾. Эти, сказанныя въ концѣ 50-лѣтняго поприща, пройденнаго Академіею, достопамятныя слова, ясно свидѣтельствовали, что стоило помянуть словомъ и дѣломъ истекавшій предѣлъ этого поприща. И не смотря на не сочувствіе святителя Филарета всякаго рода юбилеямъ вообще ³⁾, онъ самъ также не могъ не склониться на мысль о празднованіи его; мало того, въ ознаменованіе этого юбилея и въ поощреніе ученой дѣятельности Академіи, онъ сдѣлалъ по этому случаю значительныя пожертвованія въ пользу Академіи ⁴⁾. Самое празднованіе 50-лѣтняго юбилея Академіи приурочено было къ 1-му октября 1864 года,—ко дню открытія ея въ 1814 году. Торжество празднованія, Высочайше разрѣшеннаго, почтили своимъ присутствіемъ и участіемъ, кромѣ высокопоставленныхъ свѣтскихъ особъ ⁵⁾, представителей и депутатовъ отъ различныхъ ученыхъ и учебныхъ обществъ и учреждений, многихъ лицъ изъ состава Московскаго духовенства и питомцевъ Академіи ⁶⁾, архипастыри: самъ маситый первосвятитель церкви Московской, митрополитъ Фи-

¹⁾ Таковы ученые: К. А. Неволинъ, братья Я. И. и С. И. Баршевы, Н. И. Надеждинъ, академикъ П. С. Бяларскій и др. Кромѣ того многіе изъ питомцевъ Академіи, вышедши на государственную службу, достигли на ней высшихъ чиновъ и должностей благодаря своимъ выдающимся способностямъ и дѣятельности.

²⁾ См. въ юбил. Сборн. 1864 г. Историч. Записку, стр. 37.

³⁾ Срав. для сего *Письма Филар. къ Антон. IV*, 168. 171—172, въ виду юбилея С. Петерб. Дух. Академіи, состоявшагося въ 1859 году.

⁴⁾ Ишли въ виду его капиталы для выдачи премій наставникамъ Академіи, для изданія богословскаго словаря, и др.

⁵⁾ Между таковыми особами были: Московскій генераль-губернаторъ М. А. Офросимовъ († 1868), товарищ оберъ-прокурора Св. Синода князь С. Н. Урусовъ († 1833), прибывшій по Высочайшему повелѣнію, и др.

⁶⁾ Въ числѣ ихъ былъ одинъ магистръ 1-го курса Академіи (выпуска 1818 г.) Московскій протоіерей Никифоръ Ивановичъ Потаповъ, бывшій въ 1818—1823 годахъ бакалавромъ Академіи († 1865).

лареть, членъ Св. Синода архіепископъ бывшій Ярославскій Евгений (Казанцевъ) ¹⁾, бывшій нѣкогда ректоромъ Академіи (въ 1836—1841 годахъ) архіепископъ Черниговскій Филареть (Гумилевскій) ²⁾, бывшій бакалавромъ Академіи (въ 1848—1849 г.) епископъ Дмитровскій Леонидъ (Краснопѣвковъ) ³⁾ и бывшій (въ 1861—1862 годахъ) ректоромъ Академіи епископъ Можайскій (нынѣ архіепископъ Тверскій, Савва (Тихомировъ)). Послѣ Божественной литургіи въ Лаврскомъ Троицкомъ соборѣ ⁴⁾, совершенной сими архипастырями (за исключеніемъ преос. Евгенія, — слѣпца) въ сослуженіи съ намѣстникомъ Лавры архимандритомъ Антоніемъ и ректоромъ Академіи протоіереемъ А. В. Горскимъ ⁵⁾, и молебствія, на которомъ къ великой и сугубой эктеніямъ присоединены были особы, на этотъ случай составленныя, прошенія ⁶⁾, и послѣ котораго приглашены были—многолѣтніе Государю Императору и Царствующему Дому, Св. Синоду и члену его митрополиту Филарету, всѣмъ бывшимъ и настоящимъ начальникамъ, наставникамъ и воспитанникамъ Академіи и—вѣчная память почившимъ Императорамъ Александру I и Николаю I, митрополитамъ, архіепископамъ, имѣвшимъ то или другое отношеніе къ Академіи и всѣмъ бывшимъ начальникамъ, наставникамъ и воспитанникамъ ея, — въ актовомъ залѣ Академіи состоялось торжественное собраніе.

1) Скончался въ 1871 году.

2) Скончался въ 1866 году.

3) Скончался въ 1876 году.

4) Въ то время своей Академіи церкви еще не имѣла. Домовая церковь во имя Покрова Пресвятыи Богородицы устроена въ ней лишь въ 1870 году.

5) На литургіи соотвѣтствующее случаю слово произнесено было инспекторомъ Академіи архимандритомъ (впослѣдствіи епископомъ Курскимъ) Михаиломъ († 1887) на текстъ: *Блаженъ человекъ, иже обрѣте премудрость* (Притч. 3, 13). Слово это помѣщено въ не разъ упомянутомъ академическомъ юбилейномъ сборникѣ (изд. 1864 г.).

6) Именно, на великой эктеніи: *О еже милостивно призрѣти на приносящихъ нынѣ благодарственное моленіе братій и сыновъ обители духовныхъ ученыхъ, яко благопромыслительнѣ даровано быти ей поприще пятидесятилѣтія въ миръ и благоустроеніи совершити, руководственная къ Божественнѣи и естественнѣи мудрости ученія многими екутъ и другъ другопріиматель преедати, и тѣми священному служенію православныи церкви плодъ тяжкій принести, Господу помолимся.* Подобный же смыслъ имѣли и прошенія на сугубой эктеніи. См. текстъ ихъ въ томъ же юбил. Сборникѣ, на стр. 13 и 14 описанія юбилейнаго торжества.

На этомъ собраніи, открытомъ молитвою, прежде всего прочитана была профессоромъ С. К. Смирновымъ „историческая записка о Московской Духовной Академіи“, закончившаяся обращеніемъ къ предсѣдательствовавшему въ собраніи митрополиту Филарету съ просьбою о призваніи благословенія Божія на начало новаго пятидесятилѣтія Академіи ¹⁾. На это обращеніе святитель Филаретъ отвѣтилъ слѣдующею, по обычаю, замѣчательною по глубинѣ мысли и силѣ чувства, рѣчью: „Если вы, любители божественной, духовной, церковной мудрости, конечно не безъ благословенія свѣше, достигнувъ предѣла некроткаго поприща времени, взыскуете благословенія на дальнѣйшее поприще вашей дѣятельности: то преклоните ваши умы и сердца предъ владычествующимъ здѣсь обѣтованнымъ благословеніемъ пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и, при ея покровительствѣ, предъ благословеніемъ преподобнаго отца нашего Сергія ²⁾.—Святый Апостоль, подъ покровомъ примѣра, показалъ намъ законъ дѣйствительно простираемыхъ благословеній и преподаваемыхъ духовныхъ помощей, когда сказалъ о Христѣ Спасителѣ нашемъ: *въ немже пострада, Самъ искушенъ бывъ, можетъ и искушаемымъ помощи* (Евр. 2, 18). Какъ самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушаемъ: то можетъ и искушаемымъ помочь. И безъ собственнаго искушенія, или испытанія, Христось Богъ не всемогущъ ли, чтобы *могъ помогать* искушаемымъ, или испытываемымъ? Не всепремудръ ли, чтобы изобрѣтать вѣрныя и неистощимыя средства для сей помощи? Не всеблагъ ли Онъ, и не безмѣрно ли сильнѣе въ Немъ желаніе подать помощь искушаемымъ, нежели въ нихъ желаніе принять ее? Почему же истолкователь таинъ Его поставляетъ помощь Его искушаемымъ какъ бы въ нѣкую зависимость отъ Его собственнаго искушенія? Потому, что заслугою собственнаго искушенія, понесеннаго ради блага чловѣковъ, Онъ пріобрѣлъ особенное право подавать искушаемымъ помощь даже при недостойнствѣ ихъ;—потому, что подвигами собственнаго искушенія Онъ, такъ сказать, вошелъ въ область

¹⁾ См. эту записку въ томъ же сборникѣ.

²⁾ Разумѣется обѣтованіе Богоматери, данное обители преподобнаго Сергія, при явленіи ея сему Преподобному: „Не отступна буду отъ мѣста сего“.

искушеній, въ ближайшее общеніе съ труждающимися въ ней, и тѣмъ безпрепятственнѣе можетъ простираться на нихъ благотворное и спасительное вліяніе.—Христосъ есть образъ для христіанъ, и по преимуществу для освящаемыхъ и святыхъ. Итакъ, вотъ законъ для нихъ: кто на пути духовной жизни съ крѣпкою и чистою вѣрою перенесъ искушеніе, неослабно выдержалъ духовное испытаніе, совершилъ подвигъ; тотъ, конечно, получилъ для сего благодатную помощь и силу, по слову Господню: *безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 12, 5), и въ награду за вѣрность въ подвигъ, по щедротамъ Божиимъ, данная ему помощь и сила въ немъ утверждается, какъ благодатный даръ, которымъ онъ можетъ, явно или сокровенно, простираться благотворное вліяніе, благословеніе, помощь на проходящихъ искушеніе, испытаніе, подвигъ, и на требующихъ помощи. Соотвѣтственно сему закону, преподобный отецъ нашъ Сергій искусился и совершился въ добродѣтеляхъ общехристіанскихъ, и имѣетъ даръ собирать окрестъ себя тысячи и мириады христіанъ всякаго чина, званія и состоянія, привлекая ихъ не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ, что они на себѣ испытываютъ его благодатную помощь, въ своихъ искушеніяхъ, испытаніяхъ, подвигахъ жизни въ мірѣ и жизни духовной. Искусился и совершился особенно въ подвигахъ жизни монашеской: и пріялъ даръ быть отцемъ и праотцемъ духовнаго рода ихъ, хотя, можетъ быть, въ сіе время уже не такъ крѣпкаго, какъ были ближайшія чада его, впрочемъ и нынѣ являемыми знаменательными и живыми опытами дознающаго благодатное здѣсь своего родоначальника присутствіе, дѣйствованіе, руководство, помощь, охраненіе. Скажемъ ли вамъ, привѣтающіе здѣсь, любители Божественной, духовной, церковной мудрости, что преподобный Сергій и для васъ имѣетъ даръ Божій, и на васъ простираетъ сокровенно дѣйственное благословеніе?—Не обинуясь должны мы сіе сказать.—Вспомните, какъ первоначально пришелъ онъ сюда, сталъ на семъ *маковцѣ*, или темени горы, въ темномъ лѣсу, и, возведши умъ и сердце на небо, сказалъ: Пресвятая Троице! Да будетъ на семъ мѣстѣ храмъ во имя Твое, въ Твою ежедневную, и вѣковую и вѣчную славу! Не видимъ ли, какое пребывающее, какое обширное исполненіе даровано сей мысли Пра-

ведника; какъ дѣйствительно прославляется здѣсь имя Пресвятыя Троицы народомъ, царями, вѣками? Не есть ли это знаменіе особеннаго благословенія Божія? А въ семъ благословеніи не явно ли знаменіе того, что оно пріобрѣтено не простою мыслию, но крѣпкимъ подвигомъ вѣры, высокимъ богомудріемъ, свѣтлымъ созерцаніемъ.—И если надобно указать на видимое знаменіе того, что искусный въ богомудріи Сергій простираетъ благословеніе на ищущихъ здѣсь богомудрія: указываемъ на то, что и прежде вашего пятидесятилѣтія, здѣсь, подъ его покровомъ, возглись свѣтильники, стоявшіе потомъ на высокихъ свѣщникахъ церкви, напимѣрь: Платонъ, Амвросій, Августинъ ¹⁾; и ваше пятидесятилѣтіе принесло церкви двадцать шесть епископовъ,—жатва, какая едва ли найдется гдѣ-либо на подобномъ не широкомъ полѣ ²⁾. Итакъ, повторяю, преклонимъ на-

¹⁾ Здѣсь разумѣются бывшіе начальники, наставники и воспитанники Троицкой Лаврской семинаріи, существовавшей, подъ покровомъ преподобнаго Сергія, съ 1742 по 1814 годъ, причемъ лишь для примѣра указаны: митрополитъ Московскій Платонъ Лешинъ († 1812), митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Амвросій Подобѣдовъ († 1818) и архіепископъ Московскій Августинъ Виноградскій († 1819). Но сверхъ того можно было бы указать еще на митрополитовъ: Кіевскаго Серапіона Александровскаго († 1824), С.-Петербургскихъ—Михаила Десницкаго († 1821), Серафима Глаголевскаго († 1843), Никанора Клементьевскаго († 1856) и Григорія Постыкова († 1860) и Московскаго Филарета Дроздова († 1867); архіепископовъ: Тихона (Малинина)—Астраханскаго († 1793), Павла (Зернова)—Казанскаго († 1815), Меѳодія (Смирнова)—Псковскаго († 1815), Амвросія (Протасова)—Таверскаго († 1831) и другихъ; епископовъ: Аполлоса (Байбакова)—Архангельскаго († 1801), Самуила (Запольскаго-Платонова)—Костромскаго († 1830), Моисея (Близнецова-Платонова)—Нижегородскаго († 1825), Инокентія (Смирнова) Пензенскаго († 1819) и др.

²⁾ Такъ, повторяемъ, по тогдашнему счету, т. е. по счету 1864 года. Послѣ того изъ епископовъ и архіепископовъ одинъ (Филоеѳ Успенскій) достигъ сана митрополита (Кіевскаго, скончался въ 1882 г.), другой (Паревскій Отсмыѳъ, изъ болгаръ), митрополита Нишавскаго; а изъ остальныхъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ Академіи періода 1814—1864 года достигли епископскаго и архіепископскаго сана, считая по порядку курсовъ, слѣдующіи лица: Поликарпъ (Гонорскій),—епископъ Балахнинскій († 1891); Палладій (Шьялковъ),—епископъ Олонекскій († 1882); Іоаннъ (Соколовъ),—епископъ Смоленскій († 1869); Макарій (Миролюбовъ),—архіепископъ Донскій; Амвросій (Ключаревъ),—архіепископъ Харьковскій; Серафимъ (Протопоповъ),—епископъ Самарскій († 1891); Андрей (Поспѣловъ)—епископъ Муромскій († 1868); Платонъ (Троенольскій),—епископъ Томскій († 1876); Амфилохій (Казанскій),—епископъ Угличскій; Неофитъ (Неводичковъ),—епископъ Туркестанскій; Виссаріонъ (Нечаевъ),—епископъ Костромскій;

ши умы и сердца предъ обѣтованнымъ здѣсь благословеніемъ пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и преподобнаго отца нашего Сергія. Принесемъ предъ нимъ наше смиренное желаніе благословенія; и да примуть, и да вознесуть о насъ недостойныхъ свои молитвы къ верховному Источнику благословеній, да и на грядущее время подается намъ новое благословеніе и благодатная помощь, не по нашей немощной вѣрѣ, но по благопотребности для служенія вѣрѣ и церкви, особенно тогда, какъ духовные подвиги оскудѣваютъ, искушенія умножаются, духовныя испытанія слабо выдерживаются, добродѣтель погрязаетъ въ страстяхъ и суетѣ мірской, среди христіанства мудрость обюродѣваетъ язычески, враги воинствующей церкви безпрепятственно изощряютъ противъ нея и старыя и новозобрѣтаемыя оружія.—Братія!—заключаетъ свою рѣчь святитель-вѣгитя. Намъ предлежитъ не почивать на побѣдахъ мучениковъ и на подвигахъ древнихъ отцевъ, но подвизаться съ напряженною ревностію въ охраненіи вѣры и православної церкви съ готовностію къ самопожертвованію за истину Христову, если дѣйствительно желаемъ умудриться во спасеніе себѣ и другимъ. Благословенъ Христосъ, сый Богъ, и Божія впостасная Премудрость! Буди и пребуди Его просвѣщающее благословеніе на ищущихъ просвѣщенія премудростію

Василій (Левятовъ),—епископъ Пензенскій († 1892); Григорій (Медіоланскій),—епископъ Пензенскій († 1882); Веніаминъ (Карелинъ),—епископъ Рижскій († 1874); Игнатій (Рождественскій),—епископъ Костромскій († 1883); Павелъ (Поповъ),—епископъ Тотемскій († 1874); Никодимъ (Бѣлокуровъ),—епископъ Дмитровскій († 1877); Поликарпъ (Розановъ),—епископъ Екаторинбургскій († 1891); Алексій (Лавровъ-Платоновъ),—архіепископъ Литовскій († 1890); Михайлъ (Лузинъ),—епископъ Курскій († 1887); Антонинъ (Державинъ),—епископъ Витебскій; Хрисановъ (Ретяицевъ),—епископъ Нижегородскій († 1883); Израиль (Някулцикій),—епископъ Вологодскій; Симеонъ (Линьковъ), епископъ Минскій; Іоаннъ (Митропольскій),—епископъ Аксайскій; Кириллъ (Орловъ),—епископъ Ковенскій († 1890); Сергій (Серафимовъ),—епископъ Вятскій. Такимъ образомъ соборъ святителей изъ питомцевъ Академіи за одно время съ 1814 по 1864 годъ дѣлается еще многочисленнѣе, нежели какимъ онъ былъ въ 1664 году. А сколько еще послѣ того воспитавшихся сдѣлалось архіерейми! Исчисленіе и поименованіе архіереевъ періода 1814—1864 годовъ, см. въ *Историч. запискѣ о Моск. Д. Академіи*, помѣщенной въ юбилейн. *Сборникѣ*, 1864 г., на стр. 33—34.

Его!“¹⁾ Такъ въ своей рѣчи святитель Филаретъ связуетъ невольно и естественно судьбы Троицкой Лаврской семинаріи, о которой, какъ мы видѣли, упоминалъ мимоходомъ въ скитской проповѣди 1860 года, съ судьбами Московской духовной Академіи, пріютившейся подъ тою же сѣнію Лавры Преподобнаго Сергія, выразивъ тѣмъ самымъ ту же мысль, какую еще въ 1859 году выразилъ въ рѣчи архимандриту Леониду (Краснопѣвкову) при вареченіи его во епископа Дмитровскаго, говоря: „Безъ сомнѣнія, ты будешь благодарными воспоминаніями особенно чтить преподобнаго Сергія, подъ сѣнію котораго ты рѣшительно съ пути мірскаго переступилъ на путь церковный, и обрѣлъ духовное руководство. Скажу къ слову: великій отецъ нашъ Сергій, какъ бы въ нѣкоторое вознагражденіе православной Церкви за то, что не отдалъ ей въ епископство самого себя, въ обиліи возвращаетъ подъ сѣнію своею сыновъ послушанія и разума духовнаго, которыхъ потомъ избраніе церковное призываетъ къ епископству“²⁾.—Не будемъ входить въ подробности дальнѣйшаго описанія празднованія пятидесятилѣтія Московской духовной Академіи³⁾. Скажемъ только, что и другія слова и рѣчи, и привѣтствія, произнесенныя на этомъ празднованіи, и вся обстановка послѣдняго, сколько свидѣтельствовали о томъ, что Академія не вотще потрудилась на поприщѣ духовнаго просвѣщенія, Божественной, духовной, церковной мудрости въ истекшее пятидесятилѣтіе, столько же въ тогдашнемъ составѣ ея указывали твердую опору будущему благосостоянію Академіи, какъ высшаго расадника духовной науки и духовнаго просвѣщенія на пользу Церкви и государства. И послѣдующая исторія Московской духовной Академіи свидѣтельствуетъ, что благословеніе Божіе, благословеніе преподобнаго Сергія и благословеніе святителя Филарета не оставляло ея доселѣ. Остается пожелать, чтобы и на дальнѣйшее теченіе ея исторической жизни она не лишена была сего благословенія:

1) *Сочин. Филар.* V, 561—564. Рѣчь эта помѣщена и въ сейчасъ упомянутомъ Юбил. *Сборникѣ*.

2) *Сочин. Филар.* V, 491.

3) Эти подробности можно читать въ томъ же академическомъ юбилейномъ *сборникѣ* 1864 года.

„буди и пребуди“ сіе „просвѣщающее благословеніе на ищущихъ просвѣщенія премудростію“ Христовою!

Разсадники духовнаго просвѣщенія, понятно, нужны въ Церкви для просвѣщенія, образованія преимущественно лицъ, готовящихся быть учителями народа, пастырями церкви, слѣдовательно для духовнаго просвѣщенія паствы. Поэтому, естественно, отъ рѣчи о духовенствѣ и духовномъ просвѣщеніи въ Московской епархіи, мы переходимъ къ рѣчи о паствѣ сей епархіи.

И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

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

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Систематическая порча ультрамонтанами ученія о Преданіи, а также катихизисовъ и богословскихъ учебниковъ,—какъ одно изъ наиболѣе важныхъ обстоятельствъ, подготовившихъ усиленіе папской власти.

ГЛАВА ПЕРВАЯ:

Порча ультрамонтанами ученія о Преданіи.

Въ первыхъ двухъ частяхъ своего изслѣдованія мы касались, по преимуществу, *внѣшней* исторіи ватиканскаго догмата,—обращали вниманіе главнымъ образомъ на то, какъ постепенно усиливалась новая ультрамонтанская партія во Франціи и въ Германіи. Если при этомъ мы иногда и останавливались на разборѣ ученія о папской непогрѣшимости нѣкоторыхъ ультрамонтанскихъ писателей, то дѣлали это болѣе мимоходомъ, съ цѣлю лучше разъяснить причины усиленія ультрамонтанства въ текущемъ столѣтіи. Въ третьей части своего сочиненія мы постараемся раскрыть собственно тотъ вопросъ, какъ вліяли ультрамонтане на подготовленіе почвы для будущаго ватиканскаго догмата въ области богословской науки и школьнаго ученія; т. е. займемся указаніемъ *внутреннихъ* причинъ успѣха ультрамонтанства въ современной римско-католической церкви.

Понятно, что ультрамонтане не иначе могли повліять на

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 14.

перемѣну направленія въ преподаваніи богословія въ католическихъ школахъ, въ пользу своего любимаго ученія о панской непогрѣшимости,—какъ предварительно исказивъ ученіе о церковномъ Преданіи, потому что истинно церковное Преданіе никогда не могло бы послужить основаніемъ для признанія этой непогрѣшимости.

До VIII-го столѣтія, и восточная, и западная Церковь согласно хранили Преданіе и во всемъ руководились имъ. По ученію православной Церкви, Священное Преданіе имѣетъ для истинно вѣрующихъ всѣхъ временъ и мѣстъ значеніе главнаго, послѣ Священнаго Писанія, руководящаго начала или критерія для опредѣленія того, какое ученіе—истинное, православное, и какое, напротивъ, неистинное, еретическое. Еще въ началѣ втораго вѣка, мужъ апостольскій, *св. Игнатій Богоносецъ*, предостерегая вѣрующихъ противъ еретическихъ ученій, заповѣдалъ имъ *съ твердостію держаться апостольскаго Преданія* ¹⁾. Во 2-мъ вѣкѣ *св. Иринея Лионскій* также очень ясно проводилъ мысль, что „всѣ желающіе знать истину, должны обращаться въ каждой церкви къ Преданію апостольскому, извѣстному во всемъ мірѣ“ ²⁾. Въ слѣдующемъ, 3-мъ вѣкѣ, великій учитель Церкви, *Оригенъ*, писалъ такъ: „Да хранится церковное „Преданіе, чрезъ порядокъ преемства отъ Апостоловъ преданное и даже донынѣ пребывающее въ церквахъ; той только „истинѣ и должно вѣровать, которая ни въ чемъ не разногласитъ съ церковнымъ и апостольскимъ Преданіемъ“ ³⁾. И изъ 4-го вѣка можно привести много святоотеческихъ свидѣтельствъ о существенной важности для вѣрующихъ всегда прибѣгать къ руководству Преданія. Укажемъ для примѣра хотя бы на слѣдующія слова *св. Иоанни Златоуста*: „Не все предали (Апостолы) чрезъ Писаніе, а многое также безъ Писанія. Но „то и другое равно достойно вѣры. Посему мы считаемъ достойнымъ вѣры и Преданіе: Преданіе есть, ничего болѣе не ищи“ ⁴⁾.

¹⁾ Προῦτρειε τῆ ἀκριεῖ ἐχέσθαι τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως, говорится о св. Игнатіи у Евсевія (Hist. Eccl. III, с. 36).

²⁾ Contra haeres. lib. III, cap. 3. Ся. Введеніе въ прав. Богословіе, преосв. Макарія, изд. 1852 г., стр. 283.

³⁾ De principiis, lib. I, n. 2. См. преосв. Макарія, стр. 283—284.

⁴⁾ In. 2 Thess. hom. IV, n. 2. См. преосв. Макарія, стр. 284.

Сообразно съ такими наставленіями святыхъ отцовъ и учителей Церкви, и всѣ пастыри ея, какъ преемники святыхъ Апостоловъ и хранители апостольскаго Преданія, на всѣхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ, обличали и осуждали ереси, а также утверждали православное ученіе, не только на основаніи Св. Писанія, но и Свящ. Преданія ¹⁾.

Около IX-го столѣтія въ исторіи церкви западной уже замѣтны довольно ясныя слѣды уклоненія отъ древняго вселенскаго церковнаго Преданія и появленія нѣкоторыхъ нововведеній, даже въ области ученія ²⁾. Тѣмъ не менѣе такое уклоненіе отъ руководства Преданіемъ на практикѣ еще не означало тогда, будто церковь западная и въ теоріи отвергла начало Преданія, какъ впоследствии протестанты. Нѣтъ, она продолжала считать себя и свое ученіе всецѣло основаннымъ на древнемъ церковномъ Преданіи. Даже у католическихъ богослововъ новѣйшаго времени есть нѣкоторыя черты, напоминающія наше православное ученіе о Преданіи (о чемъ подробнѣе поговоримъ нѣсколько ниже). Что же касается ученія о Свящ. Преданіи, содержащагося въ опредѣленіяхъ собора Тридентскаго, то это ученіе вполне согласно съ православнымъ. Вотъ подлинныя выраженія тридентскаго опредѣленія: „Священный соборъ....., „усматривая, что спасительная истина и ученіе содержится въ „писанныхъ книгахъ и въ преданіяхъ неписанныхъ (*sine scripto*), „которыя, будучи приняты Апостолами изъ устъ Самого Христа, „или отъ самихъ Апостоловъ, коимъ открылъ ихъ Духъ Святой,

¹⁾ Такъ, напр., опредѣляя почитать святыхъ иконы и поклоняться имъ, отцы VII Вселенскаго собора, между прочимъ, говорятъ слѣдующее: „Мы непркосновенно сохраняемъ всѣ церковныя Преданія, утвержденныя письменно или неписьменно. Одно изъ нихъ заповѣдуетъ дѣлать живописныя иконныя изображенія..... „На такомъ основаніи мы, шествуяще царскимъ путемъ и слѣдующіе Божественному ученію святыхъ отцевъ нашихъ и Преданію католической Церкви,—ибо знаемъ, что въ ней обитаетъ Духъ Святой,—со всякимъ тщаніемъ и осмотрительностію опредѣляемъ, чтобы святыхъ и четныхъ иконы предлагались (для поклоненія) точно такъ же, какъ и изображеніе честнаго и животворящаго креста.....“ (См. Дѣянія вселенскихъ соборовъ, изд. Казанск. Дух. Акад., т. VII, стр. 592—593).

²⁾ Впрочемъ, уже въ VII вѣкѣ помѣстные соборы Толедскіе допустили довольно важное нововведеніе: прибавленіе въ VIII членѣ Символа вѣры словъ: и *отъ Сына* (*Filioque*), хотя до IX вѣка это прибавленіе не получало на западѣ большаго распространенія.

„дошли до насъ какъ-бы изъ рукъ въ руки,—послѣдую примѣрамъ православныхъ отцовъ, всѣ книги, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта....., равно и самыя Преданія, къ вѣрѣ и правдамъ относящіяся, какъ изглаголанныя или устами Христовыми, или Духомъ Святымъ, и сохраненныя въ католической церкви чрезъ постоянное преемство,—принимаетъ и почитаетъ съ равнымъ чувствомъ благочестія и уваженіемъ ¹⁾“. А вотъ, для сравненія, и православное ученіе о Преданіи: „Подъ именемъ Свящ. Преданія разумѣется слово Божіе, не заключенное въ письменна самими Богодухновенными писателями, а устно преданное Церкви и съ тѣхъ поръ непрерывно въ ней сохраняющееся ²⁾“. Очевидно, это ученіе ничѣмъ не отличается отъ ученія Тридентскаго собора, только выражено въ болѣе сжатой формѣ.

Ультрамонтанскіе богословы текущаго столѣтія, съ легкой руки Бональда и Ламнэ, не остались вполне вѣрными ученію Тридентскаго собора о Преданіи. Они до такой степени усилили, повидимому, значеніе Преданія, что, слѣдую примѣру названныхъ двухъ своихъ вождей, особенно Ламнэ, образовали изъ себя цѣлую школу *традиціоналистовъ*, которые (какъ мы отчасти уже указали въ своемъ мѣстѣ) посягнули на законныя права человѣческаго разума въ изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ. Но, въ сущности, ревность *традиціоналистовъ* въ пользу Преданія была не болѣе, какъ однимъ изъ тѣхъ искусныхъ маневровъ, цѣль которыхъ, соотвѣтственно всегдашнему ультрамонтанскому идеалу, заключалась въ усиленіи въ римско-католической церкви власти папы, въ ущербъ власти епископовъ. Прикрываясь громкимъ именемъ *традиціоналистовъ* (т. е. якобы ревнителей древне-церковнаго Преданія), ультрамонтане на самомъ дѣлѣ ратовали не столько за цѣлость и неприкосновенность этого Преданія, сколько за то, чтобы католическіе богословы совершенно отказались отъ всякой, даже законной свободы въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ, вопліѣ

¹⁾ См. декретъ о каноническихъ книгахъ, составленный на IV-мъ засѣданіи Тред. собора (8 апрѣля 1546 г.). См. кн. *Le saint concile de Trente, oecuménique et général, nouvellement traduit par l'abbé Chanut*. Paris 1674, pp. 12—13.

²⁾ Введеніе въ прав. Богословіе, преосв. Макарія, Сиб. 1852, стр. 280—281.

слѣпо подчиняясь авторитету папскаго престола. При этомъ въ лицѣ папы ультрамонтане объединили два понятія далеко неодинаковыя по своему объему: понятіе о „видимой главѣ“ Церкви и понятіе о самой Церкви. Какъ въ свое время король Людовикъ XIV наглядно выяснилъ свою политику централизаціи въ извѣстныхъ своихъ словахъ: „государство—это я“ (l'état—c' est moi),—такъ и ультрамонтане вели дѣло къ тому, чтобы и папа могъ, наконецъ, сказать о себѣ: „Церковь—это я“. А такого рода централизація, естественно, сводилась къ тому, что самое саященное Преданіе, хранительницею котораго есть Церковь, должно было отселѣ единственнымъ своимъ хранителемъ имѣть одного папу, который поэтому вполне могъ сказать о себѣ (и дѣйствительно, сказалъ впоследствии, на Ватиканскомъ соборѣ): „Преданіе—это я!“ Понятно, что чрезъ это вопросъ о вѣрномъ и неизмѣнномъ храненіи Преданія вполне замѣнялся вопросомъ о полной зависимости его отъ произвола папы. Конечно, съ точки зрѣнія ультрамонтанъ, папа, будучи непогрѣшимымъ въ вѣроученіи и правоученіи *ex cathedra*, никогда не можетъ измѣнить древне-церковному Преданію. Но если смотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія православныхъ и даже умѣренно-католическихъ богослововъ, то ультрамонтанское пониманіе Преданія равносильно полному отрицанію этого источника христіанскаго вѣроученія. Такимъ образомъ *традиционалисты* не оправдывали своего громкаго названія, такъ-какъ, въ сущности, отрицали самостоятельное, объективное значеніе Преданія. Вотъ почему ихъ пониманіе Преданія, въ своихъ конечныхъ выводахъ, шло совершенно въ разрѣзъ не только съ нашимъ, православнымъ, но даже и съ древне-католическимъ, неультрамонтанскимъ, тридентскимъ пониманіемъ его, какъ вполне самостоятельнаго начала, не подлежащаго никакому чело-вѣческому произволу.

Но нельзя сказать, что и въ теченіи настоящаго столѣтія древне-католическое (тридентское) ученіе о Преданіи не имѣло среди католическихъ богослововъ своихъ выразителей и сторонниковъ. Даже въ сороковыхъ годахъ, когда ультрамонтане уже значительно поработили себѣ католическую церковь, мы находимъ весьма замѣчательное изложеніе такого древне-като-

лическаго и, слѣдовательно, анти-ультрамонтанскаго ученія о Преданіи у Куна (*Kuhn*), автора известной *Догматики*. Его мысли о Преданіи такъ цѣнны и интересны для насъ, что мы считаемъ излишнимъ привести ихъ здѣсь въ подлинныхъ выраженіяхъ самого автора.

„Такъ-какъ“, говоритъ Кунъ, „преданное устно апостольское ученіе Церковь возвѣщала такимъ же живымъ способомъ и сохраняла посредствомъ непрерывнаго обученія (*durch die Kontinuität dieses Unterrichtes*), равно какъ и не переставала насаждать (его) изъ поколѣнія въ поколѣніе; то, въ виду того, что такое обученіе есть нѣчто подвижное (послику оно обусловлено субъективностію учителей и субъективными потребностями научаемыхъ),—въ помощь ему указаны *оптимиія объективныя точки опоры* (*äussere objective Anhaltspunkte*). Благодаря этимъ точкамъ опоры, указанное обученіе предохранено отъ уклоненій (*Abwegen*) и ошибокъ (*Verirrung*) не одною только внутреннею силою непоколебимости въ вѣрѣ своихъ органовъ и высшимъ содѣйствіемъ Божественнаго Духа ¹⁾. Такого рода *внѣшними твердыми точками опоры служили для указаннаго обученія ближайшимъ образомъ писанія апостольскія*. Но не только эти писанія, но и *всѣ тѣ письменныя произведенія* (*Aufzeichnungen*), въ которыхъ ученики апостольскіе и принадлежавшіе къ числу ихъ учителя (*die an sie sich anreihenden Lehrer*) *отражали свое исповѣданіе вѣры* (*ihrem Glaubensbewusstsein Ausdruck gaben*),—частію въ формѣ простыхъ письменныхъ сообщеній, посланныхъ или отдѣльнымъ лицамъ, или общинамъ; частію въ формѣ собственныхъ поучительныхъ писаній (*Lehrschriften*), въ которыхъ христіанство защищается противъ нападеній со стороны іудейства и язычества, или же отвергаются ереси, возникшія въ средѣ самого христіанства. Позднѣе Церковь, въ лицѣ своихъ представителей на помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ, выразила свою вѣру письменно, при чемъ распространила апостольскій символъ ²⁾ чрезъ

¹⁾ „Somit war sie nicht allein durch die innere Macht der Glaubenstreue ihrer Organe und den höheren Beistand des Göttlichen Geistes vor Abwegen und Verirrung geschützt“.

²⁾ Известно, что въ западной церкви особеннымъ уваженіемъ пользуется, такъ

„прибавленіе болѣе точныхъ выраженій, опредѣляющихъ церковное ученіе,--- съ цѣлію дать послѣднему твердую опору. Вся „христіанская литература, насколько она обязана своимъ происхожденіемъ истиннымъ свидѣтелямъ церковнаго вѣроученія, „есть не что иное, какъ письменное выраженіе апостольскаго „ученія въ томъ видѣ, какъ это послѣднее съ самаго начала, „согласно съ св. Писаніемъ, понималось, исповѣдовалось, преподавалось и защищалось въ Церкви“ ¹⁾).

Эти слова замѣчательны во многихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, въ нихъ очень ясно выражена та мысль, что Церковь обладаетъ двоякаго рода опорами (для сохраненія чистоты Преданія): внутренними и внѣшними. Перваго рода опорами служатъ для нея тѣ Божественныя свойства, которыми она обладаетъ, въ силу обѣтованія Самаго своего Божественнаго Основателя и вслѣдствіе всегдашняго присутствія въ ней Св. Духа. Эти свойства ея суть: святость, непоколебимость, непогрѣшимость. Что касается внѣшнихъ опоръ, то онѣ состоятъ въ тѣхъ разнообразныхъ (по преимуществу письменныхъ) формахъ, съ помощію которыхъ во всѣ времена выражалась непоколебимая вѣрность вселенской Церкви преданному отъ Самаго Христа и Его Апостоловъ ученію вѣры.

Во-вторыхъ, легко замѣтить, что у Куна дѣлается различіе между *матеріальной* и *формальной* стороной догматической дѣятельности Церкви. Матеріальная сторона выражается въ томъ, что Церковь неизмѣнно (по существу) хранитъ апостольское ученіе, а формальная—въ томъ, что, сохраняя послѣднее неизмѣннымъ по существу, она въ то же время измѣняетъ, по мѣрѣ надобности тѣ формы, въ которыхъ это ученіе выражается, руководствуясь при этомъ, съ одной стороны, субъективнымъ характеромъ отдѣльно взятыхъ провозвѣстителей ея ученія, а съ другой—субъективными особенностями и личными потребностями и самихъ научаемыхъ. Въ такомъ различеніи у Куна выражается вся суть *догматическаго развитія* Церкви, притомъ

называемый, *апостольскій символъ*, который есть, вѣроятно, древній символъ вѣры римскихъ христіанъ.

¹⁾ Kuhn, Dogmatik, 2-te Auflage, B. I. S. 78 и дал.

(что для насъ особенно важно и интересно) въ такомъ смыслѣ и значеніи, въ какомъ его можетъ признать и всякій православный, т. е. что *развились не самые догматы, но только ихъ внѣшнее опредѣленіе, ихъ внѣшняя формулировка* ¹⁾).

Нельзя не сдѣлать здѣсь небольшого отступленія для того, чтобы нѣсколько остановиться на пресловутой ультрамонтанской теоріи развитія догматовъ, которой Кунъ въ приведенныхъ нами его словахъ такъ осторожно касается и которую обсуждаетъ такъ близко къ православному взгляду на этотъ предметъ. Извѣстно, что именно эта теорія и послужила для ультрамонтанскихъ богослововъ главнымъ подспорьемъ для возведенія нѣкоторыхъ частныхъ богословскихъ мнѣній своей школы въ новые *догматы*.

Двѣ важныя ошибки лежатъ въ основѣ этой ультрамонтанской теоріи: ошибочное пониманіе того, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ *догматомъ*, и не менѣе ошибочная (даже еретическая) мысль, будто бы не Преданіе церковное есть главный регуляторъ ученія Церкви, но папа, который поэтому якобы выше самого Преданія ²⁾).

Прежде—чѣмъ указывать на ультрамонтанское опредѣленіе *догмата*, напомнимъ читателямъ, какъ опредѣляется понятіе о догматѣ вѣры въ нашемъ православномъ Богословіи. „Подъ *именемъ христіанскихъ догматовъ*“, говоритъ преосвящ. Макарій, разумѣются откровенныя истины, преподаваемыя людямъ Церковію, какъ непререкаемыя и неизмѣнныя правила спаси-

¹⁾ Впрочемъ, встрѣчаются и у Куна такія мѣста относительно этого вопроса съ которыми православному богослову никакъ нельзя согласиться. Такъ напр., онъ допускаетъ какое-то „рефлектирующее мышленіе“, которое будто-бы постепенно открываетъ истины, не бывшія въ сознаніи Церкви прежняго времени, и чрезъ это даетъ основаніе для появленія новыхъ догматовъ (См. Dogmatik, B. I, S. 167). Очевидно у него прямое противорѣчіе съ тѣми его же мыслями, которыя мы приводимъ въ настоящей главѣ своего сочиненія въ русскомъ переводѣ. Въ такой непослѣдовательности слабая сторона Куна.

²⁾ Такое незаконное возвышеніе папы надъ церковнымъ Преданіемъ вообще, и въ особенности надъ постановленіемъ вселенскихъ соборовъ, весьма наглядно выражено въ слѣдующей формулѣ, которую любилъ употреблять еще Ламне, и которая можетъ служить какъ-бы лозунгомъ ультрамонтанскихъ дѣателей: „*parapapae sapientis*“, т. е. папа—владелецъ и надъ церковными постановленіями.

„тельной вѣры“¹⁾. Какъ замѣчаетъ, непосредственно послѣ этого, самъ авторъ „Православно-догматическаго Богословія“,— въ каждомъ христіанскомъ догматѣ предполагаются такимъ образомъ три необходимыя черты: 1) догматъ есть истина *откровенная*, т. е. содержащаяся въ Св. Писаніи или въ Св. Преданіи, или же въ обоихъ вмѣстѣ; 2) догматъ есть истина, *преподаваемая Церковію*, и, наконецъ, 3) догматъ есть истина, преподаваемая Церковію, какъ *непререкаемое и неизмѣнное правило спасительной вѣры*²⁾. Понятно, что такимъ опредѣленіемъ существа догмата весьма ясно разграничиваются два понятія: о догматѣ и о частныхъ богословскихъ мнѣніяхъ, которыя уже въ силу того не могутъ назваться догматами, что принадлежатъ или отдѣльнымъ богословамъ, или известной богословской школѣ; слѣд., не преподаются отъ лица Церкви.

Не то находимъ мы у богослововъ ультрамонтанскихъ. Они причисляютъ къ догматамъ вѣры не только тѣ истины догматическія, которыя точно формулированы Церковію и имѣютъ безусловно—обязательное значеніе для всѣхъ вѣрующихъ; но и тѣ логическіе выводы и всякаго рода умозаключенія (часто весьма нелогическія), которыя можно извлечь изъ формальныхъ церковныхъ догматовъ³⁾. Въ виду этого, нѣтъ у нихъ рѣзкой опредѣленной границы между собственно догматами и богословскими мнѣніями. Здѣсь можетъ явиться вопросъ: неужели этимъ послѣднимъ дается въ ультрамонтанскихъ догматикахъ полная свобода? Но въ такомъ случаѣ открылся бы полный просторъ для такого безграничнаго произвола въ области догматики, какой даже въ протестантскихъ богословіяхъ составляетъ рѣдкость. Дѣло рѣшается въ данномъ случаѣ у богослововъ ультрамонтантской окраски проще, чѣмъ можно было бы ожидать отъ серьезныхъ догматистовъ: формальный характеръ известной дог-

¹⁾ Православно-догматическое Богословіе, т. I, стр. 1 (изд. 1856 г.).

²⁾ Тамъ же, стр. 1—3. Съ преосвящ. Макаріемъ согласны и другіе наши православные богословы.

³⁾ Scheeben, Handbuch d. cath. Dogmatik, B. I, pp. 2. 909. См. ии. А. Шостыяна: „Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католич. богослововъ послѣдняго полу столѣтія“, стр. 154.

матической истины и ея общеобязательность для всѣхъ вѣрующихъ опредѣляется почти единственно авторитетомъ папы ¹⁾, который, такимъ образомъ, является какимъ-то *deus ex machina*, рѣшающимъ всѣ недоумѣнія однимъ своимъ „непогрѣшимымъ“ словомъ, какъ полновластный распорядитель Преданія.

Самое догматическое развитіе, по ученію ультрамонтанскихъ богослововъ (напр. Scheeben'a), состоитъ въ томъ, что „нѣкоторые догматы, именно—несущественные и не необходимые, могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія, чтобы снова появиться въ немъ, при помощи „тщательной рефлексіи“, спустя цѣлыя столѣтія“ ²⁾. Не говоря уже о томъ, что признаніе нѣкоторыхъ догматовъ *несущественными* и *не необходимыми* совершенно не согласно съ православнымъ пониманіемъ существа догматовъ, какъ такихъ истинъ, которыя суть *непеременяемое и неизмѣнное правило спасительной вѣры*;—совершенно не состоятельна, съ точки зрѣнія православнаго богослова, и та мысль, будто нѣкоторые догматы могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія и потомъ снова появиться въ немъ. Если бы такъ, дѣйствительно, было, то всецѣло теряеть свое значеніе извѣстное изреченіе Викентія Лиринскаго о признакахъ истиннаго церковнаго Преданія: „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“, потому—что, разъ что исчезло (хотя бы и на время), то уже никакъ не можетъ имѣть ни одного изъ этихъ признаковъ.

Вообще ультрамонтанская теорія развитія догматовъ уже потому не правильна и опасна для чистоты истиннаго церковнаго ученія, что въ ней дается возможность принимать за ученіе Церкви то или другое частное богословское мнѣніе, хотя бы послѣднее на самомъ дѣлѣ не имѣло за собою никакой древности и не подтверждалось никакими свидѣтельствами древне-церковнаго Преданія. Весьма кстати привести здѣсь слѣдующія слова покойнаго Никанора, архіепископа Херсонскаго: „Латинская церковь извратила древнюю католическую вѣру уже тѣмъ

¹⁾ См. тамъ же, стр. 159.

²⁾ См. у Щостыина, стр. 170.

„самымъ, что уполномочила себя дѣлать прибавленія къ вѣрѣ; „извратила тѣмъ самымъ, что усвоила себѣ въ убѣжденіи и „осуществляетъ въ дѣлѣ, такъ называемую, теорію *развитія* „*догматовъ*. Эта теорія ведетъ къ возведенію на степень обще- „обязательныхъ истинъ такихъ мнѣній, которыя, зародившись „въ умахъ частныхъ лицъ, мало по малу распространяются въ „массѣ вѣрующихъ и дѣлаются достояніемъ большинства. Эта „теорія нужна латинянамъ для того, чтобы оправдать всѣ тѣ „догматы, которыхъ нѣтъ въ Откровеніи, но которые въ латин- „ской церкви будто-бы выведены изъ него путемъ умо заклю- „ченій, точнѣе, которые были вымышлены латинскими богосло- „вами... Между—тѣмъ, эта теорія *пагубна*, такъ—какъ она ве- „детъ къ утверженію въ латинской церкви частныхъ мнѣній „въ качествѣ богооткровенныхъ догматовъ“¹⁾.

Но воротимся къ Куну. Кромѣ тѣхъ двухъ выводовъ, кото- рые мы сдѣлали изъ его словъ, можно легко вывести изъ нихъ и ту мысль, что во всей догматической дѣятельности Церкви во всѣ времена проявляется двойкій характеръ, соответствен- но двумъ элементамъ, составляющимъ всегдашнее, неотъемле- мое ея достояніе: характеръ Божественный и характеръ чело- вѣческій. Въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ, скажемъ отъ себя, тотъ же самый законъ, который проявляетъ свое дѣйствіе и въ дѣлѣ спасенія каждаго отдѣльнаго человѣка: законъ гармоническаго сочетанія благодати Божіей и чело- вѣческой свободы. У Куна есть ясное указаніе на тотъ и другой элементъ, въ приложеніи ихъ дѣятельности къ жизни вселенской Церкви. „Высшее со- дѣйствіе Божественнаго Духа“—вотъ элементъ Божественный. *Непрерывное храненіе и непрестанное насажденіе изъ поколѣнія въ поколѣніе ученія, принятаго отъ святыхъ Апостоловъ*—вотъ элементъ чело- вѣческій. Оба эти элемента не противорѣчатъ другъ другу, но, напротивъ, взаимно восполняются: члены Цер- кви,—и пастыри, и пасомые,—и каждый въ отдѣльности, и всѣ въ совокупности,—трудятся надъ дѣломъ своего спасенія и, какъ живые камни, составляютъ изъ себя духовное зданіе Церкви,

¹⁾ См. Церковныя Вѣдом., изд. при Свят. Синодѣ, 1868 г., № 24, стр. 636 и слѣд.

Глава которой есть Самъ Христосъ, даровавшій ей обѣтованіе, что *врата ада не одолѣютъ ея* (Мат. 16, 18), и въ силу сего обѣтованія, непрестанно сохраняющій ее отъ всякаго уклоненія отъ истины.

Всѣ тѣ частные выводы, которые мы сдѣлали изъ словъ Куна, показываютъ, какъ близко (въ нѣкоторыхъ пунктахъ) стоялъ этотъ католическій богословъ къ православному воззрѣнію на значеніе Преданія и на отношеніе къ нему Церкви. Для большей ясности и очевидности такой близости мы можемъ всѣ сдѣланные нами выводы сократить въ одинъ общій выводъ и формулировать его такъ. Хотя, въ силу обѣтованія Христова и вслѣдствіе непрестаннаго присутствія и дѣйствія въ Церкви Святаго Духа,—всеенская Церковь и обладаетъ благодатнымъ свойствомъ непогрѣшимо хранить Преданіе апостольское и такъ же непогрѣшимо возвѣщать и истолковывать своимъ чадамъ пріятное отъ Апостоловъ ученіе вѣры; однако это не значить, что она можетъ подчинять своему авторитету апостольское Преданіе и ставить самое себя въ положеніе неограниченнаго и вполнѣ свободнаго распорядителя этимъ Преданіемъ. Напротивъ, вся исторія ея показываетъ, что она всегда считала себя не болѣе, какъ только *стражемъ и хранителемъ* вѣреннаго ей изначала Преданія. Вотъ почему всякій разъ, когда ей приходилось составлять вѣроопредѣленіе, по поводу различныхъ потребностей, возникающихъ среди ея членовъ, преимущественно по поводу ересей,—она съ особенною тщательностію прежде всего *провѣряла* свое ученіе апостольскимъ Преданіемъ, придавая послѣднему, такимъ образомъ, значеніе *основанія* или, точнѣе, *руководящей нити* при всѣхъ своихъ догматическихъ опредѣленіяхъ. Однимъ словомъ, и Кунъ, и православные богословы вполнѣ согласны въ томъ, что Преданіе имѣетъ для Церкви характеръ совершенно *объективнаго* начала. Поэтому и самая непогрѣшимость всеенской Церкви въ томъ и проявляется, что святая Церковь никогда не говоритъ, будто отъ ея власти зависитъ видоизмѣнять Преданіе, но напротивъ, всегда смиренно сознаетъ, что она *должна непрестанно сохранятьъ*

его въ неизмѣнной чистотѣ и цѣлостѣ, въ какой оно ей предано было изначала ¹⁾).

Изъ всего сказаннаго дѣлается вполне очевиднымъ, какъ удалились отъ такого взгляда на значеніе Преданія и на отношеніе къ нему Церкви ультрамонтане, а за ними весьма скоро и вся западная церковь, признавшая на Ватиканскомъ соборѣ *панскую* непогрѣшимость за догматы вѣры. Для нихъ Преданіе (повторимъ снова) уже не есть ничто объективное, такъ какъ всецѣло зависитъ отъ мнимо-объективнаго авторитета одного лица (хотя и облеченнаго въ высшую іерархическую степень).

Въ какое отношеніе поставили ультрамонтане католическую Церковь къ Преданію, это лучше всего открывается изъ слѣдующихъ словъ извѣстнаго ультрамонтанскаго богослова, Гуссэ (Gousset), автора „Догматическаго Богословія“ (Théologie dogmatique), которое появилось за два года до начала управленія римскою церковію Пія IX-го (т. е. въ 1844 г.) „Когда всѣ, говорятъ этотъ писатель, „или почти всѣ“ (т. е. богословы, о которыхъ Гуссэ говорилъ выше) соглашаются относительно извѣстнаго пункта ученія и представляютъ этотъ пунктъ какъ членъ вѣры или какъ часть богословской системы, или же какъ „евангельское предписаніе, то такого рода единогласіе есть доказательство истинны. Причина этому отчасти та, что эти богословы учатъ подъ надзоромъ и отъ имени епископовъ, которымъ поручено сохранять въ неизмѣнности святую сокровищницу Откровенія; отчасти же та, что католическая церковь не можетъ учить заблужденію, ни вообще дѣлать ничего такого, что противорѣчило бы святости Евангелія, равно какъ и не можетъ своимъ молчаніемъ допустить, чтобы заблужденіе сдѣлалось всеобщимъ“... ²⁾. Въ этихъ словахъ, хотя и говорится мимоходомъ о „неизмѣнности святой сокровищницы Откровенія“, но, въ сущности, эта „неизмѣнность“ ставится въ полную зависимость отъ такого или иного мнѣнія *богослововъ*

¹⁾ Что сдѣланный нами выводъ вполне вѣрно передаетъ мысли самого Куна, въ этомъ можно убѣдиться, прочитавъ стр. 87 его *Догматики*. См. также Friedrich, *Gesch. d. Vatikanischen Concils*, B. I. S. 614, примѣч. 2-е.

²⁾ Gousset, *Théologie dogmatique*, 3-me édition, t. I. pp. 211—212.

(замѣтимъ: даже не епископовъ, а простыхъ богослововъ!). Гуссэ не рѣшается сказать прямо, что всѣ эти богословы, въ своей совокупности или въ своемъ большинствѣ, не погрѣшны, но косвенно онъ высказываетъ такую мысль, когда изъ понятія о непогрѣшимости вселенской Церкви выводитъ, что и тѣ богословы, которымъ церковная власть поручила преподавать христіанское ученіе, въ силу такого порученія, также не погрѣшны. Здѣсь, очевидно, смѣшивается понятіе о богословахъ съ понятіемъ объ учащей Церкви вообще. Гуссэ какъ—будто не замѣчаетъ, что первое изъ нихъ несравненно уже по своему объему, чѣмъ второе. Но особенно бросается въ глаза въ его словахъ то, что этимъ богословамъ (т. е. *самимъ по себѣ*, хотя у Гуссэ и прибавлено, что они учатъ „подъ надзоромъ и отъ имени епископовъ“) предоставляется такое первостепенное по своей важности дѣло, какъ опредѣленіе извѣстнаго пункта ученія въ качествѣ догмата вѣры. Такимъ образомъ выходитъ, что указанные богословы вовсе не обязаны (какъ—будто) обращаться къ церковному Преданію и пользоваться имъ какъ *руководящею нитью* въ своихъ богословскихъ совѣщаніяхъ: имъ достаточно понадѣяться на то, что они, какъ получившіе отъ непогрѣшимой церкви право учить вѣрѣ, въ силу такого порученія, и сами непогрѣшны,—для того, чтобы затѣмъ, даже и безъ прямого участія епископовъ, рѣшать, *что* есть догматъ вѣры, и *что*—нѣтъ. Мысль о такой *представительной* непогрѣшимости есть мысль чисто ультрамонтанская, которая прямо ведетъ къ мысли о единоличной папской непогрѣшимости.

Всего сказаннаго, думаемъ, вполне достаточно для того, чтобы усмотрѣть, какъ далеко уклонились ультрамонтанскіе богословы не только отъ православнаго, но и отъ своего же, древнекатолическаго, ученія о Преданіи. Послѣ этого, имъ уже не трудно было представить дѣломъ вполне законнымъ всѣ тѣ измѣненія и „поправки“ (а на самомъ дѣлѣ *искаженія*), которыя они допустили въ катихизисахъ и богословскихъ учебникахъ, въ пользу своего любимаго ученія о папской непогрѣшимости. Имъ уже не было нужды справляться, согласно ли это ученіе съ древнецерковнымъ Преданіемъ, потому—что са-

мое это Преданіе сдѣлалось, по ихъ теоріи, не болѣе, какъ послушнымъ орудіемъ во власти римскаго первосвященника. Правда, чрезъ это у нихъ получался, какъ легко замѣтить, логическій кругъ въ доказательствѣ (истинность папской непогрѣшимости доказывалась авторитетомъ самого же папы); однако это ихъ не смущало, потому—что они слишкомъ рассчитывали на свое постоянно возрастающее вліяніе и были твердо увѣрены, что въ самомъ недалекомъ будущемъ они восторжествуютъ въ католической церкви и окончательно подчинятъ ее своему вліянію, что въ 1870 г. (какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ) и случилось.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Московский периодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Окончаніе *).

Мы помнимъ, какими чертами вообще изображаетъ святитель Московскій Филаретъ состояніе своей паствы въ своемъ отчетѣ по епархіи за 1863 годъ и въ своей юбилейной рѣчи 1867 г. Изъ этихъ чертъ для болѣе подробнаго изложенія въ настоящемъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія мы возьмемъ, по прежнему, только тѣ, на которыхъ останавливаютъ наше вниманіе проповѣди святителя, а именно: усердіе къ богослуженію и готовность къ благоустроенію и украшенію храмовъ Божіихъ,—черты, которыя святитель отмѣчалъ особенно при посѣщеніяхъ епархіи и освященіяхъ храмовъ. Въ этомъ отношеніи первую по времени изъ освященныхъ имъ за рассматриваемое время церквей является домовая церковь княгини Голицыной въ Москвѣ, освященіе коей совершилось 30 ноября 1856 года. Въ сказанной по освященіи сей церкви бесѣдѣ святитель-вѣстия, безъ всякаго указанія на историческія обстоятельства устройства домовой церкви, имъ освященной, развиваетъ мысль о высокомъ значеніи любви къ храму Божію по примѣру пророка и царя Давида (Псал. 10, 3; 41, 3. 4; 64, 5 и 83, 2. 3. 11) и обь опасности небреженія къ храмовому богослуженію, но съ другой стороны примѣрами же Давида и Озы доказываетъ и то, какъ достойно храма Божія должно держать себя тому, кто

*) См. „Вѣра и Разумъ“, № 17, 1893 г.

имѣть такъ близко отъ себя, въ своемъ домѣ, храмъ Божій ¹⁾. Столько-же обще-назидательный характеръ, безъ прямыхъ указаний историческихъ на устроение храма, имѣть и „бесѣда на обновленіе храма на мѣстѣ погребенія усопшихъ“, первоначально произнесенная 8-го сентября 1857 года, при посѣщеніи епархіи, въ г. Богородскѣ, по случаю обновленія кладбищенскаго храма во имя Тихвинской иконы Божіей Матери, а затѣмъ вторично сказанная 15 сентября того же года въ Московскомъ Даніиловомъ монастырѣ по случаю обновленія храма вселенскихъ соборовъ и разсуждающая о важности храмовъ и молитвы на мѣстѣ покоя усопшихъ для живыхъ и усопшихъ. А посему „благословенны да будутъ,—заключаетъ эту свою бесѣду святитель,—усердіе, щедрость, попеченіе, трудъ, явленные въ благоустроеніи и благоуукрашеніи святаго храма сего, которыми принесена жертва Богу, и оказано благодѣяніе живымъ и усопшимъ. Богъ утѣшенія и щедротъ да возмѣритъ оныя Своими дарами, благопріятными жизни временной и вѣчной. Аминь“ ²⁾. Болѣе историческихъ указаний заключаетъ въ себѣ бесѣда, произнесенная 29 мая 1860 года по освященіи храма Успенія Божіей Матери въ селѣ Горбуновѣ, Дмитровскаго уѣзда, близъ Хотькова монастыря. Еще въ 1848 году въ этомъ селѣ самъ владыка Филаретъ освятилъ новую деревянную церковь во имя святителя Алексія митрополита, построенную при здѣшней фарфоровой фабрикѣ купца (удостоеннаго дворянства) Алексѣя Гавриловича Попова, на средства сего послѣдняго ³⁾. Затѣмъ А. Г. Поповъ вздумалъ построить болѣе прочную, каменную церковь и вошедши въ соглашеніе съ Сергіевою Лаврою ⁴⁾, для которой онъ сдѣлалъ значительное пожертвованіе при построеніи новой Лаврской, гостинницы ⁵⁾.

¹⁾ Соч. Филар., V, 393—398.

²⁾ Тамъ-же, стр. 427—431. Объ историческихъ обстоятельствахъ этого посѣщенія владыкою г. Богородска (и Берляковской пустыни) и освященія храмовъ, см. тамъ-же, примѣч. и въ *Письмахъ м. Филар. къ Ант.*, IV, 51.

³⁾ Срав. о селѣ *Письма Филар. къ кн. С. М. Голиц.*, стр. 67 и примѣч. 2.

⁴⁾ См. о селѣ *Письма Филар. къ Антон.*, IV, 60.

⁵⁾ Кромѣ того онъ жертвовалъ и на Дивѣевское общежитіе, о которомъ имѣли попеченіе святитель Филаретъ и Лавры наместникъ архим. Автовій, о чемъ срав. *Собр. мн. и отв. Филар.*, V. 196—197.

окончивъ построенеіе сей церкви въ 1860 году. По этому-то свою бесѣду на освященіе сей послѣдней Церкви святитель Филаретъ и началъ прямо слѣдующими словами: „Въ другой разъ прихожу на сіе мѣсто: и, какъ за двѣнадцать лѣтъ предъ симъ, такъ и нынѣ, вспоминая прошедшее, утѣшаюсь настоящимъ. Прежде сихъ двѣнадцати лѣтъ здѣсь не было храма Божія. Любящіе домъ Божій, конечно, иногда не безъ затрудненія могли пользоваться храмомъ не довольно близкимъ и, можетъ быть, не для всѣхъ приходящихъ вмѣстительнымъ, или не безъ скорби принуждены были оставаться дома, когда сердце влекло ихъ въ домъ Божій, а препятствія не допускали. Люди же менѣе усердные ко храму Божию въ сихъ препятствіяхъ могли находить нѣкоторый видъ оправданія для своего уклоненія отъ него, и подвергались опасности еще большаго къ нему охлажденія. Богъ обрѣлъ человѣка, расположеннаго къ принесенію добровольной жертвы, который возрѣлъ на сіе окомъ благочестивой и человѣколюбивой заботы ¹⁾). По праву пользуясь трудомъ здѣшняго населенія, онъ не ограничился тѣмъ, что даетъ трудящимся справедливое вещественное воздаяніе и средства для жизни временной, но возжелалъ оказать имъ духовное благодѣяніе— доставить имъ ближайшее удобство пользоваться храмомъ Божиимъ и его благодатными средствами для жизни временной и вѣчной. Желаніе было такъ сильно, что не терпѣло медленія: и потому, чтобы сократить время созиданія храма, храмоздатель создалъ его не изъ камня, а изъ дерева. Освященіе сего храма, за двѣнадцать лѣтъ предъ симъ, вы, братія святаго храма сего, праздновали, безъ сомнѣнія, съ полнымъ утѣшеніемъ и радостію, равно и я. Но потомъ оказалось, что храмоздатель не вполне былъ удовлетворенъ. Дерево не долговѣчно, думалъ онъ, особенно незрѣлое дерево нынѣшняго времени; и когда деревянный храмъ обветшаетъ, кто знаетъ, явится ли тогда ревность и найдутся ли средства возсоздать его? ²⁾). Итакъ,

¹⁾ Здѣсь разумѣется, конечно, упомянутый А. Г. Поповъ, о которомъ еще въ 1857 году святитель Филаретъ писалъ архим. Антонію: „Алексѣй Гавриловичъ Поповъ добрый человѣкъ, и усердно берется строить храмъ. Посему хорошо споспѣшествовать ему въ удобномъ полученіи матеріала“. См. *Письма Фил. къ Антонію* IV, 60.

²⁾ Дѣйствительно, не долго спустя послѣ смерти А. Г. Попова, матеріальныя

не лучше ли, то благо, которое, при покровительствѣ Провидѣнія Божія, доставлено живущему здѣсь роду, нынѣ же обезпечить и для будущаго и дальнѣйшаго рода?—И вотъ, деревянный храмъ, еще далекій отъ ветхости, уступаетъ мѣсто новому каменному: и мы, братія святаго храма сего, можемъ нынѣ радоваться не только за васъ, но и за вашихъ дѣтей и потомковъ.—Будьте же благодарны, во первыхъ, верховному благодѣтелю Богу, потому что все благо и душеполезное совершается не иначе, какъ благословеніемъ и помощію Божіею; по Богъ же будьте благодарны и земному благодѣтелю, создавшему сей храмъ. Не говорю: привѣтствуйте его благодарными словами; это сдѣлается и безъ меня; но нѣсколько знаковъ уваженія и нѣсколько минутъ ласковой рѣчи не были бы воздаяніемъ за благодѣяніе вѣковое. Есть за духовное благодѣяніе соотвѣтственное духовное средство благодарить, именно, молитва. Не забывайте, и дѣтей вашихъ научите не забывать, чтобы, когда услышите въ семъ храмѣ отъ священнослужителя призываніе къ молитвѣ о создателяхъ святаго храма сего, ваше сердце произносило имя раба Божія Алексія и присныхъ его ¹⁾, и призывало благодать Божію доставившему вамъ удобство причащаться благодати святаго храма ²⁾. И далѣе святитель даетъ наставленіе слушателямъ, какъ имъ пользоваться новосозданнымъ храмомъ Божіимъ ³⁾. Самого же храмоздателя при этомъ торжествѣ Московскій архипастырь благословитъ иконою ⁴⁾. Не долго послѣ того прожилъ храмоздатель. Исполнивъ священный долгъ устроенія храма и утѣшившись духовно участіемъ въ его богослуженіи, А. Г. Поповъ въ томъ же 1860 году 3 октября мирно почилъ въ маситой старости и погребенъ 6 октября при устроенномъ имъ храмѣ ⁵⁾.

средства его наслѣдниковъ такъ уменьшились, что дѣла фарфороваго завода прекратились и какъ ихъ владѣніе, такъ и эти дѣла перешли къ другимъ владѣльцамъ (Ооиннымъ, устроившимъ, на мѣстѣ фарфоровой, мануфактурную фабрику).

1) Т. е. упомянутаго Алексія Гавриловича Попова, съ его внуками (дѣти его тогда уже померли).

2) *Сочин. Филар.* V, 503—504.

3) Тамъ же, стр. 504—506.

4) См. *Письма Филар.* къ Антон. IV, 240. Онъ былъ на столько старъ, что его уже въ креслахъ привезли на освященіе храма.

5) Отпѣваніе его совершалъ намѣстникъ Сергіевской Лавры архимандритъ Антовій.

Подобный Горбуновскому случаю храмоздательства и освященія представился святителю Филарету вскорѣ послѣ того народинѣ его, въ Коломнѣ. Здѣсь вторымъ, послѣ соборнаго Успенскаго, соборнымъ храмомъ издавна былъ Тихвинскій. Онъ первоначально построенъ былъ еще во времена великаго князя Димитрія Іоанновича Донскаго, подобно Успенскому собору, а въ то время, какъ сей послѣдній былъ возобновленъ, Тихвинскій соборный храмъ перестроенъ за ново Коломенскимъ архіепископомъ Никитою около 1682 года. Въ концѣ XVIII вѣка однако Тихвинскій соборъ опять потребовалъ возобновленія, и это возобновленіе съ подобающимъ благолѣпіемъ совершилъ на свои средства извѣстный въ то время богачъ Коломенскій, купецъ Иванъ Демидовичъ Мѣщаниновъ ¹⁾. Въ половинѣ текущаго столѣтія Тихвинскій соборный храмъ еще болѣе украшенъ, обновленъ и расширенъ былъ усердіемъ другихъ храмоздателей (купцовъ Тупицыныхъ). Въ этомъ послѣднемъ своемъ видѣ храмъ былъ готовъ къ освященію въ 1861 году, и храмоздатели усердно просили владыку Филарета, чтобы онъ самъ совершилъ освященіе сего храма. „Двое храмоздательствовавшіе,—писалъ владыка отъ 2 сентября означеннаго года намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію,—зовуть меня въ Коломну на освященіе соборной и монастырской церкви: и мнѣ желалось бы къ могилѣ родителя. Но случившійся сего дня припадокъ боли въ животѣ, послѣ спокойной ночи, который продолжался часа полтора, поставляетъ меня въ опасеніе. И не вѣмъ, что изволю. Помолитесь о мнѣ преподобному отцу нашему Сергію ²⁾. Очевидно, и до послѣдняго времени колебался владыка по вопросу, ѣхать, или не ѣхать почти за сто верстъ отъ Москвы, въ Коломну, ибо и проповѣдь на освященіе храма уже составилъ; но въ концѣ концовъ немощъ рѣшила вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ. „Отъ Коломны отказался,—писалъ онъ тому же лицу отъ 18 сентября:—и не раскаяваюсь, не чувствуя себя въ силахъ“ ³⁾, тѣмъ болѣе, что

¹⁾ О немъ см. у Н. П. Гилярова-Платонова въ его автобіографическихъ очеркахъ: *Изъ пережитаго*, I, 13 и дал. Москва, 1887.

²⁾ *Письма Филар. къ Антон.* IV, 307.

³⁾ Тамъ же, стр. 309.

ему вскорѣ предстоялъ путь въ Лавру на праздникъ преподобнаго Сергія 25 сентября. На освященіе же храма въ Коломну владыка отправилъ своего викарія, епископа Леонида, поручивъ ему произнести и составленную уже проповѣдь на это освященіе, которое состоялось 17 сентября. Проповѣдь эта (бесѣда) была какъ бы заочною бесѣдою святителя—витіи съ храмоздателями и обитателями его роднаго города, имѣвшими присутствовать на освященіи храма ¹⁾. Узнавъ лично отъ храмоздателей, въ бытность ихъ въ Москвѣ ²⁾, исторію храма за послѣднее время ³⁾, святитель—витія захотѣлъ изъ этой исторіи нѣкоторымъ образомъ и вывести назиданіе слушателямъ проповѣди. По этому проповѣдь свою (—бесѣду) онъ начинаетъ такъ: „Окончившимъ путь пріятно отдыхать: но пріятно и оглянуться на начало и продолженіе пути и на перенесенныя трудности ⁴⁾. Такъ, среди пріятныхъ часовъ обновленія сего храма, не непріятно будетъ вспомнить его прежнее существованіе и путь возсозданія его.—Въ прошедшимъ столѣтіи, усердіемъ гражданина сего града, раба Божія Іоанна ⁵⁾, созданъ здѣсь храмъ; и много лѣтъ имъ довольствовались, но потомъ начали находить его не довольно пространнымъ.—Радостна жалоба, что храмъ тѣсенъ: она показываетъ, что онъ имѣетъ довольно молящихся. И едвали не больше радостна жалоба, что храмъ становится тѣснымъ: это показываетъ что число молящихся умножается. Господи, умножи и благослови любящихъ домъ Твой Земной, и чрезъ него веди ихъ въ Твой домъ небесный!—Присвопаметный рабъ Божій Филиппъ ⁶⁾, ктиторъ сего храма по должности, возымѣлъ усердіе сдѣлаться дѣйствительнымъ храмоздателемъ, чрезъ распространеніе сего храма. Но у другихъ благо-

¹⁾ По желанію храмоздателей, въ виду отсутствія самого архипастыря Московскаго, рѣшено было 17 сентября освятить лишь предѣльный храмъ, освященіе же главнаго престола оставить до ожидавшаго прибытія самого владыки, о чемъ см. *Письма Филар. къ Антон. IV, 349.*

²⁾ Для того, чтобы просить владыку Филарета на освященіе.

³⁾ Прежняя исторія храма ему была, вѣроятно, и раньше извѣстна.

⁴⁾ Быть можетъ, святитель—витія представлялъ въ умѣ при этомъ свое собственное путешествіе въ Коломну.

⁵⁾ Упомянутого выше Ивана Демидовича Мѣщанинова.

⁶⁾ Купецъ Коломенскій Филиппъ Назаровичъ Тулицынь.

расположенныхъ гражданъ ¹⁾ возникла другая мысль: создать отдѣльный, совершенно новый храмъ. Произошла борьба мнѣній, и предпріятіе подверглось колебаніямъ и остановкамъ.— Мнѣніе раба Божія Филиппа превозмогло: но ему не суждено было совершить предпріятіе. Провидѣніе Божіе хранило его до тѣхъ поръ, пока дѣло рѣшительно утвердилось въ его рукахъ: и вскорѣ Господь, принявъ его твердое намѣреніе, какъ самое дѣло, призвалъ его въ будущій вѣкъ.—Что будетъ съ его предпріятіемъ?—думали, вѣроятно, видѣвшіе кончину его. Но Господь устроилъ такъ, что наслѣдовавшіе временное его достояніе ²⁾, наслѣдовали и его благочестивое усердіе, и предпріятіе совершилось. Исполнилось даже то, что показалось бы невѣроятнымъ прежде исполненія. Въ созиданіи сего храма исполнились нѣкоторымъ образомъ оба мнѣнія, прежде взаимно противоборствовавшія. Предпріято распространеніе храма: но вы не видите ничего стараго, а видите совершенно новый, пространнѣй, величественнѣй, благолѣпнѣй храмъ.— Да радуется душа, начавшая богоугодный подвигъ, и душа, благословенно совершившая оный. Утѣшимся всѣ. И наипаче прославимъ Бога, Который даруетъ благія намѣренія, и благословляетъ исполненіе ихъ“ ³⁾. И далѣе, на основаніи текста: *Сенътъ благословите Господа вси раби Господни, стоящии во храмѣ Господни, во дворѣхъ дому Бога нашего* (Псал. 133, 1), святитель-витія даетъ слушателямъ проповѣди наставленіе о томъ, въ чемъ именно должно состоять это прославленіе, славословіе Господа, призывая на нихъ и на всѣхъ, „творящихъ дѣла благочестія и челоуколюбія, на отцевъ семействъ и на семейства, и на всякую душу, ищущую благодатной помощи Божіей“, Божіе благословеніе ⁴⁾.

Такъ всегда утѣшало святителя Филарета устроеніе или обновленіе и благоукрашеніе храмовъ Божіихъ, вообще благочестіе паствы, выражавшееся какъ бы въ этомъ, такъ и въ

¹⁾ Изъ участвовавшихъ въ городскомъ управленіи, которое завляло свои права на распоряженіе соборнымъ храмомъ, какъ таковымъ, а не приходскимъ.

²⁾ Сынъвья Ф. Н. Тулицына.

³⁾ Соч. Филар. V, 516—517.

⁴⁾ Соч. Филар. V, 517—519.

другихъ видахъ. И это въ сущности отъ того, что въ самомъ святителѣ, прежде всего и болѣе всего, выражался тотъ идеалъ, который самъ онъ ставилъ для паствы Церкви Московской, когда въ извѣстной намъ юбилейной рѣчи своей высказывалъ молитвенное благожеланіе, да не оскудѣваетъ въ сей церкви „сынъ вѣры, живущій по вѣрѣ, творящій дѣла вѣры, свободный отъ обаяній міра, отъ порабоженія духа времени“¹⁾. Самъ святитель Московскій былъ по истинѣ тѣмъ живымъ храмомъ Св. Духа, котораго воплощенія онъ такъ пламенно желалъ видѣть въ своей паствѣ, какъ о томъ поучалъ въ своихъ проповѣдяхъ (преимущественно при освященіи храмовъ сказанныхъ). А между тѣмъ и въ то же время онъ, какъ истинный святитель, былъ среди своей паствы и первый „пастырь, помимающій душу свою за овцы (Іоан. 10, 11)“, первый „іерей, котораго устны сохраняютъ разумъ (Малах. 2, 7) спасенія“; онъ же самъ былъ и вполнѣ „мужъ знанія и наставникъ, держащій и преподающій здравое ученіе вышемысленныхъ началъ науки, поставляющій жизненное начало премудрости страхъ Господень (Притч. 1, 7), и наконецъ, онъ же былъ во истину „подвижникъ, ходящій узкимъ и вмѣстѣ возвышеннымъ путемъ духа“²⁾. Вообще самъ святитель представлялъ въ себѣ дивное сочетаніе всѣхъ тѣхъ возвышенныхъ чертъ идеала истиннаго сына Церкви и отечества, подвижника иноческой жизни и мужа науки, глубокаго ума, архипастыря Церкви и человѣка государственнаго, которыя онъ раскрывалъ по разнымъ случаямъ въ своихъ проповѣдяхъ и которыя желалъ видѣть осуществляемыми въ своихъ слушателяхъ. Не напрасно же въ самомъ дѣлѣ его и народъ чтилъ за святаго и правительство, не только духовное, но и свѣтское, усиленно привлекало къ участию въ дѣлахъ обще-церковныхъ и общегосударственныхъ; не напрасно и простые, не ученые, но богопросвѣщенные умомъ подвижники и вѣрующіе видѣли въ немъ истинную и крѣпкую для себя опору, и ученые, на перерывѣ другъ передъ другомъ, стремились привлечь его въ члены разныхъ ученыхъ обществъ и учреждений; не напрасно не только

1) Тамъ же, стр. 581.

2) Тамъ же.

обыкновенные—люди, не только пастыри, но и архипастыри, не только всероссійской, но и восточной іерархіи, считали за честь для себя поучиться у него, воспользоваться его совѣтомъ, быть подражателями его. И такое широкое, многообъемлющее (если не всеобъемлющее) значеніе святителя Филарета особенно ярко раскрылось въ только что разсмотрѣнное нами царствование. Мы помнимъ, что и важнѣйшіе общецерковные вопросы Россійской и вселенской церкви восточной не рѣшаемы были безъ совѣта мудраго архипастыря московскаго, и такой знаменательный актъ государственный, какъ манифестъ объ освобожденіи крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, не миновалъ рукъ сего архипастыря. И высокопоставленныя, даже Высочайшія особы удостоивали святителя Филарета своимъ вниманіемъ, нарочито даже иногда искали обратить на себя его вниманіе, воспользоваться его мудрымъ совѣтомъ,—и въ то же время, на оборотъ, глубокимъ вниманіемъ святителя Филарета пользовались такія, по видимому, вовсе не замѣчательныя или, пожалуй, и замѣчательныя, но въ своемъ родѣ, и уже далеко не высокопоставленныя лица, какъ юродивые Филиппушка, Иванъ Яковлевичъ Корейша, и под. ¹⁾. Это показывало, что глубокий, мудрый, богопросвѣщенный и по истинѣ государственный умъ въ святителѣ Филаретѣ гармонически соединялся съ дѣтски-простою, искреннею вѣрою сердца, прозрѣвавшею духомъ истину Божественную и тамъ, гдѣ обыкновенные люди часто видѣли только обманъ, ложь, притворство, нѣчто, достойное осмѣянія ²⁾. Въ то же время святитель обладалъ сильною, непоколебимою волею, нравственнымъ характеромъ цѣльнымъ, твердымъ и непреклоннымъ, вполне выработаннымъ и устано-

¹⁾ Обь отношеніи святителя Филарета къ Филиппушкѣ, въ монастырѣ Филарету, въ схимѣ Филиппу, основавшему киновію близъ Геосіманскаго скита, и тамъ погребенному († 1868) см. въ *Письмахъ Филар. къ Антон.* II, 327. 421. 433 и др.; III, 27. 50. 68 и др.; IV, 30—32. 274—275. 526—532 и др.; *Душеп. Чтен.* 1892, II, 432 и др.:—къ И. Я. Корейшѣ († 1861)—въ *Письмъ къ Антон.* II, 121; III, 28; IV, 308.

²⁾ Срав. напр. вышедшую съ цензурнаго дозволенія книжку: *26 Московскихъ лжепророковъ, лже-юродивыхъ, дурач и дураковъ*, Изд. Н. Баркова, Москва, 1865, гдѣ между прочими осмѣиваются и упомянутые сейчасъ Филиппушка и И. Я. Корейша.

вившимся; что, при его умѣ, силѣ убѣжденія, глубокомъ знаніи дѣла едва не во всѣхъ областяхъ вѣдѣнія, при его многоопытности являло въ немъ по истинѣ столпъ православія, на который спокойно могла опираться и православная Церковь и православное государство. Если же присоединить къ сему то, что у святителя Филарета при этомъ всегда, съ одной стороны, для всякой мысли находилось соответствующее наилучшимъ образомъ ей слово, а съ другой, слову отвѣчало дѣло и на оборотъ: то мы должны будемъ признать, что въ лицѣ его Господь даровалъ Церкви Московской, Церкви Россійской и Россійскому государству, наконецъ Церкви вселенской такого архипастыря, которые родятся только вѣками и которыхъ не напрасно называютъ свѣтилами въ мірѣ духовномъ и въ родѣ человѣческомъ. И нельзя не сказать, что такой архипастырь особенно благопотребенъ былъ для времени того царствованія, которое мы только что рассмотрѣли. Свою рѣчь о царствованіи Государя Императора Николая Павловича, въ виду изреченія святителя Филарета по поводу неожиданной кончины сего Государя Императора: „Гласомъ силы возгремѣ Господь надъ Россією. Но мы, какъ спутники Павла, къ Дамаску, поражены слышаніемъ гласа, и не разумѣемъ, что онъ глаголетъ“. заключили мы словами: „Обратимъ взоры на слѣдующее царствованіе, дабы уразумѣть, что онъ глаголетъ, и много ли лучшаго принесло съ собою новое царствованіе“¹⁾. Теперь предъ нашимъ взоромъ раскрыто это новое царствованіе, съ его внѣшнею и внутреннею политикою, съ его государственною и церковною живнью, съ его значеніемъ для личной и общественной жизни и дѣятельности святителя Московскаго Филарета, съ его добрыми и недобрыми сторонами и съ его другими качествами и особенностями, не укрывшимися, какъ мы видѣли, отъ умственного взора сего святителя въ его проповѣднической дѣятельности, такъ какъ онъ, будучи истиннымъ сыномъ Церкви и отечества, самъ жилъ живнью той и другаго, при томъ не безсознательно, какъ большинство Россіянъ, а вполне сознательно, мало того,—поучительно для другихъ.

¹⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1892, т. I, отд. церк. стр. 493.

Мы помнимъ, что первымъ и ближайшимъ основаніемъ къ недоразумѣнію относительно того, „что глаголетъ гласъ силы“, прогремѣвшій надъ Россією въ кончинѣ Государя Императора Николая, даже для такого проницательнаго человѣка, какимъ былъ святитель Филаретъ, была продолжавшаяся еще въ то время и становившаяся все болѣе и болѣе ожесточенною Крымская война, конца которой и особенно послѣдствій было тогда не видно и нельзя еще было предвидѣть ¹⁾. И хотя новый Государь Императоръ Александръ Николаевичъ, къ утѣшенію всѣхъ истинныхъ сыновъ отечества, въ самые же первые по вступленіи своемъ на престолъ часы явившій себя „Царемъ въ полной силѣ и мудрости“ ²⁾, рѣшился продолжать эту войну, однако не напрасно и другими, и нами въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи, не разъ отмѣчаемо было, что насколько въ Императорѣ Николаѣ и въ направленіи политики его царствованія преобладающею чертою была строгая *правда*, законность, *истина*, справедливость, на столько же въ его Августѣйшемъ Сынѣ и Преемникѣ преобладающею чертою являлась *милость*, любовь, склонность къ ослабленію узъ неумолимой законности, миролюбіе, *миръ*. По этому, какъ намъ извѣстно, не прошло и года со времени вступленія Его Величества, Государя Императора Александра Николаевича, на престолъ, какъ начались сперва попытки склонить воевавшія противъ Россіи державы къ миру, а за тѣмъ и переговоры о мирѣ, заключенномъ въ самомъ началѣ втораго года его царствованія. Крымская война, не смотря на унижительныя нѣсколько, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя, условія мира, болѣе добрыхъ, нежели дурныхъ послѣдствій, болѣе пользы, нежели ущерба принесла Россіи, Достоинство послѣдней, какъ великой державы среди другихъ державъ Европейскихъ, не было ни сколько унижено, а благодаря послѣдующимъ дѣйствіямъ русской миролюбивой, но внушительной и вліятельной политики даже возвысилось на столько, что голосъ русской дипломатіи, на примѣръ на востокѣ, изъ-за дѣла котораго возгорѣлась и са-

¹⁾ Срав. дальнѣйшія слова того же письма святителя Филарета, изъ котораго извлечено было его выше—приведенное изреченіе, именно въ *Письмахъ Филар. къ Антон.* III, 320.

²⁾ См. тамъ же, стр. 321.

мая Крымская война, ко времени послѣднихъ лѣтъ жизни святителя Филарета, получилъ рѣшительный перевѣсъ, и Россія мирнымъ путемъ достигла большаго, нежели силою оружія раньше того. Успѣхъ этой политики на востокѣ былъ такъ великъ, что настало время для рѣшенія въ общемъ восточномъ вопросѣ, частныхъ вопросовъ не только о православіи, но и о народности, съ подъемомъ мысли и о народности всеславянской ¹⁾. Такой же успѣхъ сопровождалъ внѣшнюю политику Россіи и на Кавказѣ, и на дальнемъ востокѣ и въ средней Азіи. Но не столько внѣшнею политикою прославило себя царствованіе Александра II, сколько внутреннею, реформами, особенно освобожденіемъ цѣлыхъ милліоновъ крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, почему Государь Императоръ Александръ Николаевичъ и стяжалъ себѣ имя Царя-Освободителя. И святитель Филаретъ, зорко слѣдившій за внѣшнею политикою Россійскаго государства, словомъ проповѣди, съ церковной кафедры то ободрившій Россіянъ во время кровавой борьбы съ врагами ихъ въ Крыму, то раскрывавшій значеніе этой войны и послѣдовавшаго за нею мира, то бросавшій острый, провидательный взглядъ на дальнѣйшія событія и дѣйствія въ области внѣшней политики, съ тонкою, сжатою, но мѣткою и точною характеристикою ихъ и ихъ значенія, то извлекавшій для слушателей поучительные уроки и наставленія изъ всѣхъ этихъ событій и дѣйствій, не усумнился дать надлежащую и наилучшую оцѣнку съ церковной кафедры и этому великому событію внутренней политики Россіи. Мы помнимъ, конечно, замѣчательную рѣчь его къ Царю-Освободителю по поводу этого событія, сказанную въ Успенскомъ соборѣ ²⁾. Но чѣмъ дальше шли реформы новаго царствованія отъ этого своего, такъ сказать, центральнаго пункта, хотя и въ тѣсной связи съ нимъ находясь, тѣмъ болѣе обличали на себя притокъ вліяній все худшаго и худшаго качества, подобно тому, какъ текущая изъ чистаго источника вода, по мѣрѣ удаленія отъ него, хотя и увеличивается въ своемъ количествѣ отъ притока стороннихъ

¹⁾ Припомнимъ рѣчь о слѣздѣ братьевъ-славянъ въ Россію въ 1867 году.

²⁾ См. *Сочин. Филар.* V, 513—514.

воду и даже часто образуетъ рѣку, но это не значитъ, чтобы въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи вода сія сохраняла ту же чистоту, какая была въ самомъ источникѣ. Мы знаемъ, къ чему привело въ концѣ концовъ неумѣренное разширеніе границъ свободы и самоуправленія, положенныхъ въ основу крестьянской реформы, въ дальнѣйшемъ своемъ примѣненіи къ дѣлу и жизни, съ приведеніемъ къ осуществленію другихъ, связанныхъ съ нею реформъ. Мутныя воды запада, широкимъ потокомъ хлынувшія при семъ, благодаря свободному пропуску на Русь, сильно загрязнили воду чистаго источника свободы, исходившаго отъ благихъ намѣреній и любвеобильнаго сердца благочестивѣйшаго и милостивѣйшаго Монарха, Царя-Освободителя и въ исполненіи своемъ часто приводили къ нежеланнымъ послѣдствіямъ. И объ этомъ не могъ не скорбѣть такой истинный сынъ Церкви и Отечества, какимъ былъ святитель Московскій. Какъ мужъ мудрый, ясно видя зло и прозорливо усматривая его вредныя для будущности Россіи послѣдствія, онъ не могъ относиться къ нему равнодушно. Какъ архипастырь церкви Русской, онъ не могъ скрывать своихъ мыслей по этому предмету, и высказывалъ ихъ, какъ мы видѣли, при всякомъ удобномъ случаѣ, при чемъ не могъ умалчивать и о томъ, что въ новое царствованіе, на ряду со многими утѣшительными сторонами, явилось много и неутѣшительнаго, нежеланнаго по сравненію съ прежнимъ царствованіемъ. Такія заявленія его нерѣдко имѣли видъ даже прямого протеста, какъ это было, на примѣръ, съ нѣкоторыми дѣлами по расколу, по примѣненію началъ самоуправления къ жизни духовенства и др. И такъ какъ его собственное, личное значеніе все болѣе и болѣе возвышалось въ то же новое царствованіе, то тѣмъ важнѣе было его участіе въ жизни Россіи и его отношеніе къ ней. Его сильное слово, его могучій голосъ могли быть и были слышны и съ глубокимъ вниманіемъ выслушиваемы всюду и всѣми. И чѣмъ болѣе немощнымъ становилось его тѣло, чѣмъ слабѣе съ годами возраста было его здоровье, тѣмъ, на оборотъ, сильнѣе и слышнѣе былъ его голосъ, его слово повсюду. Вотъ чѣмъ объясняется та великая скорбь, которая распространилась не только по всей Московской церкви, но и по всей Россіи, при первой вѣсти о кончинѣ святи-

теля Московскаго Филарета. Но и этого мало. „Кончина святителя Московскаго,—читаемъ въ отчетѣ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1867 годъ,—глубоко прочувствованная въ Москвѣ и во всей Россіи, возбудила столь-же искреннюю скорбь и на православномъ Востокѣ, котораго онъ былъ ревностнымъ защитникомъ. Восточные патріархи, священный Аѳинскій Синодъ, церкви Румынская и Черногорская, въ своихъ посланіяхъ Св. Синоду, единодушно выразили глубокую скорбь объ утратѣ святителя Московскаго“, ибо церковь восточная считала его,— по выраженію святѣйшаго патріарха Константинопольскаго,— „скольکو іерархомъ Московскимъ, столько же столпомъ, свѣтильникомъ и учителемъ всего православія, и несокрушимымъ звеномъ единства православной вѣры“¹⁾. Для Московской же епархіи кончина святителя Филарета была рѣшительно ударомъ громовымъ, „гласомъ силы“, которымъ „возгремѣлъ Господь надъ“ нею и которымъ вся епархія была такъ поражена, что не имѣла возможности и разумѣть, „что онъ глаголетъ“. Ибо съ его кончиною была „отжита на вѣкъ та величавая, долгая современность, что обняла собою пространство полвѣка, что перебыла длинный рядъ событій и поколѣній и какъ бы уже претворилась въ неотъемлемое, историческое достояніе Москвы, въ ея живую стихію, которой, казалось, ей не избыть и во вѣки“²⁾. Кончина святителя Филарета была безболѣзненная, мгновенная, послѣдовавшая почти вслѣдъ за литургіею, которую совершилъ самъ святитель, и въ тотъ именно день (19-го ноября 1867 года), который онъ предвидѣлъ³⁾. Не будемъ описывать подробностей кончины и погребенія Московскаго архипастыря, которыя уже многократно описываемы были и въ повременной печати и въ отдѣльныхъ изданіяхъ. Скажемъ только то, что

¹⁾ *Отчетъ Об.-Прок. Св. Синода за 1867 г.*, стр. 12. Слб. 1868.

²⁾ Слова издателя газеты „Москва“ И. С. Аксакова († 1886), сказанныя въ сей газетѣ по случаю кончины м. Филарета.

³⁾ Предчувствіе этого роковаго дни (19-го числа) владика сообщилъ еще 17 сентября 1867 года въ Сергіевой Лаврѣ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію, который, послѣ кончины святителя, и обнародовалъ это сообщеніе. См. *Москов. Вѣдомости* 1867 г. № 262. Срав. тамъ же за 1868 г. № 2 въ словѣ протоіерея А. И. Ключарева (нынѣ высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго).

всѣ обстоятельства, сопровождавшія кончину и погребеніе архипастыря Московскаго ясно свидѣтельствовали, что это было великое событіе въ исторіи церкви Московскои, какъ и всей церкви Русскои. И стеченіе цѣлаго собора архипастырей ¹⁾ и пастырей ко гробу архипастыря Московскаго, и присутствіе при семъ высшихъ гражданскихъ чиновъ ²⁾ и даже одного изъ членовъ Высочайшей Фамиліи, нарочито для сего прибывшаго изъ Петербурга, Великаго Князя Владиміра Александровича, и неисчислимое множество членовъ осиротѣвшей паствы Московскои, всюду сопровождавшей останки досточтимаго святителя до погребенія ихъ въ Свято-Троицкой Сергіевой Лаврѣ (28-го ноября), и всѣ другія обстоятельства громко говорили о томъ, что въ Бозѣ почившій архипастырь имѣлъ великое значеніе и въ церкви Московскои и въ церкви Русскои и въ русскомъ государствѣ. Ибо это былъ —

„Владыкъ Россіи мудрый собесѣдникъ
 Во благо и Царей и имъ подвластныхъ царствъ,
 И во спасеніе всѣхъ, имъ пасомыхъ, паствъ
 Златословесный Пастырь-Проповѣдникъ.
 Онъ словомъ Божиимъ святую Церковь пасъ:
 Безъ умиленія внималъ ли кто изъ насъ
 Въ святомъ Кремлѣ на царственныхъ встрѣчъ
 Его прівітственной царелюбивои рѣчи?—
 И въ дальнихъ весяхъ Божій храмъ бывалъ ли пустъ?
 Спѣшилъ туда Москвы боголюбивый житель,
 Гдѣ словомъ поучалъ народъ ея святитель—
 Благоглаголивый Московскій Златоустъ.
 Душевнои чистоты, духовнаго смиренія
 Пасомымъ имъ собой являлъ онъ образецъ;
 Онъ подвигомъ святниихъ благотворенія
 Украшилъ свой святительскій вѣнецъ.
 Свѣтъ немерцаемый свѣтлыника науки
 Поливка паствѣ онъ обильно проливалъ
 И къ просвѣщенію съ любовью простиралъ
 На добрый путь благотворительными руками,
 Добра и правды благодѣтель-другъ,

¹⁾ Для погребенія святителя Филарета прибыли нарочито—митрополитъ Кіевскій Арсеній, архіепископы Ярославскій Нилъ и Владимірскій Автоній и епископы Тульскій Никандръ, помимо участія въ ономъ пребывавшихъ въ Москвѣ архіереевъ.

²⁾ Кромѣ Московскаго генераль-губернатора князи В. А. Долгорукова, при каннихидахъ и погребеніи присутствовали Оберъ-Прокуроръ Св. Синода графъ Д. А. Толстой, генераль-адъютантъ графъ Перовскій и многіе другіе.

Онъ ихъ любилъ, храни ихъ и питая...
 Но для загробныхъ дней здѣсь верхъ его заслугъ—
 Въ духовномъ подвигѣ вся жизнь его святая“ 1).

А мы помнимъ, что и не одна церковь Россійская горячо отозвалась по поводу великой утраты, которую она потерпѣла въ лицѣ почившаго святителя, котораго вся жизнь была однимъ великимъ подвигомъ во славу Божию, но и церковь восточная православная. Между прочимъ по случаю кончины его, великаго какъ во всемъ, такъ и въ словѣ проповѣди, само собою разумѣется, не могло уже молчать и слово проповѣди, не его уже, конечно, слово, когда на вѣки сомкнулись уста, произносившя болѣе шестидесятилѣтій это слово, а слово другихъ проповѣдниковъ, почти исключительно имъ же самимъ возвращенныхъ и воспитанныхъ для церковной кафедры. Цѣлый сонмъ наилучшихъ витій Московской церкви, въ теченіе долгаго времени, не переставалъ оглашать своды церковей Московской епархіи, посвящая слово проповѣдическое памяти великаго святителя, съ разныхъ сторонъ рассматривая и изображая личность и дѣятельность великаго святителя, прославляя его высокія качества и великіе подвиги, стремясь, по возможности, полнѣе исчерпать содержаніе неисчерпаемаго источника духовной силы и жизни, дарованной въ немъ міру Богомъ, и во всемъ этомъ обильно черпая назиданіе современнымъ и грядущимъ поколѣніямъ 2). „Угасъ свѣтильникъ,—читаемъ на примѣръ въ рѣчи одного изъ этихъ витій,—отъ котораго свѣтъ истиннаго Боговѣдѣнія и высокой доблести духовной распространялся до отдаленнѣйшихъ предѣловъ церкви восточной и даже достигъ иновѣрныхъ, ищущихъ православія; умолкли уста, изъ которыхъ каждое слово было правиломъ вѣры и закономъ для жизни и дѣятельнаго служенія Богу и человѣчеству во всякомъ его видѣ. Но что же угасло? Угасло горѣвшее вещество, а самый свѣтъ,

1) См. *Очеркъ жизнеописанія м. Филарета*, стр. 15—16. Изд. 3-е. Москва, 1875. Стихотвореніе П. В. Шереметьевского.

2) Такъ въ дни отпѣванія, погребенія и срочныхъ поминовеній говорили слова и рѣчи звѣстные проповѣдники-протоіерей: І. Н. Рождественскій, А. В. Горскій, И. М. Богословскій, С. И. Зерновъ, А. І. Кавчаревъ, Н. А. Сергіевскій и др., архимандриты: Сергій (Спасскій), Михайль (Дузинъ) и др.

который озарилъ предъ міромъ глубину истинъ вѣры и высоту жизни христіанской, онъ не можетъ угаснуть, отъ него остались немерцающіе лучи, общее драгоцѣнное достояніе всѣхъ родовъ и временъ. Сомкнулись уста: а слово, изшедшее изъ нихъ, облетѣло весь міръ христіанскій, сдѣлалось символомъ православія, воплощеніемъ духовной мудрости, ключемъ для разрѣшенія недоумѣній, печатью истины, неистощимымъ назиданіемъ для паствы, неизмѣннымъ руководствомъ для пастырей“¹⁾.— „Отнынѣ,—слышимъ голосъ и не церковнаго витія,—святитель Филаретъ „становится неистощимымъ предметомъ изученія, которое не преминетъ внести новыя силы въ наше сознаніе, въ наше просвѣщеніе. Прошедшая жизнь великаго ума, слѣдившаго за всѣмъ, на все отзывавшагося и во всемъ принимавшаго участіе, снова вступитъ въ дѣйствіе для совершающей мысли и разумѣнія“²⁾. Доказательство сего, хотя, быть можетъ, и не сильное, можно было видѣть и во всемъ, пройденномъ нами доселѣ, пути изслѣдованія.

И. Корсунскій.

1) Изъ рѣчи прот. И. М. Богословскаго-Платонова, приведенной нами и въ началѣ нашего настоящаго изслѣдованія.

2) Слова М. Н. Каткова († 1887). См. *Московскія Вѣдомости*, 1867 г., 262, передовую статью.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

Сочиненіе, заглавіе котораго мы только что привели, принадлежитъ перу о. Владиміра Гетте, появилось въ свѣтъ на французскомъ языкѣ въ началѣ семидесятыхъ годовъ, и во французскомъ оригиналѣ носитъ названіе: «*La Papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Église orientale*». Полагаемъ, что нами указанное названіе, по особеннымъ свойствамъ русскаго языка, точнѣе соотвѣтствуетъ основному содержанію этого сочиненія, чѣмъ буквальный переводъ французскаго заглавія: «*Схизматическое папство и пр.*». Конечно не всѣ папы были схизматиками: но вѣрно то, что непопулярныя папскія притязанія вызвали въ Церкви раздѣленіе или *схизму*. Именно это хочетъ сказать своимъ французскимъ заглавіемъ книги о. Владиміръ; это же подтверждается и историческими обстоятельствами появленія въ свѣтъ его сочиненія.

О. Владиміръ Гетте по своему происхожденію былъ французъ и первоначально принадлежалъ къ составу римскаго клира. Онъ былъ священникомъ французской католической церкви; но исполняя обязанности приходскаго пастыря, онъ въ тоже время отдавался глубокимъ и многостороннимъ историческимъ изслѣдованіямъ. По своимъ отличнымъ дарованіямъ и по своей научной подготовкѣ онъ былъ по преимуществу историкомъ. И онъ посвящалъ большую часть трудовъ своихъ историческимъ изслѣдованіямъ; его многотомное сочиненіе по исторіи французской церкви, первый

томъ котораго появился въ печати, когда о. Владиміру едва исполнилось 26 лѣтъ жизни, произвело сильное впечатлѣніе въ католическомъ мірѣ и вызвало страстную борьбу между ученымъ аббатомъ-историкомъ, державшимся галликанскихъ убѣжденій, то есть, защищавшимъ вольности древней галликанской церкви, и ультрамонтанами, отвергавшими эти вольности и домагавшимися безусловнаго подчиненія французской церкви папскому престолу. Это обстоятельство имѣло рѣшающее вліяніе на всю послѣдующую жизнь о. Владиміра. Оно привело его къ разочарованію въ римской церкви, подвергло преслѣдованію со стороны ультрамонтавъ и сопровождалось для него тяжелыми условіями жизни; но въ тоже время оно возбудило въ немъ сильное желаніе научнымъ путемъ выяснить богооткровенную истину, то есть, найти истинную Христову Церковь. То было мучительное и опасное время его жизни. Онъ самъ говоритъ, что послѣ того, какъ разошелся въ своихъ убѣжденіяхъ съ римскою церковію и созналъ ея заблужденія, онъ вошелъ въ сношеніе съ англиканскими епископами и священниками, равно какъ и протестантскими пасторами. Предъ нимъ открылись широкія распутія, конечно увлекательныя для свободомыслящаго человѣка, но опасныя, сомнительныя и могшія удалить его далеко отъ истины православія. Но по основному направленію своихъ убѣжденій, онъ не могъ сродниться ни съ англиканствомъ, ни съ протестантствомъ. Онъ не могъ, по примѣру протестантовъ, смотрѣть на христіанство, какъ на психологическую систему религиозныхъ убѣжденій, которую можно по произволу наполнять своими личными мнѣніями; онъ искалъ истину несомнѣнно богооткровенную, которую церковь передавала бы изъ вѣка въ вѣкъ отъ Самаго Іисуса Христа и Его Апостоловъ, и которая оставалась бы *священнымъ залогомъ* для вѣрующихъ на все времена. Съ другой стороны, онъ далеко былъ и отъ того, чтобы разгадать истину православія и сдѣлаться православнымъ христіаниномъ. Воспитанный въ недрахъ римской церкви, усвоившій себѣ ея воззрѣнія съ молокомъ матери, онъ не имѣлъ надлежащихъ свѣдѣній о Восточной Церкви и смотрѣлъ на нее съ точки зрѣнія недобросовѣстныхъ и часто злостныхъ разсказовъ о ней

западныхъ писателей. Такимъ образомъ онъ отсталъ отъ одного берега, римскаго, и не могъ пристать къ другому—восточному. Но его авторская добросовѣстность и честность предохранили его отъ религіозныхъ распутій. Его научныя изысканія побудили его сравнивать ученіе римской церкви, которая требуетъ отъ своихъ послѣдователей рабскаго подчиненія папству своей совѣсти и своего разума, съ ученіемъ церкви истинно христіанской и православной, которая всегда предлагаетъ своимъ чадамъ одну только вѣру апостольскую и этимъ обезпечиваетъ за ними законную свободу совѣсти и убѣжденій,—и сравненіе это окончательно поколебало его католическіе предразсудки. Случайное знакомство съ о. протоіеремъ І. Васильевымъ, бывшимъ настоятелемъ парижской русской церкви, и бесѣды съ нимъ, имѣли рѣшающее вліяніе на образъ мыслей о. Владиміра Гетте и, при его искренней любви къ богооткровенной истинѣ и Христовой Церкви, сдѣлали его на столько православнымъ, что о. Васильевъ уже могъ сказать ему однажды: «вы настолько православный, что кажется будто изучали богословіе въ Московской Духовной Академіи». Преосвященный Леонтій, бывший въ тѣ времена викарнымъ епископомъ Петербургской митрополіи и прибывшій въ Парижъ для освященія новоустроенной русской Церкви въ этомъ городѣ, окончательно разсѣялъ всѣ колебанія о. Владиміра и открылъ для него дверь въ ограду православной Церкви. О. Владиміръ сдѣлался православнымъ священникомъ при Парижской посольской Церкви. Съ тѣхъ поръ онъ посвятилъ всѣ свои силы и весь свой прекрасный талантъ на служеніе Церкви православной, которая благословляетъ всякое добросовѣстное изысканіе истины и съ любовью смотритъ на благородныя усилія человѣческаго ума приблизиться къ этой истинѣ и усвоить ее себѣ. О. Владиміръ самъ говоритъ о себѣ: «всѣ мои научныя изысканія, приводя меня къ православію, утверждали меня въ истинныхъ принципахъ *каволическихъ*, и я нашелъ эти принципы, во всей ихъ чистотѣ, въ православной Церкви. Я всегда считалъ себя исключительно *каволикомъ* въ пѣдрахъ папства. Но мои научныя занятія доказали мнѣ, что я ошибался и что папство, вмѣсто того, чтобы быть *каволическимъ* въ

подающимъ смыслѣ этого слова, создало расколъ въ Церкви Іисуса Христа. Итакъ я долженъ былъ сдѣлаться православнымъ, чтобы достигнуть истиннаго *наволичества* ¹⁾.

Переходъ о. Владиміра Гетте въ православіе вызвалъ противъ него въ католическомъ мірѣ цѣлую бурю упрековъ и порицаній. Ультрамонтане никакъ не могли помириться съ подобнымъ, не бывавшимъ во французской церкви событіемъ. Они рѣшились мстить ему. Они преслѣдовали о. Владиміра насмѣшкою, клеветою и даже судебными злоухищреніями; преимущественно же они укоряли его въ *незаконномъ и схизматическомъ* отдѣленіи отъ римской церкви. Чтобы опровергнуть эти клеветы и доказать лживость и ошибочность этихъ упрековъ, о. Владиміръ въ 1863 г. напечаталъ свой капитальный трудъ подъ заглавіемъ: „*La Papauté schismatique, ou Rome dans ses rapports avec l'Eglise Orientale. Paris, 1863*“. Въ этомъ трудѣ онъ, на основаніи историческихъ свидѣтельствъ и общецерковныхъ документовъ, доказываетъ, что не онъ, а именно паписты вмѣстѣ съ своимъ папою отдѣлились отъ единства Вселенской Церкви и поэтому заслуживаютъ названія схизматиковъ. Эту основную мысль онъ подтверждаетъ несомнѣнными историческими фактами и изысканіями. Въ своихъ „*Воспоминаніяхъ*“ о. Владиміръ такъ говоритъ объ этомъ: „мои враги были смущены, узнавши, что я перешолъ въ православіе. Они начали кричать, что я сдѣлался *схизматикомъ*, вступивъ въ Церковь *схизматическую*. Я отвѣтилъ имъ сочиненіемъ, подъ заглавіемъ: „*La Papauté Schismatique*“. Сочиненіе это привело въ ярость моихъ враговъ. Я получилъ массу анонимныхъ писемъ, въ которыхъ меня оскорбляли самымъ безпощаднымъ образомъ. Въмѣсто того, чтобы отвѣчать мнѣ, меня называли *ужаснымъ схизматикомъ* и говорили мнѣ, что моя рука должна была дрожать при написаніи даже одного заглавія столь страшнаго сочиненія. Но моя рука не дрожала ни сколько, потому что въ душѣ и по совѣсти я былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что *самый ужасный схизматикъ* есть папа“ ²⁾. Таковы историческія обстоятельства появленія въ свѣтъ этого сочиненія.

¹⁾ См. „*Souvenir d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*“. 1889. С. XII. p. 354.

²⁾ „*Souvenir*“, *ibid.*, p. 357.

Что касается самой идеи этого сочинения, то есть, идеи о томъ, что именно папство было главною причиною раздѣленія церкви: то она развита и доказана о. Владиміромъ Гетте на основаніи глубокаго изученія историческихъ памятниковъ Церкви, несомнѣнныхъ фактовъ церковно-исторической жизни и неопровержимыхъ святоотеческихъ свидѣтельствъ. Его трудъ по преимуществу есть историческій. Въ своемъ предисловіи къ этому труду, онъ самъ говоритъ, что для доказательства своей идеи онъ не имѣлъ надобности прибѣгать ни къ софизмамъ, ни къ спорнымъ аргументамъ, ни къ эмфатическимъ возгласамъ. Факты, замѣтованные изъ первоисточниковъ, совершенно были достаточны для него въ дѣлѣ твердой постановки основнаго его положенія и его развитія. И онъ дѣйствительно, на основаніи церковно-историческихъ памятниковъ, послѣдовательно разсматриваетъ римское епископство съ самаго начала христіанства, сопровождаетъ его почти чрезъ все вѣка и приходитъ къ заключенію, что въ теченіи первыхъ восьми вѣковъ, абсолютическое папство, каковымъ мы знаемъ его въ настоящее время, не существовало; что римскій епископъ въ первые три вѣка христіанства былъ такимъ же епископомъ, каковымъ были епископы и прочихъ христіанскихъ церквей; что лишь въ четвертомъ вѣкѣ ему усвоено было первенство чести, но безъ вселенской юрисдикціи; что это первенство было даровано ему не по *божественному праву*, а по историческимъ условіямъ церковной жизни; что наконецъ, та *ограниченная* церковная юрисдикція, которая усвоена была папамъ соборами и простиралась на нѣкоторыя сосѣднія церкви, тоже основывалась не на *божественномъ правѣ*, а на *обычаѣ*, узаконенномъ соборами. Что же касается папскаго верховенства—всемирнаго, абсолютнаго, по *божественному праву*: то историческіе факты и вселенскія свидѣтельства не только не подтверждаютъ этого, но и рѣшительно опровергаютъ. Историческіе факты несомнѣнно показываютъ, что абсолютическое папство есть явленіе позднѣйшее, что его первоначальнаго происхожденія надобно искать во мракѣ среднихъ вѣковъ, что оно возникло, сложилось и окрѣпло лишь съ девятаго вѣка, воспользовавшись благопріятствованными ему историческими

обстоятельствами, и лишь съ этого времени оно стало предъявлять свои неслыханныя права на двойной характеръ своей власти, политической и церковной. О. Владиміръ приходитъ къ заключенію, что дѣйствительнымъ основателемъ папства, со всѣми послѣдующими притязаніями его, былъ Адріанъ 1-й; Николай 1-й много способствовалъ развитію папскихъ идей; Григорій VII вознесъ папство на высочайшую степень могущества. Такимъ образомъ современное намъ папство, по историческимъ изслѣдованіямъ о. Владиміра, есть явленіе новое въ Церкви и ведетъ свое начало лишь со временъ Адріана 1-го.

Отсюда открывается, что защитники папства впадаютъ въ самыя грубыя историческія заблужденія, относя возникновеніе папства къ первымъ временамъ христіанства и признавая его учрежденіемъ божественнымъ. Это заблужденіе роковымъ образомъ приводитъ ихъ ко многимъ другимъ заблужденіямъ; и они напрасно стараются найти въ церковной исторіи и въ писаніяхъ древнихъ отцевъ церкви доказательства въ защиту своихъ вольныхъ и чуждыхъ ошибокъ. О. Владиміръ Гетте, вооруженный глубокимъ знаніемъ исторіи, отличающійся тонкою историческою критикою, послѣ тщательной провѣрки приводимыхъ защитниками папства доказательствъ, приходитъ къ заключенію, что историческіе факты искажены ими, святоотеческія свидѣтельства извращены и самыя ссылки на священное Писаніе истолкованы неправильно, насильственно, вопреки вселенскому пониманію ихъ. Словомъ, о. Владиміръ доказываетъ, что защитники папской теоріи не только впадаютъ въ историческія заблужденія, но и совершаютъ сознательный или безсознательный историческій подлогъ. На основаніи всѣхъ этихъ ученыхъ изслѣдованій, въ своемъ сочиненіи онъ приходитъ наконецъ, къ заключенію, что 1) папство по *праву божественному* появилось лишь въ IX вѣкѣ и только съ этого времени папы задумали наложить на Церковь Божію иго, котораго она не знала въ теченіе первыхъ восьми вѣковъ; 2) что эти непопѣрныя папскія притязанія всегда вызывали со стороны Восточной церкви законный протестъ и живѣйшее сопротивленіе; 3) что именно этимъ путемъ папы сдѣлались первою причиною раздѣленія цер-

квей; 4) что затѣмъ папы намѣренно утвердили и увѣковѣчили это раздѣленіе своими нововведеніями и въ особенности возведеніемъ въ догматъ своего незаконнаго главенства; 5) что наконецъ этими притязаніями на главенство и своимъ высокомѣріемъ они произвели дѣйствительную схизму, образовавъ церковь папистическую даже въ нѣдрахъ Церкви Восточной, и поставивъ такимъ образомъ жертвенникъ противъ жертвенника, епископство незаконное противъ епископства апостольскаго.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе книги о. Владиміра Гетте. Какъ только сочиненіе это вышло въ свѣтъ, оно въ томъ-же 1863 г., чрезъ посредство о. протоіерея І. Васильева, сдѣлалось извѣстнымъ ученѣйшему богослову русской земли, митрополиту Московскому Филарету, и произвело на него сильное впечатлѣніе. Онъ оцѣнилъ его по достоинству. Святитель Московскій, въ концѣ того же года, поручилъ ректору Московской духовной Академіи, протоіерею А. В. Горскому, тоже первоклассному богослову и глубокому знатоку церковно-историческихъ наукъ, разсмотрѣть это сочиненіе и дать свой отзывъ о томъ, не можетъ ли авторъ этой книги быть признанъ достойнымъ какой-либо изъ высшихъ ученыхъ академическихъ степеней. Святитель пожелалъ также узнать мнѣніе объ этомъ сочиненіи члена академической конференціи, о. П. М. Терновскаго, котораго онъ высоко цѣнилъ за его личныя достоинства и обширныя богословскія познанія. Оба они, и о. Горскій и о. Терновскій, дали наилучшій отзывъ о сочиненіи о. Владиміра Гетте. Ихъ отзывъ всего лучше можно видѣть изъ слѣдующихъ выраженій—докторскаго диплома, которымъ былъ почтенъ за свое сочиненіе о. Владиміръ по представленію конференціи Московской Духовной Академіи и по особому ходяйству предъ Св. Синодомъ митрополита Филарета. Приводимъ этотъ отзывъ въ переводѣ съ латинскаго языка, на которомъ дипломъ былъ написанъ: „Мужа ученѣйшаго, Священника Владиміра Гетте, за прекрасныя статьи (spesimena) по священной и церковной образованности, а также за другія изданныя имъ произведенія, отличающіяся богатствомъ знанія и любовію къ истинѣ, преимущественно же за сочиненіе: „*La Papauté Schismatique*“—въ которомъ онъ по-

средством добросовѣстнаго изложенія фактовъ и освѣщенія древнихъ временъ мужественно защищаетъ справедливѣйшее дѣло истинно католической Восточно-Православной Церкви, признанной имъ своею матерью,—Конференція Московской Духовной Академіи, въ силу представленнаго ей права, сямъ почетнымъ дипломомъ объявляетъ докторомъ священнаго Богословія и публично свидѣтельствуеть, что утверждаетъ за нимъ и усвоаетъ ему почести и преимущества, соединенныя съ дипломомъ“¹⁾. Эта ученая оцѣнка сочиненія о. Владимира тѣмъ болѣе была лестна для писателя, что онъ не искалъ и не домогался ея. Вотъ что пишетъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ по поводу этого диплома самъ о. Владиміръ: „Этотъ дипломъ вполне вознаградилъ меня за оскорбительныя преслѣдованія папскихъ писаекъ, которме, не смотря на все желаніе свое обвинить меня, никогда не могли найти во всѣхъ моихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ ни одного дѣйствительнаго заблужденія. Они могли упрекнуть меня только въ одномъ: я не преклонилъ головы предъ безстыдными ученіями ультрамонтанъ. Признаюсь они имѣли основаніе упрекать меня въ этомъ; но я горжусь этимъ и считаю себя счастливымъ, что еще до вступленія въ досточтимую православную церковь, я могъ такъ ясно открыть истину въ отношеніи ко многимъ вопросамъ, которые были извращены папствомъ“²⁾. Но и это еще не все.

Патріархъ Константинопольскій, которому сочиненіе о. Владимира тоже сдѣбалось извѣстнымъ, отозвался о немъ въ самыхъ лестныхъ выраженіяхъ. Онъ почтилъ писателя своимъ письмомъ и благословлялъ его литературные труды. Это была такая награда за литературный трудъ, которая рѣдко выпадаетъ на долю церковныхъ писателей. Разумѣется, иначе отнеслась къ сочиненію о. Владимира римская церковь: Римская Конгрегация Индекса послѣдила занести сочиненіе его въ индексъ, въ число отверженныхъ книгъ. Самъ о. Владиміръ рассказываетъ объ этихъ обстоятельствахъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Римская Курія, которая не могла опровергнуть меня, была достаточно талантлива, чтобы осу-

1) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1889 г. Т. I. Ч. 1, стр. 566.

2) См. „Souvenir“ *ibid.* p. 358.

дѣть меня и занести мою книгу въ каталогъ индекса. Въмѣсто всякой полемики съ священной Конгрегаціей Индекса, я поблагодарилъ ее за честь, которой она удостоила меня. Но въ тотъ самый день, когда я узналъ изъ газетъ о зачисленіи въ индексъ моего сочиненія, я получилъ чрезвычайно похвальное письмо отъ его святѣйшества Вселенскаго Константинопольскаго патріарха. Этотъ досточтимый епископъ считается первымъ патріархомъ Церкви, съ тѣхъ поръ, какъ римскій епископъ, своимъ расколомъ и ересью, потерялъ права, дарованныя ему первыми вселенскими соборами. Если бы я нуждался въ утѣшеніи по поводу осужденія индексомъ, то былъ бы утѣшенъ, даже съ избыткомъ, похвалами перваго епископа Церкви. Такимъ образомъ, я вступилъ въ православную Церковь при счастливыхъ обстоятельствахъ¹⁾.

Полагаемъ, приведенныхъ нами фактовъ совершенно достаточно для надлежащей оцѣнки ученыхъ достоинствъ сочиненія о. Владимира Гетте. Сочиненіе это одобрено не только первоклассными восточными богословами, но и лицами, принадлежащими къ высшимъ сферамъ іерархіи въ Православной Церкви; поэтому оно давно пользуется справедливою извѣстностію въ ученомъ богословскомъ мірѣ. Но, сколько намъ извѣстно, оно никогда не было переведено на русскій языкъ; и такимъ образомъ всегда оставалось недоступнымъ для лицъ, не владѣющихъ французскимъ языкомъ. Причинъ этой литературной невнимательности къ сочиненію о. Владимира, какъ полагаемъ мы, надобно искать уже въ неблагоприятныхъ социальныхъ условіяхъ того общества, среди котораго оно появлялось въ свѣтъ. Оно появилось въ тѣ бурныя времена, когда въ нашемъ обществѣ едва теплился интересъ къ богословской литературѣ. А между тѣмъ, и по своему содержанию, и по своимъ задачамъ и цѣлямъ, какъ тоже полагаемъ мы, сочиненіе это вполне заслуживаетъ общераспространенной извѣстности. Мы думаемъ это на слѣдующихъ основаніяхъ:

Римско-католическіе писатели признаютъ насъ, православныхъ

¹⁾ „Souvenir“ *ibid.* p. 358.

христіанъ *схизматиками*, то есть, раскольниками, удалившимися отъ единенія со Вселенскою Церковію. Они вполне вѣрятъ голосу папы, который говоритъ имъ: „Только мною и чрезъ меня вы можете находиться въ общеніи и единеніи со Вселенскою Церковію; только отъ меня ваши пастыри могутъ получить законное священство; только посредствомъ меня сохраняется подлинное ученіе Христовой вѣры. Я верховный пастырь; я верховный судія и верховный учитель въ христіанскомъ мірѣ“. Подобныя папскія притязанія или заблужденія распространены не только среди римско-католиковъ, но отголоски ихъ можно слышать и среди протестантовъ и даже рціоналистовъ. О. Владиміръ, съ силою опровергаетъ эти заблужденія и неопровержимо доказываетъ, что единеніе со Вселенскою Церковію условливается не признаніемъ абсолютной папской власти, а тщательнымъ храненіемъ *божественнаго залога вѣры*, и утверждается на единствѣ апостольскаго вѣроученія, священноначалія и священнодѣйствія. Чтобы находиться въ общеніи со Вселенскою Церковію надобно признавать лишь то, что предлагала и предлагаетъ св. Церковь *всѣмъ, всегда и повсюду*; и вовсе нѣтъ надобности отказываться отъ своей совѣсти, своей свободы и своего пониманія истины въ пользу непогрѣшимаго папскаго авторитета. *In necessariis unitas, in dubiis libertas (единство въ необходимомъ и свобода въ сомнительномъ)*—таково основное правило Православной Церкви. Но и это еще не все.

Многіе римско-католическіе писатели смотрятъ на папскія притязанія или заблужденія, какъ на законное или законченное развитіе христіанской идеи, какъ на завершеніе полного развитія христіанства. Съ подобными мнѣніями можно встрѣтиться даже и въ нашей, такъ называемой, свѣтской литературѣ. Но о. Владиміръ доказываетъ, что по существу христіанскаго вѣроученія папскія нововведенія не суть развитіе, а *отрицаніе* евангельской идеи, *подлогъ* и *искаженіе* истиннаго христіанства. Но отрицаніе, подлогъ и искаженіе могутъ ли быть признаваемы развитіемъ христіанства? Намъ кажется, что именно эти послѣднія сужденія писателя, принадлежавшаго къ составу римскаго клира и высказывавшаго ихъ даже до обра-

щенія своего въ православіе, имѣютъ особенную цѣну для насъ, православныхъ христіанъ. Католическіе писатели, обольщаясь своими церковными нововведеніями, признаютъ ихъ прогрессомъ, развитіемъ и совершенствованіемъ своей церкви; вмѣстѣ съ тѣмъ они упрекаютъ Восточную церковь, остающуюся вѣрною апостольскому ученію и апостольскому преданію—въ неподвижности, застоѣ и окаменѣлости. Они даже укоряютъ православныхъ богослововъ въ томъ, что послѣдніе не могутъ, или не способны понять и признать великаго прогресса римской церкви, сжившись или сроднившись съ своими традиционными воззрѣніями. Но вотъ западный писатель, вышедшій изъ среды ихъ, несомнѣнно талантливый, ученый и глубоко преданный христіанской истинѣ, фактически опровергаетъ ихъ заносчивыя клеветы. Онъ доказываетъ, что истинный прогрессъ религіозной жизни состоитъ не въ измѣнѣ или извращеніи истины: но въ строгомъ храненіи ея и глубокой преданности ей.

Наконецъ мы должны обратить вниманіе на искренность и прямоту, съ которыми о. Владиміръ излагаетъ свой предметъ. Онъ самъ говоритъ: „Быть можетъ удивятся, что мы касаемся подобнаго предмета съ такою откровенностію. Мы отвѣтимъ, что въ эпоху, когда мы живемъ, надобно говорить открыто, безъ затаенныхъ мыслей. Мы не понимаемъ сдержанности въ отношеніи къ заблужденію. Будучи снисходительными и благорасположенными къ людямъ, которые обманываются,—мы думаемъ, что повинемся одному лишь истинному чувству любви, когда строго преслѣдуемъ самое заблужденіе, въ которое они впадаютъ. „Говорить истину—это самое лучшее доказательство любви къ людямъ“,—утверждаетъ патріархъ Фотій въ письмѣ къ папѣ Николаю“. Этому же правилу хочеть слѣдовать и нашъ писатель ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, при своихъ историческихъ изысканіяхъ и сужденіяхъ, о. Владиміръ всегда остается столько же искреннимъ, сколько и объективнымъ.

Предпославши эти предварительныя замѣчанія, переходимъ къ самому переводу докторскаго сочиненія о. Владиміра Гетте.

¹⁾ См. „La Papauté schismatique“. *Preface*, p. XIV, XV.

I.

Христіанская Церковь глубоко разрознена. Если-бы кто захотѣлъ представить внутренніе раздоры, волнующіе всѣ христіанскія общества, а также всѣ противорѣчивыя ученія сектъ, возстающихъ противъ матери церкви, -- то онъ нарисовалъ бы безотрадную картину. Впрочемъ, споры и ереси имѣютъ свои причины существованія. Что касается ученій, -- непринадлежащихъ къ *залогу* откровенія и не бывшихъ *опредѣленными* на соборахъ: то о нихъ въ самомъ дѣлѣ споръ возможенъ и свобода челоѣческаго духа должна быть уважаема. Что же касается ересей, то св. Павелъ говоритъ намъ, что и онѣ *необходимы*, дабы вѣра христіанъ была твердою и просвѣщенной.

Но превыше всѣхъ разногласій существуетъ одно, самое важное, которое преимущественно должно привлекать вниманіе, по причинѣ своей важности и производимыхъ имъ дѣйствій. Это то разногласіе, которое существуетъ между церковію Каѳолическою Восточною и церковію Католическою Римскою.

Каждый челоѣкъ, съ истинно христіанскимъ сердцемъ, долженъ быть огорченъ при видѣ того раздѣленія, которое столько вѣковъ; существуетъ между церквами, изъ коихъ и та и другая имѣютъ апостольское начало, и за исключеніемъ *одного слова*, сохраняютъ одинъ и тотъ же символъ, тѣже таинства, то же священство, то же нравоученіе, тотъ-же культъ. Но не смотря на эти элементы единства, раздѣленіе съ девятаго вѣка есть совершившійся фактъ, среди этихъ церквей. На кого же падаетъ отвѣтственность въ этомъ великомъ религіозномъ и социальномъ преступленіи? Вотъ одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, котораго богословъ можетъ касаться. Но онъ не можетъ рѣшить его, не подвергая суду одну изъ этихъ церквей, -- не обвиняя ее въ пренебреженіи къ слову Иисуса Христа, Который изъ *единства* сдѣлалъ существенное условіе бытія Своей церкви. Очевидно только посредствомъ самого рѣшительнаго извращенія христіанскаго смысла, раздѣленіе могло быть вызвано и утверждено. Съ этимъ соглашаются въ обѣихъ церквахъ -- Восточной и Римской. Вотъ почему обѣ онѣ взаимно подвергаютъ другъ друга обвиненію въ схизмѣ; онѣ не хотятъ, предъ

Богомъ и предъ обществомъ, принять отвѣтственности въ томъ, что обѣ онѣ признають пятномъ.

Надобно предположить, что одна изъ двухъ церквей виновна. Ибо даже тогда, когда бы съ той или другой стороны могли быть указаны дѣйствія предосудительныя: то эти частныя ошибки не объяснили бы раздѣленія. Несогласіе во второстепенныхъ пунктахъ, незначительное раздраженіе, причиняемое тщеславіемъ или честолюбіемъ, могутъ порождать только скоропреходящія распри. Что-бы вызвать раздѣленіе—основное и постоянное, для этого должна существовать причина болѣе коренная, которая касалась бы самой сущности предмета.

Поэтому поставленный нами вопросъ возможно рѣшить только открывши эту причину, сильную и глубокую, вызвавшую схизму и продолжающую жить до нашихъ дней. Касаясь этого вопроса, мы прежде всего останавливаемся на различіи упрековъ, коими обѣ церкви—Восточная и Западная—взаимно поражаютъ другъ друга. Эта послѣдняя утверждаетъ, что церковь Восточная отдѣлилась отъ ней ради удовлетворенія своему недостойному памятозлобію, изъ-за интереса, ради честолюбія. Но подобными побужденіями можно разумно объяснять только мимолетные раздоры.—Напротивъ того, церковь Восточная указываетъ въ раздѣленіи мотивъ коренной и логической. Она утверждаетъ, что церковь Римская вызвала его, желая, во имя Божіе, наложить на Церковь Вселенскую незаконное иго, т. е. папское властвованіе, столько же противорѣчащее Божественному установленію церкви, какъ и предписаніямъ Вселенскихъ Соборовъ.

Если упреки церкви Восточной основательны, то отсюда слѣдуетъ, что виновна церковь Римская. Чтобы разобраться въ этомъ пунктѣ, мы изслѣдовали, каковы были сношенія двухъ церквей до ихъ раздѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, надобно ясно установить природу этихъ сношеній, чтобы видѣть съ какой стороны послѣдовало отдѣленіе. Если справедливо, что Римская церковь въ девятомъ вѣкѣ захотѣла наложить на всю церковь властвованіе, неизвѣстное въ предшествовавшіе вѣка и, слѣдовательно, незаконное: то отсюда надо заключить, что она одна должна нести отвѣтственность за схизму. Мы предприняли

это изслѣдованіе спокойно и безъ предубѣжденій, и оно привело насъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

Епископъ Римскій въ теченіи первыхъ восьми вѣковъ не обладалъ властію по *божественному праву*, которою онъ захотѣлъ пользоваться впоследствии.

Притязанія Римскаго епископа на властвованіе по *божественному праву* надъ всею Церковію и суть истинныя причины раздѣленія.

Мы приведемъ доказательства въ подтвержденіе этихъ заключеній. Но прежде приведенія ихъ, считаемъ полезнымъ обратиться — къ Св. Писанію и изслѣдовать, имѣютъ ли притязанія Римскаго епископа на вселенское властвованіе въ Церкви какія-либо основанія въ Словѣ Божіемъ, какъ утверждаютъ это римскіе писатели?

II.

Папская власть, осуждаемая Словомъ Божіимъ.

Церковь, по ученію св. Павла, есть храмъ, религіозное зданіе, въ коемъ всѣхъ вѣрующіе составляютъ камни. „Вы, говоритъ онъ Ефесскимъ христіанамъ (11, 20), утверждены на основаніи апостоловъ и пророковъ; и Иисусъ Христосъ есть краеугольный камень этого зданія; именно на Немъ все зданіе утверждается и возвышается, дабы сдѣлаться храмомъ, посвященнымъ Господу; именно на Немъ вы устрояетесь въ духовное жилище, гдѣ обитаетъ Богъ“.

Такимъ образомъ, по ученію св. Павла, Церковь есть общество всѣхъ вѣрующихъ Ветхозавѣтныхъ и Новозавѣтныхъ. Первые, наставляемые пророками, а вторые, наставляемые апостолами, составляютъ вмѣстѣ духовное зданіе, имѣющее основаніемъ Иисуса Христа, Котораго одни ожидали какъ Мессію, а другіе почитаютъ, какъ Божественное Слово, облекшееся въ челоуѣчество. Пророки и апостолы полагались въ первые ряды камней этого таинственнаго зданія; вѣрующіе возвышались на этихъ основаніяхъ и составляли самое зданіе; наконецъ, Иисусъ Христосъ есть главный камень, треугольный камень, сообщающій всему зданію его твердость.

Нѣтъ другаго основнаго и главнаго камня, кромѣ Иисуса

Христа: „никто, пишетъ св. Павелъ коринѳянамъ (1 Кор. III, 11), не можетъ положить другаго основанія, которое есть Иисусъ Христосъ“. Ап. Павелъ преподаетъ Коринѳянамъ этотъ урокъ потому, что многіе изъ нихъ приурочивали себя къ проповѣдникамъ Евангелія, какъ если бы эти проповѣдники были (основнымъ) камнемъ Церкви: „Я узналъ, говорить онъ имъ, что среди васъ существуютъ споры. Одинъ говоритъ: „я Павловъ“; другой: „я Аполлосовъ“; третій: „Петра“; иной: „я Христа“. Развѣ раздѣлился Христосъ? развѣ Павелъ распялся за васъ?“

Да и ап. Петръ, по ученію святаго Павла, не можетъ быть признаваемъ основнымъ камнемъ Церкви, или первымъ намѣстникомъ Иисуса Христа, какъ не можетъ быть признаваемъ ни самъ апостоль Павелъ, ни Аполлосъ. Петръ и всѣ остальные Апостолы или апостольскіе мужи были въ его глазахъ только служителями Иисуса Христа, только первыми рядами камней таинственнаго зданія. Святой Павелъ сравниваетъ еще Церковь съ тѣломъ, коего глава есть Иисусъ Христосъ, а члены суть пастыри и вѣрующіе.

„Христосъ, говоритъ онъ (Еф. IV, 11—16), поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія тѣла Христова, доколѣ всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова; дабы мы не были болѣе младенцами, колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія, по лукавству челоуѣковъ, по хитрому искусству оболщенія, но истинною любовію все возвращали въ Того, Который есть глава Христосъ, изъ Котораго все тѣло, составляемое и сокупаемое посредствомъ всякихъ взаимноскрѣпляющихъ связей, при дѣйствіи въ свою мѣру cadaго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самаго себя въ любви“.

Итакъ существуетъ одна только церковь, коей глава есть Иисусъ Христосъ; она состоитъ изъ вѣрующихъ, равно какъ и изъ пастырей; въ нѣдрахъ ея пастыри трудятся для развитія христіанской жизни, то есть, любви, составляющей ея существенное содержаніе,—и они трудятся при посредствѣ различныхъ служеній, ввѣренныхъ имъ.

Въ этихъ понятіяхъ о церкви можно ли усматривать монархію, управляемую первосвященникомъ—верховнымъ, абсолютнымъ и непогрѣшимымъ?

На эту церковь, понимаемую такъ въ ея единствѣ и вселенскости, святой Павелъ смотритъ, какъ на сокровищницу божественнаго наставленія; именно ее называетъ столпомъ и утвержденіемъ истины (1. Тим. III. 15).

Святой Петръ, котораго римскіе богословы хотятъ представить первымъ абсолютнымъ монархомъ Церкви, не имѣлъ ни малѣйшей идеи о высокихъ преимуществахъ, которыми его награждаютъ и которыя столь охотно передаютъ епископамъ Рима, какъ его преемникамъ. Обращаясь къ предстоятелямъ Церкви, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Пастырей вашихъ умоляю я, сопастырь и свидѣтель страданій Христовыхъ и соучастникъ въ славу, которая должна открыться: пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзираая за нимъ не принужденно, но охотно (и богоугодно), не для гнусной корысти, но изъ усердія, и не господствуя надъ наследіемъ Божиимъ, но подавая примѣръ стаду; и когда явится Пастыреначальникъ, вы получите не уядающій вѣнецъ славы“ (1 *Петр.* 1. 1 и слѣд.).

Св. Петръ знаетъ одного только верховнаго начальника пастырей, Иисуса Христа. Что же касается его самаго, то онъ есть лишь сотоварищъ пастырей по священству; онъ не говоритъ ни о своемъ первенствѣ, ни о своемъ верховенствѣ. Онъ не превозносится надъ остальными пастырями Церкви; напротивъ, онъ обращается къ нимъ какъ къ братьямъ своимъ и равнымъ ему, ссылаясь, при сообщеніи своихъ совѣтовъ, только на качество *свидѣтеля* страданій Иисуса Христа и своей будущей славы, которая ему была открыта на *Оаворѣ*.

Во всѣхъ книгахъ Священнаго Писанія мы не встрѣтимъ ни одного текста относительно занимающаго насъ предмета, гдѣ бы Иисусъ Христосъ не былъ признаваемъ единственнымъ главою всей Церкви и гдѣ бы вся церковь не была признаваема *единою* и тождественною, составленною изъ вѣрующихъ, равно какъ и изъ пастырей.

Эти пастыри получили отъ Иисуса Христа необходимую власть для надлежащаго управленія Церковію. Этого нельзя оспари-

вать. Равнымъ образомъ нельзя отвергать и того, что власть, дарованная апостоламъ, была передана ихъ законнымъ преемникамъ; ибо Церковь и общество пастырей, по учению Иисуса Христа, должны продолжаться во всѣ вѣка. Прежде оставленія земли, Иисусъ Христосъ сказалъ своимъ апостоламъ: „Идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. XXIII, ст. 12—20).

Такимъ образомъ Иисусъ Христосъ непрестанно пребываетъ съ обществомъ пастырей Церкви. Именно имъ Онъ сказалъ въ лицѣ апостоловъ: „Слушающій васъ, Меня слушаетъ; отвергающій васъ, Меня отвергаетъ“. Именно имъ также Онъ сказалъ: „Примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“ (Іоан. XX, ст. 22—23).

Эту власть, дарованную апостоламъ всѣмъ вообще, Иисусъ Христосъ *объщалъ* и святому Петру въ частности, и въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ. Вотъ одно изъ доказательствъ, приводимыхъ папами въ защиту своей теоріи о власти—особенной и высшей, полученной ап. Петромъ отъ Иисуса Христа, и отъ него переходящей къ нимъ; но они не замѣчаютъ, что эта власть *дарована* всѣмъ, что она была *объщана* ап. Петру не *лично*, но всѣмъ апостоламъ въ его лицѣ. Таково замѣчаніе святаго Кипріяна и большинства отцевъ Церкви. Но папы приводятъ еще другіе тексты въ защиту этой теоріи. Мы рассмотримъ ихъ. Вотъ первый:

„Ты Петръ, и на семь камнѣ Я создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мѡ. XVI, 19).

Если мы повѣримъ папамъ, то этотъ текстъ доказываетъ, что святой Петръ и римскіе епископы, его преемники, поставлены Иисусомъ Христомъ основнымъ камнемъ Церкви; и что заблужденіе, въ переносномъ смыслѣ названное вратами ада, никогда не одолѣетъ этого камня. Отсюда они выводятъ слѣдующее заключеніе: папы суть верховныя главы Церкви.

Чтобы признать это разсужденіе правильнымъ, надобно было бы допустить, что святой Петръ былъ поставленъ, превыше

прочихъ апостоловъ, *основнымъ* камнемъ Церкви; и что это преимущество было даровано не ему только лично, но что оно перешло и на епископовъ Рима.

Но это не такъ.

Прежде всего, святой Петръ не былъ названъ *камнемъ* Церкви съ исключеніемъ прочихъ апостоловъ. Онъ не былъ поставленъ абсолютнымъ главою. Доказательство этого мы видимъ въ текстѣ святаго Павла, приведенномъ выше, въ которомъ этотъ Апостолъ положительно утверждаетъ, что основные *камни* Церкви суть пророки и апостолы, соединенные во едино посредствомъ треугольнаго камня, который есть Иисусъ Христосъ.

Нельзя усвоить святому Петру преимуществъ *камня* Церкви, не насилуя смысла священнаго Писанія, не разрушая церковнаго домостроительства и не удаляясь отъ католическаго преданія. Иисусъ Христосъ объявилъ, что Онъ Самъ есть этотъ камень, предуказанный пророками (*Мѡ.* XXI, 42; *Лук.* XX, 17—18). Святой Павелъ говоритъ, что „Иисусъ Христосъ есть камень“ (1 Кор. X, 4). Святой Петръ учитъ той-же истинѣ (1 Петр. 11, 7, 8).

Такимъ же образомъ большинство отцовъ Церкви не допускали игры словъ, которую наши ультромонтане усваиваютъ Иисусу Христу, и не примѣняли къ святому Петру слѣдующихъ словъ: „На этомъ *камень* создамъ церковь Мою“¹⁾. Чтобы убѣдиться въ томъ, что толкованіе Отцовъ наиболѣе истинно, достаточно припомнить обстоятельства, среди которыхъ Иисусъ Христосъ обратился къ святому Петру со словами, неправильно толкуемыми римскими богословами. Онъ спросилъ своихъ учениковъ: „За кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго?“—Ученики отвѣчали: „Одни за Іоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные

¹⁾ Лангоа (Lanoue), докторъ Сорбонны, извѣстный по весьма значительному числу богословскихъ сочиненій, обширной учености котораго никто не можетъ оспаривать, сосчиталъ голоса католическаго преданія по этому вопросу. Онъ, посредствомъ текстовъ ясныхъ и подлинныхъ, доказалъ, что лишь весьма незначительное число отцовъ и учителей церковныхъ усваиваютъ святому Петру преимущества *камня*, на которомъ должна быть создана Церковь; между тѣмъ какъ большинство не усваиваетъ ему этого и понимаютъ слова Иисуса Христа совершенно инымъ образомъ. Объ этомъ можно справиться въ его „*Лисьмагъ*“, которыя тоже суть трактаты, достойные первостепеннаго ученаго.

за Иеремію, или за одного изъ пророковъ“.—„А вы, снова спросилъ Иисусъ, за кого почитаете Меня?“—Симонъ же Петръ отвѣчая сказалъ: „Ты—Христосъ, Сынъ Бога Живаго“. Тогда Иисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: „Блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ, потому что не плоть и кровь открыла тебѣ это, но Отецъ Мой, Сущій на небесахъ; Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семь камнѣ Я создамъ церковь Мою, и пр.“.

Эти слова означаютъ не иное что либо, какъ только слѣдующее: поэтому Я говорю тебѣ, что Я переименовалъ тебя Петромъ по причинѣ твердости твоей вѣры и говорю тебѣ, что истина, которую ты исповѣдалъ, есть основной камень Церкви; и заблужденіе никогда не преодолѣетъ этого камня.

Какъ замѣчаетъ блаженный Августинъ, Онъ не сказалъ Симону, сыну Іонину: Ты камень (*греческое слово камень—пѣтра имѣетъ женское окончаніе*¹⁾), но ты Петръ (*греческое имя Петръ—пѣтросъ имѣетъ мужское окончаніе*). Слова блаженнаго Августина заслуживаютъ тщательнаго вниманія: „не на тебѣ, говоритъ Онъ, Петръ (Пѣтросъ), какъ камнѣ, но на камнѣ (пѣтра), который ты исповѣдалъ, на этомъ камнѣ твоего исповѣданія, на камнѣ выказаннаго тобою убѣжденія: Ты Христосъ, Сынъ Бога Живаго,—именно на этомъ камнѣ создамъ церковь Мою. Я создамъ тебя на Мнѣ, а не буду созданъ на тебѣ“. Тѣ, которые хотѣли быть созданными на людяхъ, говорили: Я Павла, я Аполлоса, я Кифы, то есть Петра; но тѣ, которые хотѣли быть созданными не на Петрѣ, а на камнѣ, говорили: Я Христа. На французскомъ языкѣ (тоже и въ русскомъ языкѣ) названіе, заимствованное отъ какого либо предмета, удерживаетъ окончаніе (мужское или женское), одинаковое съ называемымъ предметомъ; и это приводитъ къ двусмысленности, которая не встрѣчается ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ языкѣ. Въ этихъ языкахъ, имя человѣка имѣетъ окончаніе мужское, между тѣмъ какъ имя предмета имѣетъ окончаніе женское; это и дѣлаетъ болѣе легкимъ различіе двухъ предметовъ, которые Иисусъ Христосъ имѣлъ въ виду. При помощи мѣстоимѣнія и женскаго члена, предшествующаго слову *камень*, еще легче замѣтить, что

1) Слова въ скобкахъ принадлежатъ переводчику. Ред.

въ обоихъ этихъ языкахъ эти слова относятся не къ подлежащему мужскаго рода, обозначающему человѣка, но къ другому предмету. Кроме того, не достаточно обращали вниманія на греческое слово *ἔτι*, которое очень точно переводится по латыни *quia*, и означает *потому что*. Переводя это слово въ этомъ смыслѣ, избѣгаютъ двусмысленности, къ которой приводятъ разсужденія папъ и ихъ сторонниковъ.

Въ священныхъ книгахъ часто говорится о камнѣ въ переносномъ смыслѣ. И это слово всегда обозначаетъ Иисуса Христа и никогда, ни въ ближайшемъ, ни въ отдаленномъ смыслѣ, не означаетъ святаго Петра. Лучшимъ толкованіемъ Св. Писанія служить само же Св. Писаніе. Поэтому огромное большинство Отцевъ и древнихъ учителей справедливо усвоило спорному мѣсту толкованіе, предложенное нами, относя слово *камень*, которымъ пользуется Спаситель, или къ *Иисусу Христу*, или къ вѣрѣ въ *Его божественность*. Это толкованіе имѣетъ тройное преимущество; такъ какъ оно болѣе сообразно съ текстомъ, лучше согласуется съ другими мѣстами Св. Писанія и не усваиваетъ Иисусу Христу игры словъ, не достойной Его ¹⁾.

Что касается незначительнаго числа древнихъ писателей,

¹⁾ Между Отцами, усвоившими это толкованіе знаменитому мѣсту: „*Ты еси Петръ*“, мы укажемъ: св. Иларіи Польтерскаго, *О троичности*, кн. 6; св. Григорія Нискаго, *На вознесеніи Господа нашего*; св. Амвросія, кн. 6 на IX гл., еван. Луки и на II-ю гл. посланія къ Ефессяамъ; блаженнаго Иеронима на стихъ 18 гл. XVI св. Матвея; святаго Іоанна Златоустаго, бесѣда 55 и 83 на еванг. Матвея, и на I главу посланій къ Галатамъ; блаженнаго Августина, *Трактатъ 7* и 123 на евангеліе Іоанна, слово XIII на слова Господни, заимствованная изъ евангелія Матвея, кн. I *Поправки*; Акакія, бесѣда, произнесенная имъ на соборѣ Ефесскомъ; святаго Кирилла Александрійскаго, кн. IV на Исаяю, кн. IV *О троичи*; св. Льва I, слово 2 и 3. *На возведеніе его во епископство*, слово на *Преображеніе Господа Нашего*, слово 2 на *день Апостоловъ Петра и Павла*; святаго Григорія Великаго, кн. 3, посл. 39; святаго Іоанна Дамаскина, разсужденіе о *Преображеніи Господа Нашего*.

Это толкованіе Отцевъ сохранялось на Западѣ до эпохи, когда ультрамонтанство, посредствомъ иезуитовъ, преобразовало его въ свою теорію, въ XVI столѣтіи. Для доказательства этого достаточно привести: Іону Орлеанскаго, кн. III *о почитаніи иконъ*; Генкмара Реймскаго, сочиненіе 83, папу Николая I, письмо 6 къ Фотію; Одова Клувнійскаго, *Слово о каведурѣ святаго Петра*; Руперта, кн. III на *святаго Матвея* и кн. XII на *Апокалипсисъ*; Оому Аквината, *Дополненіе* в. 25, ч. 1; Ансельма, на XVI гл. *еванг. Матвея*; Эскія кн. II *О первенствѣ святаго Петра*; кардинала Кузу, *Католическое соловіе*, кн. II, глава 13 и 18.

допускавшихъ эту игру словъ, то надобно признать, что никто изъ нихъ не толковалъ текста въ смыслѣ благопріятномъ для папскаго верховенства, и не доходилъ до крайнихъ выводовъ этой системы. Ихъ выводы діаметрально противоположны всему папскому ученію.

Справедливо, что Иисусъ Христосъ непосредственно обратился къ Петру; но достаточно прочесть весь текстъ, чтобы видѣть, что Онъ поэтому еще не усвоилъ ему преимуществъ исключительныхъ предъ прочими апостолами. Въ самомъ дѣлѣ, произнесши выше приведенныя слова, Иисусъ Христосъ, всеже обращаясь къ Петру, присовокупилъ:

„Дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго; все, что ты разрешъпишь на землѣ, будетъ разрешено на небѣ“. Въ обѣихъ частяхъ текста Иисусъ Христосъ только даетъ Петру два *объщанія*: первое, что Церковь будетъ столь твердо создана на вѣрѣ въ божественность Его лица, что заблужденіе никогда не одолѣетъ этой истины; второе, что Онъ даруетъ Петру важное служеніе въ Церкви.

Нельзя доказывать, будто власть ключей была обѣщана Петру съ исключеніемъ прочихъ апостоловъ; ибо Иисусъ Христосъ общалъ ключи и всѣмъ имъ, въ тоже самое время, употребляя тѣже самыя выраженія, которыми Онъ пользовался при общаніи Петру (Мѣ. XVIII, 18). Болѣе того, Онъ общалъ всѣмъ апостоламъ совмѣстно, а не одному Петру, пребыть съ ними до скончанія вѣка.

„Иисусъ, говоритъ евангелистъ Матеей (Мѣ. XXVIII, 18 и слѣд.), приблизившись къ Своимъ апостоламъ, сказалъ имъ: дана мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ: и такъ *идите, научите* всѣ народы, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“.

У евангелиста Іоанна мы читаемъ (Іоан. XX, 21 и слѣд.): „Какъ послалъ Меня Отець, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ сіе, дунулъ и говоритъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“.

Очевидно, Иисусъ Христосъ даровалъ Своимъ ученикамъ совмѣстно преимущества, которыя Онъ общалъ Петру. Общаніе, данное Петру, осуществляется во всей совокупности въ па-

стыряхъ. Это доказываетъ, что Иисусъ Христосъ говорилъ съ Петромъ, какъ съ представителемъ сотоварищей его, какъ съ *образомъ* (figure) апостольскаго общества ¹⁾.

Но изъ того, что Онъ обращается къ нему одному среди этихъ торжественныхъ обстоятельствъ, не надобно ли заключить, что Христосъ даровалъ ему преимущества въ особенномъ и высшемъ смыслѣ?

Надобно замѣтить, что изъ Евангелій не видно, чтобы Онъ осуществилъ въ отношеніи къ одному святому Петру, какого либо особеннаго общанія. Петръ получилъ власть равную съ другими апостолами. Но если бы, по намѣренію Иисуса Христа, Петръ долженъ былъ обладать въ Его церкви главенствомъ верховнымъ, абсолютнымъ: то учрежденіе подобнаго главенства было слишкомъ важнымъ, чтобы въ священныхъ книгахъ не сохранилось воспоминаніе о немъ, особенно о моментѣ, когда Иисусъ Христосъ возлагалъ на верховнаго главу высшую власть. Напротивъ изъ Евангелій ясно, что личное присутствіе Иисуса Христа для сохраненія откровенной истины, равно какъ и власть ключей общаны Петру только совмѣстно съ его сотоварищами по апостольству.

Святой Павелъ, равно какъ и евангелисты, ничего не знаютъ о верховной власти, дарованной святому Петру. Кромѣ текстовъ; уже приведенныхъ нами, мы читаемъ въ посланіи къ Галатамъ (XI, 7, 8, 9), что Павелъ самому себѣ усвоилъ среди язычниковъ ту же власть, какую Петръ имѣлъ среди іудеевъ, и что онъ не смотрѣлъ на Петра, какъ на высшаго предъ Іаковомъ и Іоанномъ, которыхъ онъ, какъ и самаго Петра, называетъ столпами Церкви. Онъ даже говоритъ объ этомъ Іаковѣ, епископѣ Іерусалимскомъ, прежде Петра, когда усвоетъ всѣмъ имъ титулъ *столповъ Церкви*; онъ такъ мало знаетъ о власти Петра, что протiwоствуетъ ему въ лицо, когда онъ, какъ говоритъ Павелъ, зазоренъ ему былъ (*тамъ-же 11 и слѣд.*).

Когда апостолы собрались въ Іерусалимѣ, Петръ говорилъ

¹⁾ Такъ толкуютъ этотъ текстъ: Оригенъ, на *евангелиста отъ Матвея*; святой Киприанъ, *О единствѣ Церкви*; блаженный Августинъ, *трактатъ* 50 и 118 на *евангелиста Іоанна*; слово 205 въ день апостоловъ Петра и Павла; святой Амвросій, на *псаломъ* 38; святой Паціанъ, письмо III къ Семпронію.

на соборѣ, какъ простой членъ собранія, не *первымъ*, но послѣ многихъ другихъ. Онъ призналъ себя обязаннымъ, въ присутствіи остальныхъ апостоловъ, старцевъ и вѣрующихъ, — торжественно отказаться отъ своего мнѣнія о необходимости обрѣзанія и іудейскихъ обрядовъ. Іаковъ, епископъ іерусалимскій, дѣлаетъ краткое изложеніе спора, формулируетъ принятое рѣшеніе и дѣйствуетъ, какъ истинный предсѣдатель собранія. (Дѣян. XV, 7 и слѣд.).

Итакъ, апостолы не смотрѣли на святаго Петра, какъ на основной камень Церкви. Слѣдовательно, папское толкованіе знаменитаго текста: *Ты еси Петръ*, столько же противорѣчить Св. Писанію, какъ и католическому преданію.

Мы не видимъ никакого серьезнаго возраженія противъ нашего пониманія этого текста. Наше толкованіе необходимо вытекаетъ изъ сравненія различныхъ текстовъ Св. Писанія касательно одного и того же предмета. Съ точки зрѣнія кафолической или традиціональной оно обладаетъ всеми гарантіями: наконецъ, текстъ, рассматриваемый въ себѣ самомъ, не можетъ имѣть другаго законнаго смысла. Изъ простаго чтенія этого мѣста слѣдуетъ, что главною цѣлью Спасителя было сосредоточить на Себѣ и на Своемъ божественномъ посольствѣ все вниманіе Своихъ учениковъ: Его божественность есть идея, къ которой, очевидно, относятся Его вопросы и отвѣтъ Петра. Слѣдовательно, заключеніе должно относиться къ этой идеѣ. Къ святому Петру, какъ главѣ Церкви, нельзя примѣнять этого заключенія, не утверждая, что Иисусъ Христосъ, сказавши о Своей божественности, извлекаетъ отсюда слѣдствіе о перво-священнической власти, каковая идея существенно уже другая.

Посмотримъ теперь, доказываютъ ли другіе тексты, приводимые римскими богословами въ пользу папской власти, то, что Иисусъ Христосъ дѣйствительно установилъ эту власть въ Своей Церкви?

Богословы эти ссылаются еще на слѣдующее мѣсто евангелія Луки: „Сумонъ! Сумонъ! 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“⁶. (Луки XXII, 31 и слѣд.).

Иисусъ Христосъ обращается къ апостоламъ въ лицѣ Симона, прозваннаго Петромъ. Онъ говоритъ, что сатана испрашивалъ дозволенія сѣять ихъ, то есть, подвергать ихъ вѣру тяжкимъ испытаніямъ. Въ текстѣ надобно замѣтить слово *vasz*, по гречески ὄρασ. Сатана не получилъ испрашиваемаго дозволенія. Апостолы не потеряли вѣры среди искушеній, которыя должны были возникнуть у нихъ при видѣ страданія и позорной смерти ихъ Господа; одинъ лишь Петръ, въ наказаніе за свою самонадѣянность, подвергнется паденію и отречется отъ своего Господа три раза. Но благодаря особенной молитвѣ Спасителя, онъ прійдетъ въ раскаяніе. Тогда онъ обязанъ будетъ исполнить великій долгъ въ отношеніи къ братьямъ своимъ, введеннымъ въ соблазнъ его паденіемъ. Для укрѣпленія и для вознагражденія ихъ своею ревностію и своею вѣрою, надобно было, чтобы онъ подвергся этому огорченію.

По истинѣ не понятно, какимъ образомъ папы могли ссылаться на это мѣсто св. Луки для возведенія своей системы. Надобно замѣтить, что приведенныя слова были обращены Иисусомъ Христомъ къ святому Петру въ тотъ самый день, когда онъ долженъ былъ отречься отъ Него и содержать лишь предсказаніе о его паденіи. Святой Петръ именно такъ понималъ ихъ; ибо тотъ часъ же отвѣтилъ Иисусу Христу: „Господи! съ Тобою я готовъ и въ темницу и на смерть идти“. Но Иисусъ присовокупилъ: „Петръ, не пропоетъ пѣтухъ сегодня, какъ ты трижды отречься, что не знаешь Меня“.

Евангельскій текстъ святаго Луки говоритъ скорѣе противъ твердости вѣры святаго Петра, чѣмъ въ пользу этой твердости; тѣмъ болѣе нельзя дѣлать изъ текста никакого вывода въ пользу верховенства Петра относительно ученія или управленія. И отцы церкви, и наиболѣе ученые толкователи Священнаго Писанія никогда не думали давать тексту подобнаго толкованія. За исключеніемъ послѣдующихъ папъ и ихъ приверженцевъ, желавшихъ во чтобы то ни стало добыть изъ него доказательства, хорошія или дурныя,—никто не видѣлъ въ приведенныхъ выше словахъ ничего другаго, кромѣ требованія, обращеннаго къ Петру, о заглаженіи его вѣрою соблазна паденія и укрѣпленія остальныхъ апостоловъ, коихъ это паденіе могло поко-

лебать ¹⁾. Обязанность укрѣпленія другихъ вытекала изъ этого соблазна; слова *утверди братьевъ* суть только слѣдствіе слова *обратившись*. Если первымъ словамъ хотять дать общій смыслъ, то почему не даютъ этого же смысла второму слову? Изъ этого слѣдовало бы, что если преемники Петра наслѣдовали преимущество *укрѣплять* въ вѣрѣ своихъ братьевъ: то они унаслѣдовали также надобность обращаться къ Иисусу Христу послѣ отреченія отъ Него. Мы не видимъ, что могла бы выиграть первосвященническая власть отсюда.

Папы, нашедшіе такое исключительное доказательство въ стихѣ 31 и 32 главы XII святаго Луки, въ подтвержденіе своихъ притязаній, благоразумно поостереглись однакоже приводить предшествующіе стихи.

Евангелистъ повѣствуетъ въ нихъ, что среди апостоловъ возникъ споръ, съ цѣлю узнать, кто изъ среды ихъ долженъ быть признаваемъ самымъ большимъ. Знаменитыя слова: *Ты еси Петръ* уже были произнесены; а это доказываетъ, что апостолы не поняли ихъ такъ, какъ понимаютъ послѣдующіе папы. Даже наканунѣ смерти Иисуса Христа, они не знаютъ, что Петръ избранъ первымъ среди нихъ и основнымъ камнемъ Церкви. Иисусъ Христосъ обращаетъ вниманіе на споръ. Вотъ представляется Ему превосходный случай заявить о власти Петра; наступило время, когда Онъ долженъ былъ это сдѣлать, потому что идетъ на смерть. Сдѣлалъ ли Онъ это?— Спаситель не только не утверждаетъ верховенства, будто бы обѣщаннаго Петру, но преподаетъ своимъ ученикамъ урокъ, совершенно противоположный, говоря: „Цари господствуютъ надъ народами, и владѣющіе ими благодѣтелями называются; а вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій“.

Сближая повѣствованіе святаго Луки съ повѣствованіемъ святаго Маттея, ясно, что споръ, возникшій среди апостоловъ, возбужденъ былъ вопросомъ, который мать апостоловъ Іакова и Іоанна предложила Иисусу Христу ради своихъ дѣтей. Она

¹⁾ До девятаго вѣка нельзя находить ни одного Отца, ни одного церковнаго писателя, который допуская бы это ультрамонтанское толкованіе.

просила для нихъ двухъ первыхъ мѣстъ въ Его царствѣ. Иисусъ Христосъ положительно не говоритъ ей того, что Онъ отдалъ уже первое мѣсто Петру. А этотъ отвѣтъ былъ бы очень естественнымъ и даже необходимымъ, еслибы святой Петръ въ самомъ дѣлѣ былъ облеченъ высшею властію. Десять апостоловъ пришли въ негодованіе по поводу честолюбиваго вопроса, который Іаковъ и Іоаннъ предложили при посредствѣ своей матери; Иисусъ Христосъ немедленно преподаетъ наставленіе, которое мы привели и которое непосредственно предшествуетъ тексту, на которомъ римскіе богословы думаютъ основать свою систему (Мѣ., XX, 20 и слѣд.).

На основаніи указаннаго контекста уже можно оцѣнить силу ихъ предполагаемаго доказательства.

Цапы приводятъ въ пользу свою еще слѣдующее мѣсто евангелія святаго Іоанна (XXI, 15 и слѣд.):

„Иисусъ сказалъ Петру: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты меня больше, нежели они?“ Онъ отвѣчалъ Ему: „такъ Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя“.—Иисусъ сказалъ: „паси агнцевъ Моихъ“. Еще говоритъ ему въ другой разъ: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты Меня?“ Петръ говоритъ Ему: „такъ, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя“.—Иисусъ говоритъ ему: „паси овецъ Моихъ“. Говоритъ ему въ третій разъ: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты Меня?“ Петръ *опечалился*, что въ третій разъ спросилъ его: любишь ли Меня и сказалъ Ему: „Господи! Ты все знаешь! Ты знаешь, что я люблю Тебя“. Иисусъ говоритъ ему: „паси овецъ Моихъ“.

На основаніи этого текста римскіе богословы рассуждаютъ слѣдующимъ образомъ:

„Иисусъ Христосъ поручилъ святому Петру, въ обширномъ смыслѣ, заботу пасти агнцевъ и овецъ; но агнцы суть вѣрующіе, а овцы суть пастыри; слѣловательно Петръ, и въ лицѣ его преемники его, получили высшую власть надъ пастырями и вѣрующими“.

Чтобы рассужденіе это было правильнымъ, надобно было бы доказать, что: 1) служеніе, ввѣренное Петру, не было ввѣрено и другимъ пастырямъ Церкви; что 2) агнцы означаютъ вѣрующихъ, а овцы—пастырей.

Но самъ святой Петръ научаетъ насъ, что пастыри церкви всѣ получили служеніе пасти стадо Господне. Мы уже приводили мѣсто изъ его перваго посланія, въ которомъ онъ говоритъ ко всѣмъ, бывшимъ во главѣ разныхъ церквей: „Пасите стадо Божіе, вѣренное вамъ“ (1. Петр. V, 2).

Но торжественность, съ которою Иисусъ Христосъ возлагаетъ эту обязанность на Петра, не означаетъ ли, что Петръ обладаетъ этою обязанностію въ высшемъ смыслѣ?—Ничто не доказываетъ этого. Отцы и наиболѣе просвѣщенные толкователи въ тройномъ засвидѣтельствovanіи любви, которое Иисусъ Христосъ потребовалъ отъ Петра, всегда видѣли только заглаженіе тройнаго отреченія. И самъ Петръ не видѣлъ въ этомъ ничего другаго; потому что онъ *опечалился*. Если бы онъ зналъ, что Иисусъ Христосъ уступаетъ ему власть высшую: то онъ скорѣе обрадовался бы, чѣмъ опечалился по поводу словъ, обращенныхъ къ нему; но онъ былъ убѣжденъ, что Спаситель торжественно потребовалъ тройнаго заявленія о его вѣрности лишь для возстановленія его въ числѣ пастырей Своего стада; ибо онъ подалъ законное основаніе усумниться въ этомъ, отрекшись отъ своего Учителя. Иисусъ Христосъ долженъ былъ обратиться только къ нему одному, потому что только онъ одинъ оказался виновнымъ въ этомъ преступленіи.

Далѣе, агнцы означаютъ ли вѣрующихъ, а овцы пастырей? Это толкованіе совершенно произвольно; напротивъ, преданіе совершенно противорѣчитъ этому, и въ защиту толкованія нельзя привести ни одного отца Церкви. Даже болѣе того. Это толкованіе не согласно съ Священнымъ Писаніемъ. Слова: *агнцы* и *овцы* безразлично употребляются въ священныхъ книгахъ для обозначенія одного и тогоже предмета. Такъ у святаго Матвея мы читаемъ: „Я посылаю васъ, какъ овецъ среди волковъ“ (Мѡ. X, 16). И у святаго Луки: „Я посылаю васъ, какъ агнцевъ среди волковъ“ (Лук. X, 3). Въ священномъ Писаніи слово овцы означаетъ вѣрующихъ. У Іезекіи читаетъ: „Мои овцы разсѣяны, потому что не было пастыря“ (Іез. XXXIV, 5). Иисусъ Христосъ усвоетъ названіе овецъ вѣрующимъ: „Я имѣю другихъ овецъ, которыя не суть отъ двора сего“, говоритъ Онъ. Святой Павелъ, обращаясь къ вѣрующимъ Понта, Галатіи,

Каппадокіи, Азіи и Вифиніи, говоритъ имъ: „Вы были, какъ овцы блуждающія (не имѣя пастыря), но возвратились нынѣ къ Пастырю и Блжстителю душъ вашихъ“ (1 Петр. 11. 25). Итакъ нельзя ни основывать, ни сообщать различнаго смысла словамъ: *овцы* и *агнцы*; нельзя и толковать слова *овцы* въ смыслѣ *пастырѣй*.

Если уже хотятъ сообщать двумъ выраженіямъ различный смыслъ: то не естественнѣе ли подъ агнцами разумѣть юныхъ вѣрующихъ, имѣющихъ надобность въ болѣе нѣжныхъ заботахъ; а подъ овцами тѣхъ, которые достигли мужскаго возраста въ отношеніи къ вѣрѣ?

Палское толкованіе овецъ и агнцевъ до такой степени лишено основанія, что одинъ комментаторъ Евангелій, котораго не могутъ заподозрить римскіе богословы, іезуитъ Мальдонатъ, говоритъ объ этомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Не слѣдуетъ вдаваться въ тонкія различенія, чтобы узнать, почему Іисусъ Христосъ скорѣе употребляетъ слово агнцы, чѣмъ овцы. Кто захотѣлъ бы вдаваться въ эти различенія: тотъ долженъ тщательно остерегаться не подать повода къ смѣху людямъ ученымъ; ибо неоспоримо, что тѣ, кого Іисусъ Христосъ называетъ агнцами, суть тѣже самыя, кого Онъ называетъ Своими овцами“ (*Comment., in. cap. XXI, Ioann., § 30*).

Итакъ святой Петръ не былъ поставленъ ни основнымъ камнемъ Церкви, ни ея верховнымъ пастыремъ.

Однакоже нельзя отвергать, чтобы нѣкоторое первенство не было даровано этому апостолу. Хотя онъ не былъ первымъ въ числѣ апостоловъ по времени избранія Іисусомъ Христомъ, но онъ числится первымъ евангелистомъ Матѳеемъ. Этотъ Евангелистъ, желая наименовать двѣнадцать апостоловъ, выражается слѣдующимъ образомъ: „Первый Симонъ, называемый Петромъ, и Андрей, братъ его, и пр.“ (*Мѳ. X, 2*). Святой Лука и святой Маркъ тоже называютъ святаго Петра первымъ, хотя не слѣдуютъ одному и тому же порядку при перечисленіи остальныхъ апостоловъ (*Лук. VI, 13* и слѣд.; *Мар. III, 16* и слѣд.). Во многихъ случаяхъ Іисусъ Христосъ оказывалъ Петру знаки вниманія совершенно особеннаго; его переименованіе Петромъ, не имѣя рѣшительно значенія, которое соединяютъ съ нимъ

римскіе богословы, даровано ему однакоже для обозначенія твердости его вѣры и съ почетною цѣлію. Обыкновенно Петръ первымъ вопрошалъ Иисуса Христа и первымъ отвѣчалъ Ему отъ имени апостоловъ. Евангелисты пользуются слѣдующимъ выраженіемъ: „Симонъ и бывшіе съ нимъ“, для обозначенія сообщества апостоловъ (Мар. 1, 36; Лук. VIII, 45; IX, 32). Изъ этихъ фактовъ можно ли заключить, какъ заключаетъ докторъ Ла-Шамбръ, что „Иисусъ Христосъ даровалъ святому Петру, превыше всѣхъ его сотоварищей по апостольству, первенство юрисдикціи и власти въ управленіи церковію?“ (*Traité de l'Eglise*, t. 1-er). Это заключеніе не логично. Прежде всего, нельзя быть *первымъ* въ какомъ либо обществѣ, не обладая при этомъ *юрисдикціею* и *авторитетомъ*; въ такомъ обществѣ можно быть только, какъ говорятъ, *primus inter pares*, *первымъ среди равныхъ*. Затѣмъ, святой Петръ не всегда называется первымъ въ священномъ Писаніи. Такъ Іоаннъ называетъ Андрея прежде него (1, 44); святой Павелъ называетъ его только послѣ Іакова (*Галат.* 11, 9); онъ называетъ его также послѣ *другихъ апостоловъ и братьевъ Господнихъ* (1 Кор. IX, 5). „Итакъ Петръ былъ первымъ въ числѣ апостоловъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Стефанъ былъ первымъ среди діаконовъ“. Таковы слова блаженнаго Августина (слово 316). Оригенъ (на святаго Іоанна), святой Кипріанъ (письмо 71 къ Квинт.) держатся тогоже мнѣнія, какъ и блаженный Августинъ. Можно положительно утверждать, что никакой отецъ Церкви не видѣлъ въ этомъ первенствѣ Петра права *юрисдикціи*, *авторитета* въ управленіи Церковію. Нельзя извлекать противоположнаго заключенія, не противорѣча самому Священному Писанію.

Иисусъ Христосъ запретилъ своимъ апостоламъ принимать, въ отношеніи другъ къ другу, названіе господина, учителя и даже отца или папы (*Мѡ.* XXIII, 7 и слѣд.): „Не называйтесь учителями, ибо одинъ у васъ учитель—Христосъ, всѣ же вы—братья; и отцемъ себѣ не называйте никого на землѣ, ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ; и не называйтесь наставниками, ибо одинъ у васъ Наставникъ—Христосъ. Большой изъ васъ да будетъ вамъ слуга“.

Пусть сопоставятъ эти евангельскія слова съ изображаемы-

ми римскими богословами картинами преимуществъ римскаго епископа и безъ труда увидятъ, что эти богословы не говорятъ истину.

Святой Матѳеѣ повѣствуетъ, что когда Петръ спросилъ Иисуса Христа относительно апостольскихъ преимуществъ: то Иисусъ отвѣтилъ ему: „Истинно говорю вамъ, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ пакибытіи, когда сядетъ Сынъ человѣческій на престолъ славы Своей, сядите и вы на двѣнадцати престолахъ, судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ“ (Мѳ. XIX, 28).

Если Иисусъ Христосъ назначилъ Петру престолъ высшій сравнительно съ остальными престолами, если Онъ общалъ ему высшую власть: то сказалъ-ли бы Онъ Самъ Петру, что двѣнадцать апостоловъ возсядутъ на двѣнадцати престолахъ, безъ различія?

Выводъ изъ всего этого вытекаетъ тотъ, что въ Церкви пребываетъ только одинъ Учитель, одинъ Господь, одинъ верховный Пастырь: „Я есмь, говоритъ Иисусъ Христосъ, пастырь добрый; вы называете Меня Учителемъ и Господомъ, и хорошо дѣлаете; потому что Я есмь таковъ“ (Іоан. X, 11 и слѣд.). „Одинъ у васъ Наставникъ-Христосъ“ (Мѳ. XXXIII, 10).

Онъ одинъ возсѣдаетъ на престолѣ величества, въ святомъ градѣ, „коего стѣна имѣетъ двѣнадцать основаній, и на нихъ имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца“; это первые пастыри возсѣдаютъ тамъ на своихъ престолахъ, судя колѣна новаго народа Божія (Апок. XXI). Когда здѣсь, на землѣ, возникаютъ споры, которыхъ нельзя умиротворить кротостію: то ихъ надобно представлять къ ихъ престоламъ,—къ престолу не одного, но всей церкви, представляемой тѣми, которые поставлены руководить ею.

Итакъ, въ Новозавѣтныхъ Писаніяхъ нѣтъ ничего благоприятствующаго, хотя бы въ отдаленномъ смыслѣ, верховному авторитету, усвояемому римскими богословами святому Петру и римскимъ епископомъ, которыхъ они признаютъ его преемниками.

Можно даже сказать, что авторитетъ этотъ въ этихъ книгахъ въ самомъ существѣ своемъ осужденъ. Выше мы приводили слова Иисуса Христа, достаточно рѣшительныя. Книга Дѣяній и Посланія содержатъ факты, которые очевидно пока-

зываютъ, что святой Петръ не пользовался никакимъ верховенствомъ въ обществѣ апостоловъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ книгѣ Дѣяній можно читать: „Находившіеся въ Іерусалимѣ апостолы, услышавши, что Самаряне приняли Слово Божіе, послали къ нимъ Петра и Іоанна“ (VIII, 14). Итакъ, Петръ былъ подчиненъ не только всему обществу апостоловъ въ совокупности, но и *многимъ* апостоламъ, сошедшимся въ Іерусалимѣ; потому что онъ *былъ посланъ ими*. Въ той же книгѣ можно читать, что *отвѣщающіе* отъ обрѣзанія упрекали Петра въ томъ, что онъ ходилъ къ невѣрнымъ, и Петръ оправдывался въ этомъ, повѣствуя, что онъ подчинился повелѣнію отъ Бога (XI, 2—3). Могли ли такъ поступать въ отношеніи къ верховному главѣ. и такъ ли поступилъ бы глава въ отношеніи къ подчиненнымъ? На соборѣ Іерусалимскомъ (Дѣян. XV, 7 и слѣд.), Петръ не предсѣдательствовалъ; именно Іаковъ произнесъ слѣдующее слово: *Я полагаю* и пр. Петръ говорилъ уже послѣ него, какъ простой членъ. Но предсѣдательство принадлежало бы Петру *по праву*, если бы онъ былъ главою, облеченнымъ авторитетомъ и юрисдикціею надъ всѣмъ апостольскимъ обществомъ. Святой Павелъ (Посл. къ Галат. II, 7, 8, 9, 14) отвергаетъ первенство Петра; онъ утверждаетъ, что равенъ ему; помѣщаетъ его послѣ Іакова и повѣствуетъ, что онъ укорилъ его, потому что онъ не поступалъ *согласно съ евангельскою истиною*. Это же верховенство онъ отвергаетъ (1. Кор. III, 4—5), когда положительно утверждаетъ, что Петръ есть только простой *служитель*, какъ онъ самъ и какъ Апостолъ; и что не надобно прилѣпляться ни къ тому, ни къ другому, но единственно къ Іисусу Христу. Наконецъ самъ святой Петръ отвергаетъ первенство, которымъ его хотятъ наградить; ибо обращаясь къ пастырямъ основанныхъ имъ Церквей, онъ представляетъ себя только *ихъ сослужителемъ* (1 Петр., гл. V, ст. 1).

N. N.

(Продолженіе будетъ).

СОДЕРЖАНІЕ ТЕРТУЛЛАНОВА СОЧИНЕНІЯ

„О СВИДѢТЕЛЬСТВѢ ДУШИ“

И ЕГО ДОСТОИНСТВО ВЪ АПОЛОГЕТИЧЕСКОМЪ ОТНОШЕНІИ.

Между христіанскими апологетами первыхъ вѣковъ христіанства одно изъ самыхъ видныхъ мѣсть, по справедливости, принадлежитъ Тертуллиану, какъ первому основателю новой апологетической школы съ строго-опредѣленнымъ направленіемъ. Тертуллианъ оставляетъ торный путь своихъ предшественниковъ, — апологетовъ греческихъ; онъ переноситъ дѣло защиты христіанства на новую, болѣе устойчивую и болѣе цѣлесообразную, почву — *антропологическую*, или точнѣе — *нравственно-психологическую*. — Здѣсь его коренная, неотъемлемая для всѣхъ временъ заслуга, здѣсь же — свидѣтельство его глубокой проникающей и тонкой психологической наблюдательности. — Чтобы яснѣе понять и оцѣнить всю важность и достоинство апологетическихъ заслугъ карфагенскаго пресвитера считаемъ не лишнимъ, хотя въ общихъ чертахъ, упомянуть о предшествовавшемъ Тертуллиану направленіи христіанской апологетики у восточныхъ отцовъ Церкви, о его достоинствахъ и существенныхъ недостаткахъ; такъ какъ значеніе новаго несравненно яснѣе и рельефнѣе обнаруживается чрезъ сопоставленіе со старымъ. А по отношенію къ Тертуллиану это тѣмъ болѣе необходимо, что главную его заслугу мы отмѣтили не въ частностяхъ или деталяхъ его апологетическихъ приемовъ и не въ демонстративной силѣ доводовъ (по крайней мѣрѣ, не въ ней исключительно), — а именно въ *новомъ* направленіи, въ *новомъ* методѣ апологетики.

До Тертуліана христіанскій западъ не выставялъ еще ни одного болѣе или менѣ замѣчательнаго литературнаго борца за истину Христову ¹⁾; за то на востокѣ къ этому времени существовало уже опредѣленное, довольно широко практиковавшееся апологетическое направленіе, которое безошибочно, какъ кажется, можно будетъ назвать *научно-философскимъ*, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Спекулятивный, теоретическій характеръ, исторически отличающій восточную мысль отъ практицизма запада, сказался и въ методѣ и направленіи христіанской апологетики, и даже здѣсь болѣе, чѣмъ во многихъ другихъ областяхъ христіанской литературы. Философія и философствованіе составляли главный средоточный пунктъ, на который направлялись всѣ лучшія силы востока въ періодъ предъ явленіемъ христіанства и въ ближайшее послѣ того время. Увлеченіе философіей было такъ сильно, что не принадлежать къ какой—нибудь философской школѣ, не слѣдовать какому—нибудь философскому направленію—значило не быть образованнымъ вообще. При такомъ положеніи дѣла, понятно—какой колоритъ должны были получить на востокѣ и первыя научныя произведенія христіанской письменности,—въ особенности апологетическія. Характеръ и направленіе этихъ послѣднихъ (апологетовъ) необходимо опредѣляютъ два существенные фактора: духовный складъ апологета—съ одной стороны, требованія и запреты оппозиціонной стороны—съ другой. Что касается перваго изъ этихъ условій, то складъ ума восточныхъ апологетовъ былъ, можно сказать, отъ природы философскимъ: они не иначе могли представлять себѣ предметы познанія, какъ именно въ философской формѣ: они стремились знать отчетливо, ясно, систематично. Это въ особенности нужно сказать о двухъ первыхъ и главныхъ представителяхъ ученой апологетики на востокѣ,—св. Іустинѣ, прешественникѣ Тертуліана, и Климентѣ Александрійскомъ, его современникѣ. Оба они обратились къ христіанству, разочаровавшись въ языческой философіи, но предварительно съ увлеченіемъ изучивши ее. Понятно, что философскій методъ изслѣ-

¹⁾ Если не принимать во вниманіе Минуція Фелікса съ его „Октавіемъ“, имѣющимъ слишкомъ частное *юридическое* назначеніе.

дованія, съ которымъ они сжились и сроднились, по необходимости былъ перенесенъ ими и въ христіанство. Съ другой стороны, тотъ-же *философско-научный* методъ необходимо вызывался и тѣми упреками и недоумѣніями, какіе сыпались на христіанство изъ враждебнаго ему (языческаго) лагеря. Противниками христіанства на востокѣ явились по преимуществу люди образованные философски; ту же философскую мѣрку прилагали они и къ христіанской религіи. Для нихъ казалось *безуміемъ*, — (по слову апостола), — притязаніе христіанства, — этой *новой*, не имѣющей за собой авторитета давности, религіи, — на абсолютную истинность въ рѣшеніи тѣхъ вѣковыхъ вопросовъ человѣческаго духа, которыхъ не могли удовлетворительно рѣшить величайшіе умы древности. Вопросъ, такимъ образомъ, ставился на чисто *философской* почвѣ, на ней же требовалось и разрѣшеніе его. На упреки ученыхъ язычниковъ апологетамъ надлежало доказать авторитетность христіанства и его несравненное превосходство предъ *философскими* системами язычества. Изученіе этихъ послѣднихъ для апологетовъ являлось существенно необходимымъ, по самому положенію дѣла. И результатомъ такого изученія было сближеніе христіанства съ предшествовавшей ему исторіей человѣчества, — все на почвѣ той же философіи и на ней единственно. — „Христіанство, при всей своей абсолютной высотѣ и истинности, — не *новое*, не безумное и вовсе не чуждое общечеловѣческому сознанію явленіе“ — вотъ общая основная тема, которую старались защитить въ своихъ сочиненіяхъ первые восточные апологеты. Для оправданія такого общаго положенія, они обращались къ произведеніямъ языческихъ философовъ и поэтовъ, выбирали изъ нихъ всѣ тѣ мысли и выраженія, которыя такъ или иначе приближались къ христіанскимъ идеямъ. И отсюда приходили къ тому убѣжденію, что все лучшее (въ смыслѣ — ближе подходящее, сродное христіанству) въ языческой философіи не есть дѣло собственнаго ума философовъ, а составляетъ плодъ промыслительной дѣятельности того же Божественнаго Логоса, который во всей полнотѣ явилъ себя міру только въ христіанствѣ. Философія языческая — по мнѣнію Климента Александрійскаго происходитъ отъ Бога: „кромѣ субъективнаго основанія

въ даровитости лицъ, она имѣетъ еще объективное—въ откровенномъ Словѣ (Λόγος) Божіемъ“¹⁾. „Ереси философіи варварской (іудейство и христіанство) и греческой,—замѣчаетъ тотъ же учитель въ другомъ мѣстѣ,—раздѣлили между собою, какъ бы преломили сквозь призму, вѣчную истину, произшедшую... изъ богословія вѣчнаго Слова; а кто раздѣленное сложитъ снова и сдѣлаетъ изъ этого единое, тотъ будетъ созерцать совершенное слово, полную истину“. Съ этой точки зрѣнія апологеты готовы были смотрѣть на многихъ философовъ древности, какъ на христіанъ до Христа: истинные философы только по степени познанія стоятъ ниже христіанъ. Такъ разрѣшала восточная христіанская наука трудный и важный вопросъ объ отношеніи христіанства къ предшествовавшему ему язычеству: близкое родство и связь между первымъ и послѣднимъ она находила только въ философіи, а связующее орудіе—въ промыслительной дѣятельности Сына Божія. Во имя этого родства восточные апологеты, обращаясь къ язычникамъ, просили ихъ глубже вникнуть въ смыслъ ихъ собственной философіи, чтобы вынести отсюда ясное убѣжденіе и въ абсолютной истинности христіанства, и въ его близости къ общечеловѣческому сознанию.

Недостатки такого метода апологетики, при всемъ его соотвѣтствіи запросамъ оппозиціонной стороны, сами собой бросаются въ глаза. И прежде всего, основной тезисъ, на которомъ опирается вся сила аргументаціи,—ученіе о пунктѣ соприкосновенія между христіанствомъ и міромъ внѣ-христіанскимъ не можетъ быть названо вполнѣ правильнымъ и во всякомъ случаѣ возбуждаетъ множество недоумѣній. Какимъ образомъ одно только *философское* сознание было избрано Промысломъ въ качествѣ орудія для сообщенія отдѣльныхъ лучей божественной истины до-христіанскому человѣчеству? Могла ли при этомъ выполниться и самая цѣль такого откровенія? Вѣдь философія была всегда достояніемъ только сравнительно слишкомъ ограниченнаго меньшинства; въ массу она или вовсе не проникала, или проникала весьма незначительно, а слѣдова-

¹⁾ Во многихъ мѣстахъ I и IV вв. Стромать.

тельно, и источникъ истины быть для нея закрытъ. Не говоримъ уже о цѣлыхъ некультурныхъ народахъ, вовсе не имѣвшихъ философіи, а слѣдовательно, и откровенія. За что же они лишены были свѣта истины? Понятно, что всѣ подобные вопросы, коль скоро они оставались безъ опредѣленнаго отвѣта, уже въ значительной степени разшатывали ту почву, на которой думали утвердиться восточные апологеты. Но главный недостатокъ философскаго метода апологетики не здѣсь—(вопросы, подобные вышепоставленнымъ, могли пожалуй и не возникнуть у язычниковъ, смотрѣвшихъ на философію, какъ на голось боговъ),—а въ той ложной точкѣ зрѣнія, съ какой смотрѣли апологеты на самую языческую философію въ ея отношеніи къ христіанству. Вступая въ область языческой ученой литературы, восточные отцы производили въ ней раздѣлъ между истиной и заблужденіемъ приблизительно по такому принципу: одно только христіанство владѣетъ безусловной истиной, въ языческой же литературѣ истинно только то, что гармонируетъ съ христіанскими идеями, все другое—ложь. Главное положеніе (безусловная истинность христіанства), на основаніи котораго производится дѣленіе, здѣсь берется, какъ напередъ данное, не требующее доказательствъ; а между тѣмъ для язычника, не признававшаго авторитета за христіанствомъ, оно было неубѣдительно; а отсюда для него не было обязательства и даже повода считать сходныя съ христіанствомъ идеи своихъ философовъ единственно истинными: совершенно легко и безъ всякаго зазрѣнія совѣсти онъ могъ отказаться отъ нихъ и видѣть истину только въ томъ, что прямо противорѣчитъ христіанству. Философскія убѣжденія—вполнѣ свободныя убѣжденія, и что представляется несомнѣнно истиннымъ для одного, то вовсе можетъ не быть такимъ для всякаго другаго. И тамъ, гдѣ дѣло ставится на почву свободнаго изслѣдованія, оно должно и вестись на той же почвѣ,—авторитетъ—здѣсь неумѣстенъ. А между тѣмъ восточные апологеты, становясь по видимому на свободный философскій путь, въ дальнѣйшей своей аргументаціи опирались исключительно на авторитетъ христіанства, т. е. брали за доказанное то, что собственно и требовалось доказать.—Нельзя, съ другой стороны, вполнѣ одобрить и самое стремле-

ніе сблизить христіанство съ языческой философіей съ цѣлю отыскать между ними родство и близкую связь. Здѣсь-то, можно сказать, по преимуществу и лежитъ самая коренная ошибка восточной апологетики. Между языческой философіей и христіанствомъ можно скорѣе наблюдать самую рѣзкую противоположность, какая только возможна между двумя предметами, различными по существу. Абсолютное съ болѣе или менѣе рѣзкими пантеистическими чертами—вотъ высшій результатъ, до котораго доходила философія; до понятія о Богѣ въ истинно теистическомъ смыслѣ, Богѣ христіанскомъ, не достигали естественно философскія изслѣдованія. Въ самыхъ возвышенныхъ системахъ, съ настойчивостью проводившихъ понятіе единобожія (какъ у Платона, на котораго особенно любили указывать восточные апологеты), пантеистическій характеръ Абсолютнаго сквозить слишкомъ прозрачно. Христіанскихъ апологетовъ могла увлечь внѣшняя, видимая сторона дѣла; они брали, напр., простое логическое понятіе о Единомъ Богѣ, не обращая вниманія на то принципиальное различіе, какое существовало между теистическимъ (христ.) и пантеистическимъ (филос.) содержаніемъ этого понятія. А между тѣмъ для язычника такое различіе было весьма понятно,—и ему нужно было сдѣлать слишкомъ большой шагъ, чтобы въ какомъ-нибудь, напр., Зевсѣ усмотрѣть нѣчто подобное христіанскому Богу.

Такъ зыбка и ненадежна почва, на которой вели свою полемику восточные апологеты. Весь результатъ, какой могъ быть основательно добытъ ихъ методомъ, сводился лишь къ утверженію того положенія, что нѣкоторыя (в. не многія) христіанскія истины имѣютъ за собой аналогію (не говоримъ—родство) въ литературѣ внѣ-христіанскаго міра. Результатъ слишкомъ незначительный и далеко не пропорціональный главнымъ задачамъ апологетики. Существеннѣйшій вопросъ объ отношеніи христіанства къ стремленіямъ и потребностямъ челоуѣческаго духа здѣсь не рѣшался, а скорѣе еще затемнялся искусственнымъ введеніемъ совершенно непонятной дѣятельности божественнаго Логоса. Въ такомъ положеніи этотъ вопросъ перешелъ къ кареагенскому пресвитеру Тертуллиану и сдѣлался главнымъ средоточнымъ пунктомъ его апологетической дѣятель-

ности. Съ одной стороны, западный апологетъ былъ довольно проникателенъ, чтобы отъ него могла укрыться вся натянутость философскаго метода, а съ другой стороны и самыя недостатки этого метода были такъ ясны, что ихъ нельзя было не замѣтить всякому, кто чуждъ крайняго пристрастія къ философіи. А въ Тертуліанѣ мы видимъ не пристрастіе, а прямую вражду къ ней. „Всякую спекуляцію онъ отвергаетъ, послѣ Евангелія онъ не видитъ уже въ ней болѣе нужды. Философы для него—только патріархи еретиковъ“¹⁾.—Такое рѣзкое, ригористическое возрѣніе, усвоенное Тертуліаномъ на языческую культуру вообще и въ частности на языческую философію, сложилось у него подъ вліяніемъ двухъ главныхъ причинъ: ненависти къ еретикамъ—съ одной и умственного его склада—съ другой стороны. Въ представителяхъ еретическаго гностицизма, гордившихся своимъ рационализмомъ въ вопросахъ вѣры, Тертуліанъ видѣлъ слишкомъ непривлекательные образцы чрезмѣрнаго увлеченія философіей. *Неандеръ*²⁾ вполне основательно доказываетъ, что нерасположеніемъ своимъ къ философіи карфагенскій пресвитеръ обязанъ главнымъ образомъ оппозиціи гностицизму, ставившему себя подъ крыло философіи. Тертуліанъ видѣлъ передъ собой, такъ сказать, только обратную сторону медали; а потому и философію онъ представлялъ только въ ея рѣзкой, діаметральной противоположности съ христіанствомъ: отъ союза первой съ послѣднимъ онъ не ждалъ добрыхъ плодовъ, даже болѣе,—самый союзъ такой онъ считалъ невозможнымъ.

Тоже нерасположеніе къ философіи поддерживалось, съ другой стороны, и складомъ ума тертуліанова. Правда, самъ онъ (Тертуліанъ) былъ человекъ, всесторонне образованный; изучалъ философскія системы, но безъ пристрастія и увлеченія: „его познанія сложились въ его духѣ,—по выраженію Неандера³⁾,—неорганически, безъ научнаго порядка; его глубоко-мысліе не было связано логическою ясностью“—словомъ онъ не былъ философъ, по складу ума онъ былъ скорѣе практикъ

1) Ebert, Gesch. der Christ.—latein. Literat., p. 54.

2) Въ цѣломъ сочин. „Antignosticus, Geist des Tertullianus“.

3) Ibid. II, p. 449.

(юристъ и по занятію), нежели теоретикъ. Это—живая впечатлительная южная натура, симпатизирующая гораздо болѣе простотѣ и естественности, чѣмъ искусственности, какого бы рода не была эта послѣдняя. Созерцаніе природы не подвергшейся вліянію человѣческой дѣятельности, слишкомъ восхищало всегда поэтическую душу Тертуліана; о ней (природѣ) онъ говоритъ постоянно съ любовью, даже пристрастіемъ, въ искусствѣ же онъ болѣе склоненъ видѣть ненормальное извращеніе природы. Самымъ лучшимъ выраженіемъ такого характера и склада Тертуліана служить его литературный стиль. Вѣрное замѣчаніе Бюффона: „стиль—это человѣкъ“ (*le style c'est homme*), какъ нельзя болѣе, приложимо и по отношенію къ карфагенскому учителю. „До насъ дошли только прозаическія его творенія,—замѣчаетъ Эбертъ ¹⁾),—но всѣ они написаны съ истинно поэтическимъ полетомъ и огнемъ“. Рѣчь Тертуліана совершенно чужда искусственности; его мысль льется прямо отъ сердца и дѣйствуетъ болѣе на чувство читателя, чѣмъ на его разумъ, и это даже въ такихъ случаяхъ, гдѣ болѣе строгая логическая аргументація была бы далеко не излишня для существа дѣла. „Фантазія не рѣдко принимаетъ живѣйшее участіе въ его представленіяхъ; въ связи съ ней часто дѣйствуетъ блестящее остроуміе и ѣдкая сатира“ ²⁾).

Таковы характерныя черты духовнаго склада Тертуліана; таковы же онъ и въ апологетическихъ своихъ твореніяхъ, и даже въ нихъ—по преимуществу. Но нигдѣ, можно сказать, съ такою поразительною ясностью не высказался весь оригинальный духъ африканскаго апологета, какъ въ его небольшомъ апологетическомъ трактатѣ, которому самъ авторъ далъ заглавіе: „о свидѣтельствѣ души,—по природѣ христіанки“,—заглавіе, какъ нельзя болѣе соответствующее содержанію. Это „прекрасное“ (*schöne*),—по единогласному признанію всѣхъ серьезныхъ изслѣдователей древне-христіанской литературы, -сочиненіе Тертуліана представляетъ сжатое и вмѣстѣ необыкновенно рельефное отоображеніе самыхъ существенныхъ чертъ

1) Въ процитованномъ выше сочин. I, p. 32.

2) Ibid. p. 33.

авторской личности карфагенскаго пресвитера и практическаго образа мысли, вообще свойственнаго западу.

Тотъ же важнѣйшій вопросъ объ отношеніи христіанства къ міру внѣ христіанскому,—вопросъ, около котораго вращались всѣ труды восточной апологетики,—лежитъ въ качествѣ основнаго тезиса и въ названномъ сочиненіи западнаго защитника христіанства. Только *методъ* рѣшенія этого вопроса, (а въ необходимой зависимости отъ метода—и конечный результатъ),—у Тертуліана совершенно иной, чѣмъ у отцовъ восточныхъ.—Склонный видѣть въ философіи одни только заблужденія и въ философахъ—людей, „нагромождавшихъ ошибки на ошибки“,—Тертуліанъ отворачивается отъ философіи и обращается *къ душѣ* человѣка вообще,—душѣ, взятой въ ея первоначальной чистотѣ и неприкосновенности,—иначе говоря—къ внутреннѣйшему сознанію, къ совѣсти. Онъ взываетъ къ душѣ, свободной отъ всякихъ предубѣжденій, обнаженной отъ всего, что составляетъ пріобрѣтенное, заимствованное ея достояніе,—плодъ стороннихъ, внѣшнихъ воздѣйствій. „Призывая тебя“,—обращается онъ къ человѣческой душѣ,—„я не хочу видѣть тебя подъ личиною педантскаго существа, образованнаго въ школахъ, изощреннаго чтеніемъ древнихъ книгъ, и всегда готоваго изрыгать хульныя 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“¹⁾). Переводя на языкъ современный, можно выразить высказываемыя здѣсь желанія апологета приблизительно въ слѣдующемъ видѣ. Тертуліанъ хочетъ обратить вниманіе на ту, ненасыщенную еще *жажду* душевную, на то неопредѣлившееся и не обозначившееся еще логически тяготящее

¹⁾ De test. animae, с. 1.—Считаемъ не лишнимъ оговориться здѣсь разъ навсегда, что разсматриваемое сочин. Тертуліана мы имѣемъ въ виду вездѣ по русскому переводу Карѣева. Правда, переводъ этотъ не отличается особенной близостью къ подлиннику и, по справедливости, долженъ быть отнесенъ къ категоріи, такъ назыв., *вольныхъ* переводовъ. Но мы считаемъ его вполне удовлетворительнымъ для своей цѣли, потому что всѣ мысли подлинника въ немъ выдержаны правильно, что только для насъ и нужно.

души къ религіи, которое въ качествѣ зерна или сѣмени *прирождено* каждой человѣческой душѣ. Для этой цѣли онъ беретъ душу въ ея цѣлостной нераздѣльности, наблюдаетъ ее прежде, чѣмъ ясно обозначились въ ней отдѣльныя специфическія способности (умъ, чувство и воля), по которымъ необходимо распадается содержаніе религіи, коль скоро эта послѣдняя (религія) становится *сознательнымъ* психическимъ актомъ. Короче: онъ хочетъ видѣть религію въ тотъ именно моментъ, когда она въ одно и тоже время есть достояніе и знанія, и желанія, и чувствованія въ ихъ безраздѣльномъ единствѣ.—Призывая душу, какъ она есть по своей глубочайшей природѣ—(an sich, какъ нѣмцы говорятъ), и тѣмъ естественно отстраняя всякій упрекъ въ какой-нибудь предзанятости и пристрастіи своихъ сужденій,—Тертуллианъ старается допросить такую душу,—куда инстинктивно клонятся ея религіозныя позы и стремленія—къ христіанству или язычеству, какъ такому. Такъ, онъ намѣревается судить язычество изъ его же собственныхъ устъ, поразить его собственнымъ же его оружіемъ, не противопоставляя ему сразу готовой христіанской истины, какъ дѣлали то восточные отцы.—Но лишь только вступалъ Тертуллианъ на избранный имъ путь, какъ на первомъ же шагу встрѣчался съ непреодолимымъ, по видимому, затрудненіемъ, въ видѣ такого вопроса: гдѣ можно, да и возможно ли вообще найти и наблюдать такую душу, какой искалъ онъ для вопроса,—душу примитивную, неприкосновенную? Дѣйствительность не представляетъ такой цѣльной души, которую можно было бы взять, какъ она есть сама въ себѣ, въ ея отдѣльности и обособленности отъ приобретеннаго душевнаго матеріала: всѣ, поддающіяся внѣшнему наблюденію, психическія явленія, какъ сознательныя, болѣе или менѣе не чужды постороннихъ воздѣйствій, или, по крайней мѣрѣ, связаны съ этими послѣдними неразрывной связью. Нужно сознаться, что и при современномъ намъ знаніи психологіи, данный вопросъ отнюдь нельзя считать особенно легкимъ, но, безъ сомнѣнія, несравненно болѣе трудностей и неудобствъ представляло это дѣло для Тертуллиана. Тѣмъ не менѣе апологетъ находить вполне соответствующую своей цѣли точку зрѣнія. Въ обширной области

доступныхъ самонаблюденію психическихъ явленій онъ отмѣчаетъ рядъ такихъ, которыя могутъ быть названы *инстинктивными*, произвольными обнаруженіями души, вытекающими изъ самой глубины ея религіозныхъ потребностей и стремленій. Такого рода душевныя обнаруженія можно легко наблюдать въ тѣ моменты, когда душа, освободившись „отъ страстей, предрасудковъ и дурнаго воспитанія“, углубляется въ свою собственную природу и живетъ однимъ только духовнымъ инстинктомъ. Результатомъ такой внутренней психической жизни являются тѣ *словесныя выраженія*, которыя противъ воли вырываются у самихъ язычниковъ прежде, чѣмъ рефлектирующая дѣятельность разсудка успѣла наложить на нихъ (выраженія) свою печать. Эти *непроизвольныя* обыденныя выраженія и служатъ для Тертуліана единственнымъ внѣшнимъ, осязательнымъ, такъ сказать, фактомъ, на которомъ онъ строитъ всю свою логическую аргументацію.—Насколько такой, совершенно правильный въ основѣ, взглядъ на дѣло вѣрно выдержанъ въ частнѣйшихъ доводахъ Тертуліана—, это покажетъ намъ болѣе или менѣе подробный анализъ его сочиненія, къ чему мы теперь и переходимъ.

Призывая на судъ естественную душу человѣческую, апологетъ допрашиваетъ ее относительно *трехъ* существенныхъ истинъ: ея чаяній а) о Богѣ (гл. 2), б) существованіи демоновъ (злыхъ духовъ) (гл. 3), и с) загробной участи ея самой (души) (гл. 4 и д.).

Что касается первой изъ этихъ истинъ, то выборъ ея сколько естественъ, столько же важенъ и даже существенно необходимъ для христіанскаго апологета. Бытіе Единого Бога, понимаемаго притомъ въ полномъ теистическомъ смыслѣ,—это дѣйствительно-существенный камень преткновенія для естественнаго разсудка,—такой пунктъ, около котораго преимущественно и вращались всѣ возраженія и нападки язычниковъ. А между тѣмъ эта истина составляетъ фундаментъ и основу всего религіознаго міросозерцанія; не признать ея—для язычника значило вовсе потерять руководительную нить къ христіанству. Вотъ почему для апологетовъ древней церкви въ признаніи язычниками Единого Бога и Его Провидѣнія, прости-

рающагося на жизнь каждаго человѣка, состояло первое и самое важное приобрѣтеніе, котораго они всѣми силами добивались въ литературной борьбѣ съ міромъ, заключеннымъ въ оковы идолопоклонства или фаталистическихъ мнѣній. Это признаніе составляетъ ту исходную точку, съ которой далѣе апологеты стремились уяснить своимъ современникамъ и болѣе глубокія, собственно - христіанскія, истины.—Въ частности Тертуллианъ, защищая христіанское ученіе „о Единомъ Богѣ, сотворившемъ все и управляющемъ всѣмъ“, стремится доказать два существенныя положенія: а) Богъ Единъ — вообще, (при чемъ не исключается и пантеистическое пониманіе Божества), б) Единый Богъ есть именно теистическій, христіанскій Богъ. Доказательство перваго положенія апологетъ видитъ въ томъ врожденномъ и неизгладимомъ чувствѣ *зависимости* отъ Высшаго Существа, инстинктивнымъ выраженіемъ котораго служитъ обыденное словоупотребленіе: „что Богъ даетъ“, „какъ Богу угодно“. Всю силу своего довода Тертуллианъ опираетъ исключительно на произвольности, инстинктивности данныхъ выраженій. Онъ беретъ ихъ въ тотъ моментъ, когда ихъ не коснулся еще разсудочный анализъ.— когда съ словомъ „Богъ“ не соединилось еще никакого *опредѣленнаго* представленія о Божествѣ. Этотъ Богъ не есть „ни Сатурнъ, ни Юпитеръ, ни Марсъ, ни Минерва“,—а Богъ вообще, поскольку Онъ есть объектъ религіознаго стремленія,—такое Существо, отъ котораго душа человѣческая чувствуетъ себя безусловно зависимою. Это—тотъ же „невѣдомый“ Богъ, которому построили храмъ „набожные“ Аѳиняне, сами Его не представляя, а повинуваясь только неотразимому инстинктивному стремленію къ Божеству,—стремленію, неукладывавшемуся въ рамки разсудочныхъ понятій и представленій. Нельзя не согласиться, что психологическій фактъ, который имѣетъ въ виду здѣсь африканскій апологетъ, есть фактъ глубочайшей важности и для цѣлей апологетики представляетъ дорогое сокровище. Въ глубинѣ души человѣческой, дѣйствительно, есть инстинктивное тяготѣніе именно къ *Единому* Богу. Даже на той низшей степени религіознаго развитія, которую принято назы-

вать фетишизмомъ, слишкомъ замѣтны проблески единобожія: явленія природы, если они и служили предметомъ обоготворенія, то отнюдь не сами въ себѣ и по себѣ, а какъ носители силъ чего-то—Единого, внѣ и выше ихъ стоящаго¹⁾. Но нельзя, съ другой стороны, не согласиться, что логическая обстановка этой мысли у Тертуллиана далеко не исчерпываетъ сущности вопроса во всей его глубинѣ. Съ несомнѣнностью можно сказать, что самъ апологетъ чувствовалъ и имѣлъ въ виду сказать гораздо болѣе, чѣмъ сколько выразилъ словами: въ его логической аргументаціи гораздо легче видѣть искусную софистику, чѣмъ дѣйствительный резонъ. Тертуллианъ съ силой настаиваетъ на употребленіи грамматической формы слова „Богъ“ въ *единственномъ* числѣ, и только на этомъ основаніи хочетъ вынудить у язычниковъ признаніе единобожія. „Называя Его (Бога) *просто* Богомъ, ты (душа) вѣрно признаешь Его за Единого Бога“ (2 гл.).

Но если приведенный сейчасъ аргументъ не можетъ быть названъ удачнымъ съ строго-логической точки зрѣнія, то слѣдующія затѣмъ разсужденія Тертуллиана,—гдѣ онъ стремится доказать, что Богъ, котораго инстинктивно ищетъ душа, есть живой, личный, теистическій Богъ,—должны быть признаны безусловно вѣрными съ психологической стороны, а основанный на нихъ выводъ—совершенно безупречнымъ—со стороны логической.—Одно чувство *зависимости*, безотчетное и безсознательное ощущеніе чего-то Высшаго, тяготящаго своею силою надъ человѣкомъ, далеко не исчерпываетъ собою всего того, что составляетъ врожденный корень и основу религіи въ душѣ человѣка. Религія, по самому существу, есть непосредственный, внутренний, *жизненный фактъ*, и религіозныя стремленія, поскольку они составляютъ неотъемлемую собственность человѣческой души, въ самой основѣ своей запечатлѣны тѣмъ же *жизненнымъ* характеромъ. Человѣкъ *дѣятельно* стремится къ Богу, Богъ нисходитъ къ человѣку—вотъ истинный и глубо-

¹⁾ Прекрасное историко-философское обоснованіе этой мысли, см. въ статьѣ В. Д. Кудрявцева, „Прав. Обзор.“ за 1879 г.

чайшій смыслъ религіи.—На эту *жизненную* сторону религіознаго союза и обращаетъ вниманіе Тертуліанъ, спрашивая „грубую“, естественную душу о *природѣ* (*natura*) того Бога, который составляетъ истинный объектъ ея религіозныхъ *стремленій* и *исканій*. Въ самомъ дѣлѣ, что предполагается необходимо религіознымъ стремленіемъ души къ *общенію* съ Богомъ? Актъ *общенія*, по самому понятію о немъ, предполагаетъ если не тождество, то по крайней мѣрѣ *аналогію* сторонъ, вступающихъ въ общеніе. Это—такое неизбѣжное, необходимое предположеніе всякаго *живаго* общенія, что безъ него послѣднее совершенно невозможно и немислимо, превращается въ пустую фикцію и обманъ. Предположить возможность живаго союза и общенія между предметами, которые не имѣютъ между собою ничего аналогичнаго (какъ камень и человѣкъ)—это такая нелѣпость, нелѣпѣе которой трудно что-нибудь вообразить. И это именно потому, что *живое* общеніе необходимо предполагаетъ активное участіе, способность *взаимно* отвѣчать—съ обѣихъ, заинтересованныхъ въ немъ, сторонъ.—Тѣже самыя соображенія имѣютъ полную силу и въ отношеніи къ союзу религіозному. Человѣкъ, какъ личность, ищетъ и жаждетъ *живаго* общенія съ Богомъ: онъ *молитъ* Бога, твердо вѣруя, что Богъ *слышитъ* его молитву,—*ищетъ правды и суда Божія*, которыхъ не можетъ найти въ окружающемъ его мірѣ,—*ждетъ милости* и помощи Божіей, будучи убѣжденъ, что Богъ *видитъ* его слабости и готовъ помочь ему;—все это такія черты, которыя, вытекаая изъ самой сущности религіозныхъ стремленій человѣка, отмѣчаютъ Бога, именно какъ Личность, какъ живаго Духа,—словомъ *Бога теистическаго*. Одинъ человѣкъ, какъ духъ личный и самосознательный, между всѣми существами міра способенъ къ религіи,—но, съ другой стороны, только самосознательный же и личный Богъ можетъ и вполнѣ отвѣчать религіозному тяготѣнію человѣческой души: живое общеніе возможно только между духомъ и Духомъ же, между личностью и Личностью же,—это *conditio, sine qua non* религіознаго союза и быть не можетъ.

Если въ простомъ и неопредѣленномъ чувствѣ *зависимости*

рядомъ съ теизмомъ легко могъ уложиться и пантеизмъ, то теперь, при ближайшемъ анализѣ внутренней религіозной жизни души, пантеистическія понятія объ Абсолютномъ представляются невозможными, по крайней мѣрѣ — въ тѣ моменты, когда человѣкъ живетъ религіей. Вотъ почему пантеистическое Абсолютное всегда было достояніемъ только философствующаго, логическаго сознанія, и никогда—фактомъ живой религіи. До тѣхъ поръ, пока человѣкъ философствуетъ о Богѣ, анализируетъ это понятіе, пантеизмъ является ему самою высшею и самою удобнѣйшею формою, въ которую легче всего укладывается логическое понятіе о Высочайшемъ Существовѣ. „Есть люди“, — справедливо замѣчаетъ о пантеистахъ Тертуллианъ, — „которые, не отвергая бытія Божія, отъемлютъ у Него способность *разбѣраться, судить, хотѣть* (иначе—не признають въ Немъ Личности)... Они думаютъ имѣть возвышеннѣйшее понятіе о Богѣ, лишая Его способности видѣть и судить, и утверждая, что Онъ не можетъ гнѣваться“ (гл. 2). Такъ естественно бываетъ, пока человѣкъ философствуетъ о Богѣ, но совершенно иначе, какъ скоро начинаетъ внутренне *переживать* религіозныя влеченія къ Нему. Какъ бы наперекоръ всѣмъ логическимъ требованіямъ разсудка, религіозный инстинктъ вынуждаетъ человѣка искать Личнаго Бога. Молитва—неопровержимое тому доказательство: безъ предположенія живаго Личнаго Бога, который могъ-бы услышать ее, внять ей,—она является такимъ крайнимъ заблужденіемъ и бессмысліемъ, подобнаго которому не представляетъ исторія мысли человѣческой. И такъ-какъ *молится* весь родъ человѣческій, то весь же онъ, по логикѣ пантеистовъ, долженъ быть признанъ безумнымъ (?). И такъ, живой личный Богъ дается сразу и безсознательно въ самомъ интимномъ зародышѣ религіи. Здѣсь неопровержимая опора теизма и знамя вѣчной побѣды его надъ пантеизмомъ. Вотъ почему запросы Тертуллиана къ душѣ человѣческой „о *природѣ* ея Бога“ получаютъ самый опредѣленный и искренній отвѣтъ. Инстинктивныя, какъ и сознательныя, выраженія въ родѣ: „Боже тебя благослови, Богъ видитъ, да сохранить тебя Богъ, да воздастъ тебѣ, да будетъ Богъ судьбою между нами“

и т. п., — такъ естественно и вмѣстѣ такъ рѣшительно говорить въ пользу теистическихъ чаяній Божества, что вложить въ нихъ, напр., пантеистическій смыслъ можно, развѣ только намѣренно закрывъ глаза отъ очевидной истины. Можно безошибочно сказать, что если справедливо классическое выраженіе Тертуліана: „душа человѣческая—по природѣ христіанка“, — то справедливо болѣе всего въ томъ отношеніи, что христіанское теистическое представленіе о Богѣ есть самое родное и соответствующее внутренней природѣ души представленіе.

Пр. А. Мартыновъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 19.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.
1893.

Пісѣи вооѣмен.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1898 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

въ день св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова ¹⁾).

О нравственныхъ условіяхъ богопознанія.

Вѣмы, яко Сынъ Божій прииде, и даде естъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ. Сей естъ истинный Богъ и животь отчній (I Іоан. 5, 20).

Слова эти—слова возлюбленнѣйшаго ученика Христова евангелиста Іоанна Богослова, память котораго празднуетъ нынѣ вмѣстѣ со всею церковію наше учебное заведеніе. Въ нихъ раскрывается важность для человѣчества открытой воплотившимся Богомъ Словомъ истины. Эта истина—*свѣтъ* для человѣчества. *Азъ есмь свѣтъ міру*, говорилъ и Самъ Спаситель (Іоан. 8, 12). Свѣтъ ученія христіанскаго просвѣщаетъ разумъ нашъ знаніемъ единаго истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа, познаніемъ всего, что было, есть и будетъ въ великомъ царствѣ Божіемъ, познаніемъ собственнаго бытія нашего,—нашего созданія по образу и подобию Божію, нашего паденія въ Адамъ и возсозданія во Христѣ. Просвѣщая разумъ, она тѣмъ освѣщаетъ и путь для жизни нашей, является *свѣтомъ жизни* (Іоан. 8, 12). Послѣднимъ слѣдствіемъ *хожденіе во свѣтъ* этой истины (Еф. 5, 8) имѣетъ жизнь вѣчную въ общеніи съ Богомъ (Іоан. 17, 21. 23; I Кор. 15, 25), съ *тѣлами ангеловъ* и съ *духами праведниковъ, достигшихъ совершенства* (Евр. 12, 22—23).

¹⁾ Провзнесено въ церкви Харьковской Духовной Семинаріи въ день храмоваго праздника (26-го сентября).

Вотъ эта-то истина, названная апостоломъ Богословомъ *свт-томъ*, т. е. ученіе христіанское о Богѣ и божественномъ до-строительствѣ и составляетъ главный предметъ наукъ, преподаваемыхъ въ нашемъ учебномъ заведеніи; прочія науки, т. е. съ инымъ содержаніемъ, суть только пособія для главной науки—богословской. Разумное и основательное усвоеніе этого ученія и вообще необходимо для ищущихъ образованія. То вреднѣйшее и невѣжественнѣйшее мнѣніе, будто изученіе его есть дѣло и обязанность *только* служителей церкви. Если Христосъ есть свѣтъ всему міру, если Богъ и религія существуютъ одинаково для всѣхъ, для всѣхъ обязательна и священна и Его воля, то и познаніе Бога и религіи также обязательно для всѣхъ. Но, конечно, оно въ особенности необходимо для тѣхъ, кто призванъ руководить въ дѣлѣ богопознанія другихъ.

При несомнѣнной важности и необходимости для каждаго человѣка правильнаго и яснаго познанія о Богѣ, важно, конечно, знать и тѣ условія, при которыхъ возможенъ успѣхъ въ богопознаніи, потому что человѣкъ только тогда можетъ познавать Бога съ успѣхомъ, когда узнаетъ условія успѣшнаго богословствованія и воспользуется ими. Особенно же это важно для васъ, готовящееся къ пастырскому служенію церкви Божіей юношество. О семъ-то предметѣ т. е. объ условіяхъ, необходимыхъ для пріобрѣтенія живаго богопознанія и убѣжденія въ немъ, мы и хотимъ предложить вамъ, благочестивые слушатели наставленія слова Божія и опытныхъ въ богопознаніи мужей въ день памяти апостола, прозваннаго церковію Богословомъ за особенную силу и высоту его богословствованія въ ученіи о божествѣ Сына Божія.

Дѣйствительность показываетъ, что для живаго усвоенія богооткровенныхъ истинъ требуются нѣкоторыя особенныя условія, отличныя отъ тѣхъ, которыя необходимы для усвоенія человѣческихъ ученій. Для усвоенія послѣднихъ требуется лишь извѣстная степень умственной зрѣлости. Необходимо это, конечно, и для уразумѣнія истинъ откровенія Божія. *Вѣра*, которою усвоятся эти истины,—*отъ слышанія, а слышаніе отъ слова Божія* (Рим. 10, 17), или *отъ проповѣдующаго* (14 ст.), и слѣдовательно, начинается съ воспріятія умомъ откровенной

истины. По мѣрѣ того, какъ углубляется человѣческое сознание въ эту истину, отрывается сознанию и все необъятное содержаніе ея. Но, съ другой стороны, всё мы знаемъ и то, что люди, отлично свѣдущіе во многихъ другихъ наукахъ, способные къ усвоенію отвлеченнѣйшихъ ученій, оказываются неспособными къ живому усвоенію христіанства, и наоборотъ, люди простые, не книжные, глубоко уразумѣваютъ христіанскую истину. Вотъ и примѣры этого. Іудеямъ была возвѣщаема эта истина. Самимъ воплотившимся Богомъ Словомъ, но способными къ ея усвоенію оказались не іудейскіе книжники, а рыбаки и простые люди. Аѳинскіе философы слушали проповѣдь „апостола языковъ“, но отказались принять ее. Въ новѣйшее время, особенно въ мірѣ протестантскомъ, мы встрѣчаемся со множествомъ такихъ ученыхъ, которые употребляютъ цѣлыя десятилѣтія и даже всю жизнь на изученіе христіанства, однако не только не уразумѣваютъ его, но и являются главными извратителями его и врагами Христа. Подобныя явленія встрѣчаются и у насъ, а въ послѣднее время попытка одного, прославляемаго иными, выходца изъ церкви по-своему понять христіанство, имѣла слѣдствіемъ столь уродливое представленіе его сущности, какое западному невѣрію не предносилось и въ мечтахъ воображенія. Ясно отсюда, что для достиженія успѣха въ христіанскомъ богопознаніи дѣйствительно необходимы нѣкоторыя особенныя условія. Какія же это условія?

Какъ на необходимѣйшее и одно изъ первѣйшихъ условіе успѣха въ этомъ дѣлѣ опытные въ христіанскомъ богопознаніи указывали и указываютъ на сознание ищущими христіанскаго просвѣщенія недостаточности естественныхъ силъ для богопознанія и необходимости высшей помощи для сего, а отсюда,—на необходимость *подчиненія разума авторитету откровенія*, какъ скоро оно достигаетъ нашего слуха. Гдѣ этого нѣтъ, гдѣ горделивая увѣренность въ такой силѣ и могуществѣ разума, будто онъ можетъ познать собственными средствами тайны неба и земли, гдѣ отвергается и самая мысль о необходимости просвѣщенія свыше, тамъ не можетъ быть готовности и предрасположенности къ принятію откровенія. Тогда разумъ усваиваетъ себѣ право быть верховнымъ судіею истинъ

откровения. На христіанскую истину онъ смотритъ съ точки зрѣнія господствующихъ воззрѣній извѣстнаго вѣка, часто враждебныхъ всему сверхъестественному. Плодомъ такого отношенія къ откровенной истинѣ бываетъ не усвоеніе и уразумѣніе ея, а напротивъ—извращеніе и отверженіе ея. Извѣстно, чѣмъ казалась евангельская проповѣдь древнимъ іудеямъ и язычникамъ, когда они судили о ней съ указанной точки зрѣнія. Первымъ она представлялась соблазномъ, послѣднимъ—безуміемъ (1 Кор. 1, 24). А чѣмъ оканчивались въ новѣйшее время попытки также настроеннаго разума къ уразумѣнію откровенной истины, ясно показываетъ исторія западнаго рационализма. Она представляетъ собою рядъ непрерывно смѣняющихся взглядовъ на христіанство, одинъ другаго своеобразнѣе, смѣлѣе, рѣшительнѣе, враждебнѣе къ христіанству, но съ такою же быстротою безслѣдно исчезающихъ, съ какою и возникли они. Поколебать истину Христову человѣческой разумъ не въ состояніи; это выше не только силъ человѣческихъ, но и всякихъ сотворенныхъ духовъ. Не одолѣютъ ея и врата адавы (Мѡ. 16, 18). Но такое отношеніе разума къ откровенію не ведетъ и къ положительному уразумѣнію христіанства. И это понятно. Разумъ занимаетъ въ этомъ случаѣ положеніе противоестественное, не сообразное ни съ ограниченностію его природы, ни съ достоинствомъ и цѣлію откровенія.

Не таково, слѣдовательно, должно быть отношеніе разума къ истинѣ Христовой у дѣйствительно желающихъ христіанскаго просвѣщенія. Пріобрѣтеніе истиннаго богопознанія возможно только при условіи подчиненія разума откровенію, при плѣненіи его *въ послушаніе Христово* (2 Кор. 10, 5). Подчиненія этого требуетъ самое свойство откровенныхъ истинъ. Въ христіанскомъ ученіи много такого, что не легко усвоитъ естественный разумъ, что для него тайна. Таково напримѣръ, ученіе о Св. Троицѣ, о боговоплощеніи, о возрожденіи благодатію Св. Духа, о таинствѣ тѣла и крови Христовыхъ и под. Принять все это онъ можетъ лишь при полномъ довѣрїи къ свидѣтельству Бога, открывшаго эти тайны, т. е. вѣрою. Вѣра вводитъ въ уразумѣніе откровенной истины. *Вѣрою разумываемъ, учитъ апостоль* (Евр. 11, 3)—*Аще же не увѣруете, не имате разумѣти* (Ис. 7, 9).—Таково

первѣйшее и необходимѣйшее условіе богопознанія,—это подчиненіе разума авторитету откровенія, частиѣе—руководительству церкви, какъ непогрѣшимой хранительницы и истолковательницы богооткровеннаго ученія.

Другое существеннѣйшее условіе живаго религіознаго познанія, это *нравственная чистота*,—чистота сердца и жизнь добродѣтельная и благочестивая. Исторія показываетъ, что величайшіе христіанскіе богословы,—Василій В., Григорій Богословъ, Златоустъ, Дамаскинъ и др.,—всѣ были люди святой жизни. И слово Божіе особенно указываетъ на необходимость этого условія. Еще Премудрый сказалъ: *въ злохудожну душу не увидитъ премудрость*, (Прем. Сол. 1, 4). Самъ Спаситель учитъ, что только *чистые сердцемъ узрятъ Бога* (Мѡ. 5, 8). Ап. Іоаннъ пишетъ: *всякъ согрѣшай не видѣ Ею* (Бога) *ни позна Ею* (1 Іоан. 3, 6). И не трудно понять, почему такъ необходима въ дѣлѣ богопознанія нравственная чистота и прежде всего чистота сердца. Душа человѣческая, какъ созданная по образу и подобию Божію, „по природѣ христіанка“. Въ ней есть врожденное и неодолимое влеченіе къ Богу и общенію съ Нимъ. Но такое влеченіе исходитъ собственно отъ сердца человѣческаго. Въмѣстѣ съ симъ сердце имѣетъ весьма сильное вліяніе на характеръ и направленіе мысленія и всего поведенія человѣка. *Отъ сердца*, по словамъ Спасителя, *исходятъ помысленія злая* (Мѡ. 15, 19). Это подтверждаетъ и опытъ. Замѣчено, что каковы наши наклонности, таковы и мнѣнія. Отъ такого или иного настроенія сердца зависитъ и предрасположеніе человѣка къ тому или другому міровоззрѣнію. Поэтому, если сердце чисто, если влеченіе къ Богу и вообще всему высшему, доброму и прекрасному въ немъ не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность его располагаетъ и умъ къ принятію соотвѣтствующаго міровоззрѣнія; для такого сердца христіанское ученіе о Богѣ, какъ отвѣчающее вполнѣ его потребностямъ и желаніямъ, не можетъ не быть привлекательнымъ. И наоборотъ, сердце, омраченное грѣхомъ, будетъ отвращать и умъ отъ принятія этого ученія, склонять его къ колебаніямъ и сомнѣніямъ и влечь къ признанію за истину ученій, сообразныхъ съ направленіемъ сердца. И невѣріе іудеевъ,

по словамъ Спасителя, произошло отъ огрубѣнія сердца ихъ. Кто ведетъ худую жизнь, разсуждаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, тотъ оспариваетъ ученіе о воскресеніи, о безсмертіи души, о судѣ и многое другое; онъ выдумываетъ судьбу, отрицаніе промысла, потому что душа, находясь на днѣ погибели, старается утѣшить себя такимъ образомъ, чтобы ее не тревожила мысль о судѣ. Нечистая жизнь не жалуется возвышеннаго ученія (Бес. 44 на Дѣян. ап.). Человѣкъ съ развращеннымъ сердцемъ и худой жизни не только отвращается отъ богооткровенной истины, но неспособенъ и *понять* ее. Это потому, что въ немъ нѣтъ ничего сроднаго съ нею. Какъ все усилія самаго дѣятельнаго разума не могутъ дать понятія о вкусѣ плода, котораго мы никогда не вкушали, о запахѣ цвѣтка, котораго не обоняли, а еще менѣе—о чувствѣ, котораго никогда не испытывали, такъ безъ приближенія къ откровенію жизнию и дѣлами останутся чуждыми для души истины и откровенія. Безъ просвѣтленнаго духа и уподобленія святымъ никто не можетъ понимать рѣчи святыхъ. Такъ учитъ и откровеніе. Спаситель невѣровавшимъ въ Него іудеямъ говорилъ: *вы по плоти судите* (Іоан. 8, 15. 19) т. е. по требованіямъ испорченной природы своей. Ап. Павелъ пишетъ: *душевенъ человекъ не приметъ яже Духа Божія: породство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнъ възстязуется* (1 Кор. 2, 14). А евангелистъ Іоаннъ говоритъ: *всякъ любяй... знаетъ Бога; а не любяй, не позна Бога, яко Богъ любви есть* (1 Іоанъ. 4, 6—7). Дѣла любви Божіей и могутъ быть понятны только любящему: въ себѣ самомъ, въ своихъ чувствахъ и дѣйствіяхъ онъ находитъ посильное ихъ объясненіе.—Такъ, чѣмъ болѣе человекъ очищаетъ свое сердце отъ грѣха, чѣмъ болѣе старается раскрывать и усовершенствовать свои нравственныя силы, тѣмъ болѣе онъ уподобляется Богу, тѣмъ болѣе способенъ и къ познанію Его. Тогда недоступное для его разума дѣлается доступнымъ для его сердца.

Но не въ этомъ только состоитъ значеніе нравственной чистоты для богопознанія. Она вмѣстѣ открываетъ доступъ въ сердце человека дарамъ Духа Св.—*духу познанія и разумнія* (Ис. 11. 2). Богооткровенная истина—истина сверхъестественнаго характера. Для усвоенія ея поэтому необходимо сверхъестест-

венное, благодатное воздѣйствіе. Однихъ естественныхъ усилій человѣка для этого недостаточно. Откровеніе учить: Богъ *отверзаетъ умъ къ уразумѣнію Писанія* (Лук. 24, 45); Онъ *наставляетъ на всякую истину* (Іоан. 16, 13); Онъ открываетъ Свои тайны по Своему благоизволенію людямъ достойнымъ (Мѡ. 11, 25—27; Лук. 10, 21—24). Когда Петръ, одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Спасителя, отъ лица всѣхъ дванадесяти, исповѣдалъ Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живого*, Онъ ему сказалъ: *блаженъ еси Симоне вара Іона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, иже на небесахъ* (Мѡ. 16, 16—17). Св. Павелъ писалъ коринтянамъ: *никтоже можетъ рещи (разумѣется съ живою вѣрою) Господа Іисуса точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3). Нравственная чистота разрушаетъ преграду между божественною благодатію и человѣческою душею, отъ благодатнаго же возрожденія становится еще болѣе чистымъ и совершеннымъ умственное богопознаніе.

Есть и еще одно необходимѣйшее условіе для достиженія успѣха въ богопознаніи. Это усердная и постоянная *молитва*. Необходимая вообще, она особенно необходима для ищущаго христіанскаго вѣдѣнія. На это указываетъ уже самая невозможность живаго усвоенія истинъ вѣры безъ благодатнаго просвѣщенія. Этому научаетъ насъ и примѣръ Самаго Спасителя и всѣхъ богопросвѣщенныхъ мужей. Спаситель молился Отцу Небесному объ ученикахъ Своихъ, чтобы они были *освящены истиною* (Іоан. 17, 17—20). Апостолы также молились и о самихъ себѣ (Дѣян. 4, 29), и о вѣрующихъ, чтобы Богъ просвѣтилъ ихъ познаніемъ истины и далъ имъ возрастать въ познаніи Его (Рим. 1, 9—12; Еф. 1, 16—17 и др.). Такъ и церковь для пріобрѣтенія богопознанія призываетъ прежде всего къ молитвѣ Богу объ отверженіи очей ума и сердца къ уразумѣнію Его слова. И Богъ не отказываетъ въ дарахъ Своей благодати съ вѣрою обращающимся къ Нему (Іак. 1, 5—7).

Вотъ условія, при которыхъ можно достигнуть истинныхъ успѣховъ въ христіанскомъ богопознаніи. Воспользуемся же ими, бр., будемъ смирать склонный къ своеволю нашъ разумъ предъ истиною разума Божія, будемъ очищать свое сердце отъ всякой нечистоты, укрѣплять свою волю въ добрѣ, а особенно—при-

бѣгать съ усердною молитвою къ Подателю мудрости — Богу, Который *всѣмъ челоуѣкомъ хоцетъ спастися, и во разумъ истинны пріити* (1 Тим. 2, 4). Тогда и Онъ *откроетъ* наши очи къ уразумѣнію чудесъ отъ закона Своего (Пс. 118, 18) и мы дѣйствительно познаемъ Бога истиннаго и будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Иисусъ Христѣ. — Во святыхъ Божіихъ, отшедшихъ изъ сей жизни, мы имѣемъ сильныхъ ходатаевъ за насъ предъ Богомъ, могущихъ по изволенію Божію преподавать намъ наставленія и помогать намъ въ нашихъ нуждахъ. Съ молитвами къ *Духному во святыхъ Своихъ* (Пс. 67, 36) вознесемъ моленіе и къ покровителю храма нашего евангелисту Іоанну Богослову, дабы онъ не отказалъ намъ въ небесныхъ наставленіяхъ, какъ не отказывалъ въ наученія истинѣ желавшимъ познанія ея во время своей земной жизни, какъ преподавалъ, явившись таинственнымъ образомъ, наставленіе въ вѣрѣ св. Григорію Чудотворцу ¹⁾ и не лишилъ насъ своего молитвеннаго ходатайства. А его молитвенное ходатайство, безъ сомнѣнія, весьма дѣйственно, — Онъ былъ любимѣйшій ученикъ Христовъ. Ему особенно близки и сродны стремленія его юнѣйшихъ братьевъ во Христѣ къ уразумѣнію истины Христовой.

Духовные юноши! Послѣднее наше слово къ вамъ. Вы призываетесь на особенное служеніе церкви Божіей, призываетесь къ тому, чтобы и другихъ руководить въ дѣлѣ богопознанія. Кромѣ того, что главная наука у насъ, — наука богословская, и общій строй и правила нашего учебнаго заведенія приспособлены къ тому, чтобы развивать и укрѣплять въ васъ тѣ именно расположенія духа, какія ведутъ къ живому и плодотворному усвоенію истины Христовой. Приложите же и съ своей стороны должныя усилія къ приобрѣтенію этихъ расположеній. Подумайте, какія широкія требованія предъявляетъ къ пастырямъ церкви наше время, сколько возлагается на васъ надеждъ, прилагается трудовъ и высшимъ начальствомъ и непосредственными руководителями вашего образованія, сколько приносится

¹⁾ Плодомъ этихъ наставленій былъ извѣстный символъ вѣры св. Григорія Чудотворца. Вселенскою церковію онъ одобренъ былъ на VI всел. соборѣ (2 прав.). О томъ, какъ получилъ св. Григорій откровеніе о вѣрѣ, см. въ словѣ о семъ св. Григорія нисскаго. Намечтано оно при „Правосл. Исповѣданіи“ П. Могилы.

жертвъ вашими отцами и матерями на дѣло вашего духовнаго просвѣщенія,—на то, чтобы вы стали достойными носителями того званія, къ которому готовитесь. Не сомнѣваемся, что всѣми вами хорошо сознается и чувствуется обязанность оправдывать эти надежды, труды, жертвы. Но не забывайте же и того, что дѣйствительно оправдывать оныя вы можете лишь подъ условіемъ развитія и укрѣпленія въ себѣ необходимыхъ для живаго богопознанія качествъ и настроеній души.

Только тогда вы можете быть способными и къ руководительству другими въ дѣлѣ богопознанія и вообще въ исканіи царства Божія. Аминь.

Свящ. Н. Малиновскій.

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Православенъ ли Intercommunion ¹⁾, предлагаемый намъ старокатоликами?

„Бъйте раздѣлѣй, держитесь единствѣя“.
Св. Игнатій Богоносець.

Intercommunion въ смыслѣ взаимообщенія.

Конечная цѣль современныхъ домогательствъ старокатоликовъ и стараній нашихъ православно-русскихъ сторонниковъ ихъ сводится къ тому, чтобы завязать между старокатоликами и нами — православными, такъ называемый, Intercommunion. Если цѣль эта такъ или иначе будетъ достигнута, т. е. если мы — православные, по тѣмъ или инымъ причинамъ и соображеніямъ, найдемъ возможнымъ установить со старокатоликами предлагаемый намъ Intercommunion, то этимъ самымъ установленіемъ Intercommunion — а, по увѣренію старокатоликовъ и нашихъ сторонниковъ ихъ, прежде всего самъ собою разрѣшится трудный вопросъ объ объединеніи церкви старокатолической съ церковію православною и затѣмъ положится краеугольный камень въ основу будущаго общаго соединенія церковей востока и запада ²⁾. Такимъ образомъ, для прекращенія тысячелѣтней цер-

1) Взаимообщеніе.

2) Странное и на первый взглядъ непонятное противорѣчіе встрѣчаемъ мы относительно даннаго предмета въ послѣднихъ брошюрахъ А. А. Кирѣва, одного изъ главныхъ сторонниковъ старокатолическаго дѣла у насъ въ Россіи; онъ то расширяетъ, то суживаетъ задачи старокатолическаго движенія. Въ июлѣ мѣсяцѣ прошлаго года онъ въ брошюрѣ своей „Res tua agitur — возобновленіе сношеній съ старокатоликами“ (стр. 2 и 3) писалъ слѣдующее: „по примѣру всѣхъ реформаторовъ, вѣращихъ въ правоту своего дѣла и пламенно ему преданныхъ, старокатолики задались слишкомъ широкою и для настоящаго индифферентнаго

ковной вражды и водворенія общаго церковнаго мира между западомъ и востокомъ, по мнѣнiю сторонниковъ современнаго Intercommunion—а, прежде всего необходимо установить единенiе между церквами старокатолическою и православною, а для видимаго осуществленiя этого единенiя необходимо ввести старокатоликовъ съ нами—православными, или насъ—православныхъ со старокатоликами въ Intercommunion. Если Intercommunion старокатоликовъ съ православными состоится, то, по мнѣнiю его защитниковъ, на западѣ въ лицѣ старокатолической церкви, объединенной съ церковiю востока, зложится твердое и нерушимое основанiе для будущаго умиротворенiя всего христіанскаго міра и всѣхъ христіанъ, раздѣленныхъ нынѣ на исповѣданiя, церкви, секты и деноминаціи, имъ же числа нѣсть. Напротивъ того, если нынѣ онъ не состоится, то тщетны будутъ наши надежды на то, чтобы на землѣ когда нибудь образовалось единое евангельское стадо; исповѣданiя, церкви, секты и деноминаціи будутъ попрежнему

временнiю непосильною задачею. Мысль ихъ была такова: „Западъ ошибается, его ошибки привели его къ очевидной, двойной неправдѣ, къ неправдѣ протестантизма, отрицающаго всякій авторитетъ и граничащаго съ невѣріемъ, и къ неправдѣ римско-католицизма, отрицающаго всякую свободу и замѣниващаго всю церковь—однимъ папою; намъ, старокатоликамъ, предстоитъ примирить эти два направленiя, и съ помощью Востока, сохраняющаго Христову истину въ ея полнѣйшей чистотѣ, снова стать православными, снова соединиться съ нашими братьями по вѣрѣ, отъ которыхъ тысяча лѣтъ назадъ, отервало насъ палство... Но этого намъ недостаточно; мы не можемъ ограничиться возстановленiемъ только нашего единства съ Востокомъ, мы должны привлечь къ этому дѣлу весь Западъ. Пусть идутъ къ намъ и утрехтцы, и англичане, и протестанты,—пусть пойдутъ съ нами даже и римско-католики; и у нихъ явится потребность слѣдовать за нами, когда они увидятъ, что все западное Христіанство, провозгласивъ „ex oriente lux“, идетъ на соединенiе съ Востокомъ! За нами долженъ слѣдовать весь Западъ“. Это,—писалъ А. А. Кирѣевъ,—была ошибка, но ошибка неизбѣжная и простибельная. Увидѣвшій истину, увѣровавшій въ нее, обыкновенно забываетъ, что она никогда сразу всѣми не признается, сразу не торжествуетъ, какъ бы ни была она величественна и свята; вѣдь примѣнять ее приходится среди людей, а они зачастую относятся къ истинѣ съ предубѣжденiемъ и даже съ враждой!“ Казалось бы, что разъ ясно сознавъ ошибку старокатоликовъ въ непопулярной широтѣ поставленной ими задачи, А. А. Кирѣевъ по крайней мѣрѣ самъ лично не станетъ уже преувеличивать значенiе новаго религіозно-церковнаго движенiя въ западной Европѣ. Совсѣмъ нѣтъ! Въ послѣдней, изданной имъ брошюрѣ, онъ самъ впадаетъ въ ошибку старокатоликовъ и повторяетъ ее уже не отъ нихъ, а отъ своего соб-

враждовать между собою, извергать другъ на друга дожь и клевету и громить другъ друга анаемой и проклятіями. Словомъ,—*Intercommunion* нашъ со старокатоликами, по взгляду его защитниковъ, является какимъ-то поворотнымъ пунктомъ въ ходѣ церковно-исторической жизни христіанъ, отъ котораго всецѣло зависить либо будущій нескончаемый миръ, либо будущая безконечная вражда исповѣданій, церковей, сектъ и деноминацій.

Что касается въ частности до насъ, православно-русскихъ, то *Intercommunion*, по мнѣнію русскихъ сторонниковъ его, можетъ оказать намъ неоцѣненные по своимъ результатамъ услуги и выгоды. Онъ, *во-первыхъ*, „принесетъ намъ великую пользу уже тѣмъ, что поставитъ насъ въ непосредственныя отношенія къ лучшей, просвѣщеннѣйшей части западнаго Христіанства“: „Россія все болѣе и болѣе втянется въ жизнь Европы“; она приобрететъ „значеніе культурное“, она „скажетъ свое слово“ и „приметъ участіе въ культурной жизни Европы, познакомитъ ее со своими культурными началами, изъ коихъ главное — пра-

ственнаго имени. Вотъ что онъ пишетъ въ брошюрѣ „о сближеніи со старокатоликами“ (стр. 4): „старокатолики обратились за помощію къ намъ, къ православной восточной церкви, выражая пламенное желаніе войти съ нами въ соглашеніе, возстановить съ нами церковное единство, а со временемъ, при Божіей помощи, послужить посредниками между всѣмъ западомъ и всѣмъ востокомъ. И почему же нѣтъ?... Почему не возвратиться къ древнему ученію и не возстановить древнее единство? Почему не прекратить неустанную съ нами борьбу? Почему не возстановить мира во всемъ мірѣ? Вѣдь тогда и протестанты и англичане снова примкнутъ къ истинной церкви! Но это дѣло будущаго; пока предъ нами многозначительный фактъ возстановленія, хотя въ малыхъ размѣрахъ, православной церкви въ области римскаго патриархата, церкви, которая настоятельно ищетъ съ нами сближенія и даже объединенія“. Словомъ, задачи старокатолическаго движенія выставляются А. А. Кирѣевымъ не всегда одинаково; то онѣ суживаются, то расширяются въ его брошюрахъ. Когда онъ привѣщаетъ эти задачи къ людямъ запада, то не можетъ не сознаться, что истина, „какъ бы величественна и свята она ни была“, „зачастую“ встрѣчается съ „предубѣжденіемъ и даже съ враждою“, а потому спѣшитъ сократить цѣли старокатоликовъ. Напротивъ того,—когда онъ беретъ на себя роль адвоката старокатолическаго дѣла у насъ въ Россіи, то сейчасъ же, какъ истый адвокатъ, спѣшитъ расширить задачи старокатолическаго движенія и приурочить ему всѣ блага, всѣ выгоды. Такимъ образомъ, противорѣчіе его объясняется очень просто: для насъ—русскихъ, людей востока, онъ сгущаетъ краски, а для людей запада разжижаетъ ихъ.

славіе ¹⁾); *во-вторыхъ*, онъ дастъ намъ возможность отстранить отъ нашей вѣры и нашей церкви всѣ нелѣпыя обвиненія въ узкости, въ неподвижности, въ нетерпимости, въ цезаропапизмѣ ²⁾); *въ-третьихъ*, онъ дастъ намъ возможность, „выступая со своимъ православнымъ знаменемъ предъ другими народами и церквами, явиться не завоевателями, не порабощателями, а друзьями, союзниками возраждающагося на западѣ православія“ ³⁾); *въ-четвертыхъ*, онъ приурочитъ намъ великую миссію, изображенную въ евангельской притчѣ о добромъ пастырѣ, оставляющемъ девяносто девять заблудшихъ овецъ и идущемъ на чужбину для отысканія одной заблудшей; „эта единая пропавшая— было, и снова найденная овца—и есть старокатолическая церковь“; такимъ образомъ, „черезъ насъ православныхъ, намъ сдѣлаетъ свое благое дѣло Благой и Вѣрный Пастырѣ“ ⁴⁾); *въ-пятыхъ*, онъ осуществитъ на дѣлѣ наши ежедневныя, въ теченіи цѣлаго тысячелѣтія, возносимыя нами моленія „о соединеніи всѣхъ церквей“, оставшіяся не услышанными именно отъ того, что мы до этихъ поръ ни разу не обращались къ *Intercomunion'у*. „Дѣйствительно,—пишетъ по этому поводу А. А. Кирѣевъ ⁵⁾, всѣ мы объ этомъ молимся ⁶⁾, но искренно ли мы молимся? Много ли нами сдѣлано въ этомъ направленіи? Изъ всѣхъ произносимыхъ нами молитвъ, это едва ли не та, которая произносится нами наиболѣе формально. Въ подтвержденіе этой высокой молитвы мы *ничего* не дѣлаемъ! А отъ чего?—причинъ много, и весьма грустныхъ. Одна изъ нихъ та, что „это очень трудно!“ Конечно трудно! Да развѣ Богъ оставитъ

1) Смотр. А. А. Кирѣева „О сближеніи со старокатоликами“ стр. 39.

2) Тамъ-же.

3) Тамъ-же.

4) Тамъ-же стр. 39 и 40.

5) Тамъ-же стр. 24.

6) „Такъ, по крайней мѣрѣ, разумѣть эту молитву Св. Синодъ въ посланіи Сорбоннѣ“, замѣчаетъ А. А. Кирѣевъ въ подстрочномъ примѣчаніи на стр. 24 своей брошюры „о сближеніи со старокатоликами“. Отвѣтъ Св. Синода Сорбоннѣ о молитвѣ приводится имъ въ началѣ статьи въ качествѣ эпиграфа, очевидно, затѣмъ чтобы показать, что сущность его брошюры сводится къ осуществленію на дѣлѣ нашего моленія. Иначе, въ его словахъ и приведенномъ имъ эпиграфѣ, слѣдуетъ усматривать другой—прикровенный смыслъ.

насъ безъ Своей помощи, если Онъ увидитъ, что мы дѣйствительно серьезно беремся за это Его святое дѣло, что мы не устами одними молимся, но и сердцемъ! Но Богъ конечно не захочетъ помочь намъ, если мы сами и пальцемъ не двинемъ для того, чтобы исполнить то, о чемъ Его просимъ... Хоть бы въ *этомъ* святомъ дѣлѣ мы поступили иначе! взываетъ А. А. Кирѣевъ, заканчивая свое разсужденіе о бесплодности нашей молитвы; наконецъ, *въ-шестыхъ*,—онъ рушитъ „китайскую стѣну“, за которую намъ удобно было „прятаться“¹⁾, ту „великую стѣну“, которая давала намъ возможность сослаться на то, будто намъ „официально ничего не извѣстно“ изъ того, что происходитъ „за-границей“²⁾; тотъ „Эйдткуненъ“—въ нравственно-религіозномъ и самомъ политико-государственномъ смыслѣ, который отдѣляетъ насъ отъ „за-границы“ и дѣлитъ для насъ даже самую истину на нашу и на „за-граничную“, „за эйдткуненскую“³⁾, и который внушаетъ въ насъ „китайскія разсужденія“⁴⁾, отдѣляющія насъ отъ Европы и побуждающія пребывать въ законнѣломъ невѣжествѣ.

Такимъ образомъ, *Intercommunion*, по мнѣнію нашихъ сторонниковъ его, есть „дѣло святое“, національно-патріотическое и сулящее намъ неисчислимыя и неисчерпаемыя блага. Онъ имѣетъ не только поднять нашу вѣру и нашу церковь, обновить и облагородить нашъ православный обликъ, освободить насъ отъ обвиненій въ узкости, неподвижности, нетерпимости и цезаропапизмѣ и осуществить наши тысячелѣтнія моленія о соединеніи церквей,—но и ввести насъ въ семью культурнаго запада,—сблизить насъ съ наилучшими, наиблагороднѣйшими и наипросвѣщеннѣйшими представителями западной культуры, этой ультрЪ-эссенціи современной цивилизаціи и современнаго прогресса,—дать намъ возможность даже сказать западу наше собственное слово и познакомить его съ нашею культурою,—снести съ лица земли нашу китайскую стѣну, за которую мы такъ любили укрываться отъ западныхъ культуртрегеровъ, и

1) Смолр. „О сближеніи со старокатоликами“ стр. 40.

2) Смолр. А. А. Кирѣева „Конгрессъ старокатоликовъ въ Люцернѣ“ стр. 6.

3) Тамъ-же, стр. 14.

4) Тамъ-же.

прировнять насъ самихъ къ людямъ этого запада, т. е. изъ насъ самихъ сдѣлать культуртрегеровъ. Словомъ, *Intercommunion* есть то *новое окно въ Европу*, черезъ которое мы проникнемъ въ Европу и Европа проникнетъ къ намъ. Онъ даже болѣе окна,—онъ полный и всесовершенный *сносъ стѣны* по всей линіи нашей границы, отдѣляющей насъ отъ Европы, сносъ, вслѣдъ за которымъ мы толпами, всей своей массой устремимся на западъ и западъ массами же устремится къ намъ. Это новый и величайшій *Drang, Drang nach Westen и Drang nach Osten*.

„Понятно, говоритъ А. А. Кирѣевъ въ одномъ мѣстѣ своей послѣдней брошюры ¹⁾, что мы не можемъ оставаться равнодушными къ этому важному явленію, не можемъ отмалчиваться отъ него, не можемъ его „игнорировать!“ „Добавлю, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ той же брошюры ²⁾, что вопросъ о сближеніи и соединеніи со старокатоликами—въ нашихъ рукахъ. Отъ насъ зависитъ разрѣшить его просто по Христіански“... „Можемъ ли мы, спрашиваетъ онъ себя самаго и всѣхъ насъ въ третьемъ мѣстѣ все той же брошюры ³⁾, можемъ ли мы, въ правѣ ли мы отказаться отъ этой великой святой роли?“

Въ виду несомнѣнной важности, которая нашими сторонниками старокатоликовъ приурочивается возникшему въ западной Европѣ новому религіозно-церковному движенію, мы обязаны задать себѣ вопросъ: дѣйствительно ли это новое движеніе возлагаетъ на насъ православно-русскихъ „*святую роль*?“ иначе говоря: лежитъ ли на насъ нравственное обязательство для вступленія со старокатоликами въ предлагаемый намъ *Intercommunion*?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы обязаны прежде всего возможно полнѣе и обстоятельнѣе опредѣлить сущность рекомендуемаго намъ *Intercommunion*-а и спросить себя: отвѣчаетъ ли онъ духу, характеру, ученію, обряду, дисциплинѣ, обычаю и наконецъ самимъ интересамъ и видамъ православной церкви? Если сущность его отвѣчаетъ указаннымъ требованіямъ, то онъ, безъ сомнѣнія, будетъ принятъ нами и единеніе наше со старо-

¹⁾ Смotr. „о Сближеніи со старокатоликами“ стр. 4.

²⁾ Тамъ-же, стр. 22.

³⁾ Тамъ-же, стр. 40.

католиками состоится въ самомъ ближайшемъ будущемъ. Если же онъ не отвѣчаетъ имъ, то домогательство старокатоликовъ, не смотря ни на какія усилія русскихъ сторонниковъ ихъ, потерпятъ и не могутъ не потерпѣть самое жестокое крушеніе.

И такъ въ чемъ сущность *Intercommunio*-а?

Intercommunio можетъ быть понимаемъ двояко: въ смыслѣ широкомъ и общемъ и въ смыслѣ частномъ и ближайшемъ. Въ первомъ случаѣ онъ будетъ обозначать *взаимообщеніе* (*Intercommunio*), во второмъ *взаимопричащеніе* (*Intercommunio in sacris*). Разсмотримъ его въ томъ и другомъ значеніи.

Допустимъ ли *Intercommunio* между нами и старокатоликами въ смыслѣ *взаимообщенія*? Не только допустимъ, но уже допущенъ.

Кѣмъ же допущенъ онъ: нами ли, или старокатоликами? Онъ допущенъ нами—православными. Наши представители ѣздили и ѣздятъ на ихъ синоды, конференціи и конгрессы и принимали и принимаютъ непосредственное участіе въ обсужденіи со старокатоликами подымавшихся и подымающихся на нихъ религіозно-церковныхъ вопросовъ.

Допущенъ ли *Intercommunio*, въ смыслѣ *взаимообщенія* съ нами, самими старокатоликами? Допущенъ только въ томъ отношеніи, что они приглашали на свои синоды, конференціи и конгрессы нашихъ представителей, принимали ихъ у себя и обсуждали съ ними вопросы религіозно-церковнаго характера. Но—и только; во всѣхъ другихъ отношеніяхъ старокатолики не допускали и не допустили еще *взаимообщенія* съ нами. Въ намъ, въ Россію, да—если не ошибаемся—и вообще на востокъ, въ страны по преимуществу православныя, они еще не показывались. Обстоятельство это невольно бросается въ глаза, когда приступаешь къ серьезному обсужденію и изученію ихъ дѣла. Заводя рѣчь о единеніи съ нами, съ нашею церковію, казалось бы, было бы умѣстно ѣхать не намъ къ нимъ, а имъ къ намъ,—а между тѣмъ отъ этихъ именно поѣздокъ къ намъ старокатолики упорно и настойчиво отстраняли себя въ теченіи всего 22-хъ лѣтняго существованія своей церкви; на востокъ не жаловалъ еще ни одинъ изъ ихъ представителей.

Едва ли возможно сомнѣваться, какую великую и неощен-

ную услугу для уясненія вопроса о единеніи церковей могли бы извлечь вожди старокатолицизма изъ своихъ поѣздокъ въ страны изстари и по преимуществу православныя. Поѣздки эти поставили бы ихъ лицомъ къ лицу съ нашею религіозно-церковною живнію, натолкнули бы ихъ вниманіе на цѣлый рядъ совершенно новыхъ явленій, о которыхъ ни въ одной книгѣ нельзя вычитать ни слова, и вызвали бы ихъ мысль, предрасположенную уже къ единенію съ востокомъ, на такія размышленія, которыя подавно невозможно найти ни въ одномъ западномъ изслѣдованіи.—Затѣмъ, поѣздки ихъ на востокъ были бы очень умѣстны для ближайшаго ознакомленія съ нашимъ обрядомъ, который, какъ извѣстно, органически связанъ съ ученіемъ нашей церкви. Узнать наши догматы не трудно; для этого достаточно взять въ руки любой переводъ нашего катехизиса и прочесть его со вниманіемъ. Но по книгамъ, какъ источникамъ мертвымъ, абсолютно невозможно уловить внѣшнюю, видимую сторону нашей религіозности, которая всецѣло и всесовершенно отражаетъ и отображаетъ на себѣ не только ученіе нашей церкви, но и духъ и характеръ православія. Обходить и игнорировать нашъ обрядъ невозможно, тѣмъ болѣе тогда, когда заводится рѣчь о единеніи съ нашею церковію. Смѣло и рѣшительно утверждаемъ, что онъ для старокатоликовъ совершенно неизвѣстенъ и что онъ будетъ казаться имъ чуждымъ и даже страннымъ до тѣхъ поръ, пока они сами будутъ держать себя вдали отъ него и не пожелаютъ лично познакомиться съ нимъ въ отечествѣ православія. На изученіе обрядовой стороны нашей церкви единичныя личности запада жертвовали иногда цѣлою жизнію, ознакомлялись съ древними и новыми языками, предпринимали далекія путешествія, проникали въ дебри и пустыни, перерывали книгохранилища и т. д. и чѣмъ болѣе освоивались съ нею, тѣмъ болѣе научались цѣнить ее и почитать, какъ наилучшее, драгоценнѣйшее, ни съ чѣмъ несравнимое и ничѣмъ незамѣнимое воплощеніе правдиваго и возвышеннаго воспріятія всесовершеннѣйшей религіи на землѣ. Нашъ обрядъ нельзя въразумѣть изъ источниковъ мертвыхъ; его нужно воспринимать одновременно какъ внѣшними чувствами, такъ и внутренними способностями нашего организма,—въ одно и то же время и

тѣломъ и душой. Какое впечатлѣнiе производитъ онъ на иностранцевъ, являющихся на востокъ не съ тѣмъ, чтобы учить его, а съ тѣмъ, чтобы обрѣсти истину, это намъ извѣстно изъ первыхъ страницъ нашихъ русскихъ лѣтописныхъ сказанiй. Чтобы познакомиться со всѣмъ строемъ нашей религiозно-церковной жизни, старокатоликамъ слѣдовало бы не только прiѣзжать къ намъ на короткiй срокъ, но и пожить среди насъ по дольше. Наконецъ, прiѣзжая къ намъ, старокатолики могли бы провѣрить на мѣстѣ тѣ слухи, тѣ бредни, сознательныя нечестности и преднамѣренныя измышленiя, которыя на нашъ счетъ пускаются въ общественный оборотъ на западѣ и на основанiи которыхъ тамъ о насъ не только составляются частныя сужденiя, но и пишутся книги, официальные отчеты и даже правительственные акты. Бредни о насъ на западѣ пишутся издревле, но за послѣднiя десятилѣтiя, съ распространениемъ и удешевленiемъ печатнаго слова, они стали переходить тамъ всѣ границы приличiя. Кто желаетъ свискать себѣ тамъ дешевую и быструю извѣстность, тому стоитъ только лишь примкнуть къ лагерю нашихъ завзятыхъ враговъ и настроичить противъ насъ небольшой памфлетецъ, и репутацiя его будетъ сдѣлана. Напротивъ того, стоитъ любому и даже прiобрѣтшему уже себѣ извѣстность писателю отпечатать о насъ нѣсколько добрыхъ, правдивыхъ и сочувственныхъ словъ, чтобы репутацiя его была подорвана въ общественномъ мнѣнiи. Провѣрить бредни о насъ на мѣстѣ было бы особенно желательно и, на нашъ взглядъ, совершенно необходимо, именно вождямъ старокатолицизма. Не забудемъ, что всѣ они вышли изъ римско-католической церкви и среды, т. е. изъ того лагеря, который первый сознательно сталъ измышлять и пускать въ оборотъ ложь и клевету противъ востока вообще и православiя въ частности. Получивъ образованiе въ церкви и школѣ Рима, они, такимъ образомъ, съ самаго дѣтства обильно черпали ложь на нашъ счетъ изъ самаго источника ея происхожденiя и всасывали всякую неправду относительно насъ и нашей церкви въ полномъ смыслѣ слова съ млекомъ матери. Гдѣ же, какъ не на мѣстѣ происхожденiя и господства православiя, надлежитъ имъ воспрiять о той церкви, съ которою они желаютъ объединиться, впечатлѣ-

нія новыя, правдивыя и свѣтлыя, чуждыя всякой неправды, клеветы и лжи?

Отчего же именно старокатолики уклоняются отъ ближайшаго ознакомленія съ нами? Казалось бы, если кому, то именно имъ слѣдовало бы болѣе, чѣмъ всѣмъ другимъ иностранцамъ и всѣмъ остальнымъ иновѣрцамъ стремиться на востокъ для личнаго ознакомленія съ нами и нашею церковію, такъ какъ они именно, какъ завѣряютъ наши русскіе ихъ сторонники, пришли уже къ твердому намѣренію объединиться съ нами въ вѣрѣ! Вѣдь, вотъ, англичане и даже американцы, люди свѣтскіе и духовные, ѣздятъ же къ намъ,—изучаютъ нашъ языкъ,—присутствуютъ на нашихъ церковно-народныхъ торжествахъ,—лично посѣщаютъ нашихъ архипастырей, выдающихся столичныхъ священниковъ и профессоровъ Духовныхъ Академій и по долгу бесѣдуютъ съ нимъ,—заѣзжаютъ въ наши монастыри и живутъ въ нихъ по недѣлямъ,—проникаютъ даже въ отдаленнѣйшія и бѣднѣйшія селенія и приходятъ въ умиленіе при видѣ по-истинѣ апостольской нестяжательности нашего сельскаго духовенства и апостольской же ревности къ просвѣщенію вѣранныхъ ему прихожанъ,—приобрѣтаютъ себѣ полные круги нашихъ богослужебныхъ книгъ какъ на славянскомъ, такъ и на греческомъ языкахъ,—переводятъ наши богослуженія на свои языки,—вникаютъ въ тонкости нашего обряда и ради этой цѣли аккуратно бываютъ за богослуженіемъ въ нашихъ православныхъ храмахъ за границей и завязываютъ самыя дружескія сношенія съ нашимъ заграничнымъ духовенствомъ,—выписываютъ наши духовные журналы и газеты и со вниманіемъ присматриваются къ ходу нашей религіозно-церковной жизни,—пишутъ о насъ въ своихъ органахъ свѣтской и духовной печати,—разыгрываютъ у себя дома наши чудныя церковныя мелодіи,—стараются докапываться до смысла нашего крюковаго пѣнія и читаютъ о немъ лекціи въ спеціальныхъ музыкальныхъ обществахъ,—заводятъ знакомства даже съ нашими старовѣрами и вывозятъ къ себѣ домой ихъ древнія иконы, складни, осьмиконечные кресты и рукописныя книги и нотные обиходы,—ставятъ въ своихъ жилищахъ наши иконы и возжигаютъ предъ ними лампы,—покупаютъ нашу парчу и шьютъ изъ нея обла-

ченія для своего духовенства, — заводятъ даже рѣчь о томъ, чтобы покупать у насъ церковные колокола, — проникаютъ въ сибирскія тюрьмы и рудники и раздаютъ несчастнымъ ссыльнымъ книги и брошюры религіознаго содержанія, — изучаютъ программы нашихъ духовныхъ учебныхъ заведеній, — знакомятъ съ сочиненіями нашихъ лучшихъ богослововъ и проповѣдями нашихъ лучшихъ духовныхъ ораторовъ, — интересуются жизнью и дѣятельностію на пользу церкви и страждущаго человѣчества нашего подвижника — Отца Іоанна и т. д. и т. д. Намъ скажутъ, быть можетъ, что все это единицы, что все это исключенія, на основаніи которыхъ, какъ-бы ни были онѣ пріятны намъ и какъ бы ни льстили онѣ нашему самолюбію, еще нельзя дѣлать никакихъ обобщеній, никакихъ выводовъ... Совершенно вѣрно, — мы и не станемъ дѣлать ихъ. Мы только лишь спросимъ себя: отчего старокатолики не выдѣляютъ изъ себя подобныя единицы? Отчего именно они ничѣмъ, абсолютно ничѣмъ не проявляютъ своего интереса къ намъ и нашей церкви? Если иностранцы и иновѣрцы, не выражающіе желанія объединиться съ нами въ вѣрѣ, производятъ изъ себя подобныя единицы, то не должны ли были бы старокатолики, заявляя о своемъ желаніи объединиться съ нами въ церковномъ отношеніи, произвести изъ себя десятки такихъ лицъ? Неужели ихъ, въ самомъ дѣлѣ, вовсе не интересуетъ та церковь, съ которою они намѣрены слить всю свою будущность? Насъ лично поражаетъ уже одно то обстоятельство, что они не заглядываютъ даже въ наши православные храмы за границей и совсѣмъ не интересуются отправляемымъ въ нихъ богослуженіемъ. Осенью прошлаго года епископъ Рейнкенсъ, бывъ въ Берлинѣ, посѣтилъ тамошнюю посольскую церковь и обстоятельство это показалось настолько новымъ, небывалымъ и исключительнымъ, что на него тотчасъ же было обращено особое вниманіе, какъ на явленіе изъ ряда вонъ выходящее. Сознаемся, — на насъ лично обстоятельство это произвело очень тяжелое впечатлѣніе; оно вызвало насъ на размышленія далеко не утѣшительнаго свойства. Дѣйствительно, развѣ не больно, не оскорбительно даже видѣть, что съ нами стремятся объединиться въ вѣрѣ такіе люди, которыхъ мы и наша религіозно-церковная жизнь совсѣмъ

не интересуютъ, или интересуютъ какъ то на свой особый ладъ, не такъ, какъ прочихъ людей! Наши русскіе сторонники ихъ, конечно, будутъ утверждать, что старокатолики *живо* интересуются нами и *именно* желаютъ ¹⁾ установить съ нашею церковію единеніе.... Мы вновь спросимъ ихъ: отчего же они не ѣдутъ къ намъ? Чего они пугаются? Далекаго путешествія? Но, вѣдь, наши представители не пугаются же далекаго разстоянія, и, конечно, ради нихъ оно не сокращается. Къ тому же старокатолики ѣздятъ же на свои собственные стѣзды, а ихъ епископы посѣщаютъ же Англію, о чемъ обстоятельно повѣствуется, кто и когда именно бывалъ тамъ, въ сочиненіи „Der altkatholicismus“ извѣстнаго старокатолическаго богослова von Schulte ²⁾, на которое наши русскіе старокатолическіе сторонники любятъ ссылаться въ подтвержденіе своей мысли, будто старокатолицизмъ всецѣло превратился уже въ православіе. Быть можетъ, они опасаются худаго приѣма съ нашей стороны? Но, вѣдь, мы—русскіе падки на иностранцевъ; мы всѣхъ ихъ встрѣчаемъ съ распростертыми объятіями. Людей болѣе или менѣе выдающихся мы принимаемъ у себя съ необыкновенною предупредительностію. Неужели они не читали въ газетахъ, какъ, на примѣръ, въ прошломъ году въ Россіи чествовали Вирхова? Людей, полюбившихъ нашу церковь, мы привѣтствуемъ какъ нашихъ родныхъ братьевъ и принимаемъ съ родственною лаской и гостепріимствомъ. Все это прекрасно извѣстно за границей. Неужели одни старокатолики ничего этого не вѣдаютъ? А если вѣдаютъ, то отчего именно никто изъ нихъ въ теченіи 22 лѣтъ существованія ихъ церкви не нашелъ умѣстнымъ и необходимымъ заглянуть къ намъ?—Можетъ быть, они скажутъ, что мы не приглашали ихъ къ себѣ? Но развѣ другихъ иностранцевъ и иновѣрцевъ мы къ себѣ приглашаемъ? Познакомься съ нами случайно, благодаря газетамъ, книгамъ, мимолежнымъ встрѣчамъ съ русскими за границей, они сами и безъ всякаго зазыва съ нашей стороны ѣдутъ къ намъ въ Россію, чтобы расширить кругъ своихъ свѣдѣній о насъ, чтобы посмотрѣть, какъ мы живемъ

1) Смotr. А. А. Кирѣева „о сближеніи со старокатоликами“ стр. 4.

2) Смotr. Der altkatholicismus, Giessen, 1887, стр. 655.

у себя дома, и чтобы завести съ нами прочныя и постоянныя связи. Почему же должны мы приглашать именно старокатоликовъ?—„Старокатолики слишкомъ бѣдны, чтобы предпринимать путешествія по Россіи.—говорилъ намъ одинъ русскій другъ старокатоликовъ, пытавшійся во что бы то ни стало защитить и оправдать предъ нами своихъ заграничныхъ пріятелей; они едва—едва справляются съ ближайшими своими нуждами. Гдѣ ужъ тутъ путешествовать, когда у нихъ на то нѣтъ средствъ?“ Но средствъ не на путешествіе по Россіи, а просто на поѣздку къ намъ потребовалось бы очень и очень не много; въ нашей же средѣ имъ вовсе не пришлось бы тратиться, такъ какъ они нашли бы въ ней самое широкое гостепріимство. Наши русскіе друзья и сторонники, конечно, не упустили бы случая принять ихъ съ распростертыми объятіями. Далѣе,—если у нихъ нѣтъ средствъ для посѣщенія православныхъ странъ, то откуда же берутся у нихъ средства для поѣздокъ въ Англію? не англикане же ссужаютъ ихъ средствами на этотъ предметъ? ¹⁾ Затѣмъ,—если мы православные такъ далеко отстоимъ отъ нихъ, что они на свои сбереженія не могутъ пріѣзжать къ намъ, то отчего не бываютъ они въ нашихъ заграничныхъ храмахъ, не посѣщаютъ богослуженій въ нихъ, не заводятъ прочныхъ связей съ ихъ духовенствомъ и т. д.? Наконецъ,—если и это превышаетъ ихъ средства, то отчего не знакомятся они съ нами и нашею религіозно-церковною жизнью по книгамъ? отчего не изучаютъ нашъ языкъ? не слѣдятъ за нашею духовною журналистикой и т. д.? Вѣдь, и въ этомъ отношеніи они не только не идутъ дальше общаго уровня западной Европы и прочихъ иновѣрцевъ, но стоятъ даже позади нихъ. Въ ихъ повременныхъ изданіяхъ намъ почти вовсе не отводится мѣста, а въ ихъ книгахъ рѣчь о насъ идетъ вскользь, мимоходомъ, какъ-то по неволѣ. Ихъ въ полномъ смыслѣ слова насильно знакомятъ съ нами и нашею церковію наше же русское заграничное духовенство и наши русскіе друзья и сторонники ихъ, за что они,

¹⁾ Нашъ собесѣдникъ, прекрасно знакомый съ современнымъ положеніемъ Англій, увѣрилъ насъ, что на поѣздке въ Англію старокатоликамъ даютъ средства англикане. На чемъ обосновывалось это увѣреніе—намъ неизвѣстно.

кстати сказать, вовсе не питаютъ къ нимъ особой признательности. На Люцернскомъ Конгрессѣ они негодовали на одного изъ нашихъ представителей за то, что онъ раздавалъ имъ свою брошюру на нѣмецкомъ языкѣ ¹⁾. Въ Мартѣ мѣсяцѣ сего года они почти съ выговоромъ возвращали одному нашему заграничному священнику, почтенному труженику, высоко держащему знамя православія за рубежомъ Россіи, написанную имъ также на нѣмецкомъ языкѣ брошюру, специально составленную именно для разъясненія старокатоликамъ нѣкоторыхъ пунктовъ нашего вѣроученія. Факты эти не говорятъ въ пользу симпатій старокатоликовъ къ намъ—православнымъ. Еще одинъ фактъ... По инициативѣ, вышедшей изъ нашей же православной среды, они стали въ послѣднее время издавать Интернаціональный Богословскій журналъ (*Revue Internationale de Théologie*),—но и при его посредствѣ они пытаются не столько знакомиться сами съ нами и нашею церковію, сколько учить насъ, и замѣчательно—учить именно тому, какъ намъ слѣдуетъ понимать наше же собственное православіе. Это—фактъ, постижѣ, достопримѣчательный и заслуживающій серьезнаго вниманія. Холодность къ намъ и отчужденность отъ насъ старокатоликовъ невольно бросается въ глаза при внимательномъ изученіи ихъ движенія. Обходить ихъ мы, при всемъ желаніи, не можемъ и не имѣемъ права. Онѣ показываютъ, что у старокатоликовъ либо вовсе нѣтъ серьезнаго стремленія къ объединенію съ нами, либо оно у нихъ имѣетъ какой то свой особый характеръ, который невозможно уловить безъ сильныхъ натяжекъ и предварительныхъ разъясненій.—Повторяемъ, мы много думали объ этомъ предметѣ и, при всемъ стараніи, до сихъ поръ не можемъ подыскать достаточной причины для объясненія, не говоримъ уже для оправданія, холодности и индифферентности къ намъ и нашей церкви старокатоликовъ. Гдѣ же здѣсь тотъ *Drang, Drang nach Osten*, о которомъ съ такою рѣшительностію повѣствуютъ наши сторонники ихъ? Не сказывается онъ нынѣ,—какимъ же чудомъ скажется онъ потомъ, если, по ихъ пред-

1) Объ этомъ обстоятельствѣ одинъ изъ англиканскихъ представителей, возвратясь изъ Люцерна въ Лондонъ, не могъ говорить безъ скрежета зубоваго.

ложенію, объединеніе между ними и нами состоится? Очевидно, къ ихъ домогательствамъ мы должны волей—неволей относиться съ величайшею осмотрительностію и крайнею осторожностію, чтобы въ послѣдствіи не раскаяться въ своей поспѣшности и непредусмотрительности.

Съ одними ли нашими представителями вступаютъ старокатолики въ *Intercommunio*n, понимаемый въ смыслѣ взаимообщенія? Совсѣмъ нѣтъ. Кромѣ нихъ они приглашаютъ на свои собранія представителей отъ другихъ церквей, принимаютъ ихъ не только съ равнымъ, но даже и большимъ радушіемъ, чѣмъ нашихъ, и допускаютъ ихъ наравнѣ съ нашими до своихъ религіозно-церковныхъ собесѣдованій. Такимъ образомъ, они обнаруживаютъ тяготѣніе къ намъ отнюдь не большее, чѣмъ къ другимъ церквамъ. Наши сторонники ихъ, конечно, замѣтятъ на это, что старокатолики ставятъ себѣ широкія религіозно-церковныя задачи, что они стремятся примирить и возсоединить по возможности всѣ церкви и что, въ виду этого, они по необходимости должны приглашать и принимать представителей отъ всѣхъ церквей и дружить со всѣми ими. Съ этимъ мы не можемъ согласиться никоимъ образомъ. Въ нашей прошлогодней статьѣ „православенъ ли старокатолицизмъ?“¹⁾ мы доказали уже, что старокатолики вступили въ фактическую унію съ англиканами. Гнѣвно обозвавъ насъ *Ketzerrichter*-омъ²⁾, старокатолики ничѣмъ, положительно ничѣмъ не опровергли и не пытались даже опровергать нашего положенія; не опровергли его, конечно, и наши русскіе ихъ друзья и сторонники³⁾. Изъ

1) Она помѣщена въ Церковныхъ Вѣдомостяхъ въ №№ 36, 37, 38 и 39.

2) Смолр. *Deutscher Merkur* отъ 12 ноября 1892 г. № 46.

3) Они только лишь пожалѣли о томъ, что статья наша, страдающая будто бы „замѣтною односторонностію и противонсторическою прямолинейностію сужденія, заслонила для многихъ правый и безпристрастный взглядъ на знаменательное церковно-историческое движеніе“ (Смолр. *Церк. Вѣстникъ* отъ 26 ноября 1892 г. № 43), но не могли рѣшиться взять на себя задачу обследовать ее критически, хоть бы ради одного того, чтобы „отслонить“ этихъ „многихъ“ отъ нашего якобы неправильнаго и пристрастнаго взгляда на старокатолицизмъ. Самъ А. А. Кирѣевъ, не смотря на двѣ статьи, отпечатанныя противъ насъ (Смолр. *Свѣтъ* отъ 7 декабря 1892 г. № 284 и его брошюру „о сближеніи со старокатолицизмомъ“, появившуюся сначала въ *Христ. Читеніи*), ничѣмъ не коснулся разбора этого важнѣйшаго пункта въ современномъ старокатолическомъ движеніи; онъ счелъ за лучшее обойти его многозначительнымъ молчаніемъ.

дальнѣйшаго содержанія настоящаго очерка читатели будутъ имѣть случай убѣдиться, что положеніе наше опровергать невозможно; его можно лишь подтверждать и доказывать новыми фактами, но не оспаривать и подрывать въ основѣ. Такимъ образомъ, тяготѣніе старокатоликовъ къ англиканамъ и намъ оказывается явленіемъ совсѣмъ не одинаковымъ и равномернымъ. Вступая въ негласную унію съ англиканами, старокатолики въ дѣйствительности сторонятся и не могутъ не сторониться отъ насъ. Здѣсь именно и ни въ чемъ другомъ кроется дѣйствительная причина ихъ холодности къ намъ и нежеланія завязывать съ нами болѣе прочныя и устойчивыя связи. Ниже мы увидимъ, что вступая съ нашими представителями въ *Intercommunion*, понимаемый въ общемъ и широкомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ простаго взаимообщенія, они съ англиканами вступаютъ въ *Intercommunion*, понимаемый въ ближайшемъ и тѣсномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ взаимопричащенія. Слѣдовательно, съ нами они сходятся только и исключительно на почвѣ простаго, личнаго и неофициальнаго общенія, съ англиканами же объединяются уже на почвѣ официальной и церковной. Это—два явленія, совершенно разнородныя и отличныя одно отъ другаго. Нѣтъ сомнѣнія, что обстоятельство это по необходимости должно еще болѣе увеличивать нашу осторожность и осмотрительность въ дѣлѣ нашихъ сношеній со старокатоликами.

Кто же именно входитъ съ нашей стороны во взаимообщеніе со старокатоликами? Церковь ли наша?—Нѣтъ, не она. Церковь можетъ вступать въ сношенія только съ тѣми лицами и сообществами, которыя сами обращаются къ ней прямо и непосредственно. Что же касается до старокатоликовъ, то они къ ней прямо и непосредственно еще не обращались. Мало этого: наши представители на Люцернскомъ Конгрессѣ не сочли возможнымъ рекомендовать старокатоликамъ даже и въ настоящее время обращаться къ нашей церкви прямо и непосредственно,—иначе говоря, вступать съ нею въ официальные сношенія. Они полагаютъ, что для подобнаго рода сношеній „мы недостаточно еще ознакомились другъ съ другомъ“, и находили посему болѣе умѣстнымъ, чтобы „Конгрессъ уполномочилъ ихъ самихъ и епископовъ старокатолической церкви предварительно частнымъ образомъ обсу-

дять (zu besprechen)“ вопросъ о сношеніи старокаатоликовъ съ нашею церковію—въ тѣхъ видахъ, чтобъ, „если окажется малѣйшая возможность въ будущемъ дойти до извѣстныхъ результатовъ, на слѣдующемъ Конгрессѣ они могли принять отъ нихъ официальное предложеніе этого рода. До будущаго конгресса, говорили они, пройдетъ, по всей вѣроятности, два года. Времени этого вполне достаточно и для сего обсуждения и для того, чтобы узнать взглядъ на данное дѣло церковной власти, чтобы затѣмъ перейти къ дальнѣйшимъ шагамъ“¹⁾, т. е. официальнымъ сношеніямъ съ нею. Такимъ образомъ, даже самые друзья и сторонники старокаатоликовъ въ нашей православной средѣ полагаютъ, что для формальныхъ сношеній представителей старокаатолической церкви съ церковію православно-восточной не настало еще время, что для открытія этихъ сношеній мы не достаточно еще ознакомились другъ съ другомъ и что самому открытію официальныхъ сношеній должно предшествовать обсужденіе частнаго характера—съ цѣлью достиженія необходимыхъ въ семь дѣлѣ предварительныхъ результатовъ. Если эти результаты будутъ на частныхъ обсужденияхъ достигнуты, то представители наши, судя по смыслу вышеприведенныхъ словъ, готовы будутъ принять на себя на слѣдующемъ Конгрессѣ посредничество для вчиненія официальныхъ сношеній—если же они достигнуты не будутъ, то конечно, они сочтутъ за лучшее отказаться отъ этого намѣренія. Словомъ, старокаатолики не только не входили еще до настоящаго времени въ формальныя сношенія съ церковію востока и органами ея власти, но не извѣстно еще—найдутъ ли они возможнымъ войти въ нихъ въ будущемъ, по крайней мѣрѣ—ближайшемъ. Вопросъ этотъ въ данный моментъ всецѣло обуславливается тѣми или иными результатами, до которыхъ дойдутъ въ частныхъ своихъ сношеніяхъ представители наши со старокаатолическими епископами²⁾

¹⁾ Сморг. Der zweite internationale altkatholiken-Kongress in Luzern. Stenographischer Bericht. Officielle Ausgabe. Luzern. 1892 стр. 43.

²⁾ А. А. Карѣвъ взумляется тому, какъ мы могли сказать въ нашей прошлой статьѣ, что старокаатолики еще ни разу не обращались къ нашей церкви съ изъясненіемъ желанія установить съ нею единеніе, точнѣе, что они „ничѣмъ не выразили желанія установить съ нею общеніе таинствъ“ (Цер. Вѣд. 1892 г. № 38,

Если не церковь, то кто же именно вступаетъ съ нашей православной стороны во взаимоотноеніе со старокатоликами? Только и исключительно частныя лица, сочувствующія старокатолическому движенію и полагающія, будто старокатолическая и православная церкви могутъ быть объединены между собою. Ихъ немного,—всего нѣсколько единицъ. Въ прямыя и непосредственныя сношенія со старокатоликами за все время сущест-

стр. 1313). Въ брошюрѣ „О сближеніи со старокатоликами“ (стр. 22 и 23) онъ говоритъ, что такого рода утвержденіе можетъ высказать человекъ „не вполне знакомый съ дѣломъ старокатоликовъ, или знакомый съ нимъ лишь по наслышкѣ, не изъ первыхъ рукъ“, и затѣмъ пишетъ слѣдующее: „Прот. Смирновъ утверждаетъ, что старокатолики и не желаютъ съ нами соединиться! Выходитъ нѣчто совершенно неожиданное и даже комичное! Какъ? въ продолженіе цѣлыхъ пяти лѣтъ общество любителей духовнаго просвѣщенія, въ которомъ заходятъ и первоклассные ученые и сановники, и тогдашній и будущій Оберъ-Прокуроръ св. Синода, ведетъ со старокатоликами серьезнѣйшіе переговоры о соединеніи и не замѣчаетъ того, что они ничего подобнаго и не желаютъ, хотя и ходатайствуютъ объ этомъ (и продолжаютъ ходатайствовать до сихъ поръ, слишкомъ 22 года)“. Въ Свѣтѣ отъ 7-го декабря 1892 года онъ пишетъ: „читая такіа завѣренія, я, признаюсь, глазамъ не вѣрилъ! Только самымъ невѣроятнымъ недоразумѣніемъ могу я его объяснить! Не подлежитъ сомнѣнію, что о. Смирновъ черпаетъ свои свѣдѣнія о старокатоликахъ не изъ первыхъ рукъ, иначе же никогда бы не сказалъ такой, несоответствующей дѣйствительности, вещи! Если бы онъ потрудился прочесть то, что занесено въ протоколъ общества любителей духовнаго просвѣщенія, онъ бы увидѣлъ, что съ самаго начала своего движенія, старокатолики при каждомъ случаѣ заявляютъ о своемъ желаніи соединиться съ православною церковію“. Теперь очередь за нами—„глазамъ не вѣрится!“ Нашъ достоуважаемый оппонентъ, очевидно, полагаетъ, что православная церковь и общество любителей духовнаго просвѣщенія одно и то же учрежденіе и что, поэтому, заявленія старокатоликовъ, сдѣланныя сочленамъ общества любителей духовнаго просвѣщенія, равносильны ихъ официальнымъ и формальнымъ сношеніямъ съ самою церковію. Но вотъ что пишетъ онъ дальше въ Свѣтѣ. „Если бы о. Смирновъ потрудился прочесть, хотя бы въ русской печати, то, что въ ней говорилось по поводу Люцернскаго Конгресса, онъ бы, конечно, убѣдился въ томъ, что старокатолики, по прежнему, просятъ о томъ же, о чемъ просили двадцать лѣтъ тому назадъ“. Но во-первыхъ, г. Кирѣевъ прекрасно знаетъ, что статья наша была написана за нѣсколько недѣль до начала Люцернскаго Конгресса; во-вторыхъ,—самъ Люцернскій Конгрессъ, какъ очевидно изъ вышеприведенныхъ въ текстѣ словъ одного изъ нашихъ представителей, всего лучше доказываетъ, что старокатолики не вступали еще въ сношенія съ нашею церковію; и въ-третьихъ,—самъ А. А. Кирѣевъ въ своемъ отчетѣ о Люцернскомъ Конгрессѣ, на стр. 17, писалъ: „официальныя сношенія съ церковными властями со стороны старокатоликовъ—еще одновременны; мы еще не достаточно для этого взаимно ознакомились...“ Кто же изъ насъ правъ: онъ ли, или мы? Въ серьезной полемикѣ, смѣемъ полагать, требуется нѣсколько большая осмотрительность.

вованія ихъ церкви съ нашей стороны вступало не болѣе 10—15 человекъ. Возвращаясь со старокатолическихъ собраній къ себѣ домой, они почитали своимъ долгомъ знакомить русское общество съ появившимся на западѣ новымъ религіозно-церковнымъ движеніемъ и вызвать въ немъ сочувствіе къ нему. Такъ шло дѣло на первыхъ порахъ, т. е. въ 70-хъ годахъ, точнѣе съ 1872 по 1877 годъ, когда даже частныя лица изъ нашей среды были вынуждены порвать со старокатоликами свои сношенія. Разрывъ между тѣми и другими ¹⁾ продолжался 13—15 лѣтъ ²⁾. Сношенія частныхъ лицъ изъ нашей среды со старокатоликами возобновились въ послѣднее время, начиная съ 1890 года и усилились и оживились особенно со середины прошлаго года. Обстоятельству сему способствовали прежде и болѣе всего подписанная представителями трехъ главныхъ вѣтвей Европейскаго старокатолицизма отъ 24 сентября 1889 года утрехтская декларация и извлеченіе двумя вѣтвями Европейскихъ же старокатоликовъ *filioque* изъ символа вѣры—два событія, возродившія у нашихъ представителей надежды на возможность установленія между двумя церквами объединенія. Посѣтивъ два интернаціональных старокатолическихъ конгресса: Кельнскій въ 1890 году и Люцернскій въ 1892 году, они вмѣстѣ съ симъ опять и притомъ съ большею рѣшительностію и настойчивостію стали проводить въ нашей русской-свѣтской и духовной

1) Напрасно А. А. Кирѣевъ полагаетъ, будто разрывъ въ сношеніяхъ произошелъ „безъ всякой видимой причины“ и будто онъ сводится къ тому, что „интересъ къ старокатолицизму прекратился вѣроятно благодаря тому хроническому равнодушію даже къ ближайшимъ нашимъ интересамъ, которое составляетъ главнѣйшій тормазъ въ дѣлѣ нашего преуспѣванія“. (Смотр. его брошюру „*Res tua agitur*. Возобновленіе сношеній съ старокатоликами“ стр. 1 и 2). Ему, какъ одному изъ ближайшихъ дѣятелей по сближенію старокатолической и православной церквей, всего лучше должно быть извѣстно, что разрывъ произошелъ по вопросу о *filioque*, по которому д-ръ Деллингеръ обнаружилъ необычайную строптивость, вызвавшую самый разрывъ. Въ этомъ дѣлѣ мы—православные ничѣмъ не повинны.

2) По сознанію самаго А. А. Кирѣева, „въ долгій періодъ времени отъ 1877 и до настоящаго (т. е. 1892) года, въ Россіи, за исключеніемъ трехъ-четырехъ лицъ, о старокатоликахъ никто почти и не заботился“ (*Res tua agitur*, стр. 2). Не заботились и они сами о поддержаніи интереса къ своему дѣлу у насъ въ Россіи, и, конечно, совсѣмъ не помышляли объ официальныхъ сношеніяхъ съ нашею церковію.

печати идею объ отождествленіи старокатолицизма съ православіемъ, а потому и мысль о возможности воссоединенія старокатолической церкви съ церковію восточно-православною. На основаніи соображеній, которыя въ полномъ объемѣ развиты будутъ ниже, мы лично склонны думать, что усиленная дѣятельность нашихъ русскихъ друзей старокатоликовъ по распространенію этихъ идей въ русской печати, а слѣдовательно и въ русскомъ обществѣ, въ средѣ православной, сводится къ совершенно инаго рода причинамъ и побужденіямъ. На старокатолическихъ интернаціональныхъ конгрессахъ они имѣли полную возможность убѣдиться, что старокатолики за время бывшаго перерыва сношеній съ частными лицами изъ православной среды сильно сблизились съ церковію англиканскою. Чтобы предотвратить дальнѣйшій ходъ ихъ сближенія съ англиканами, у нихъ возникла мысль усилить въ нашей средѣ общественный интересъ къ старокатолическому движенію—съ тѣмъ, чтобы при посредствѣ него воздѣйствовать на старокатоликовъ и, такимъ образомъ, отвлечь ихъ отъ англиканъ и привлечь къ нашей церкви. Иначе говоря, мы склонны думать, что интересъ къ старокатолическому движенію въ нашей средѣ насаждался и насаждается и подогрѣвался особенно за послѣднее время искусственно. Наше общество знаетъ старокатолицизмъ только настолько, насколько его знакомятъ съ нимъ наши его друзья и притомъ подъ тѣмъ освѣщеніемъ, какое они придаютъ ему. Если бы не ихъ дѣятельность, въ нашей средѣ ничего не знали бы о старокатоликахъ и не питали бы къ нимъ никакихъ симпатій. Такимъ образомъ, и съ нашей стороны нѣтъ никакого религіозно-церковнаго *Drang-a nach Westen*, нѣтъ желанія рубить новое окно въ Европу и сносить „китайскую стѣну“, или, вѣрнѣе, ограду нашей церкви и нашей государственности. Нѣтъ никакого *Drang-a nach Westen* и въ нашей богословской наукѣ. Она относилась и относится къ старокатолическому движенію по меньшей мѣрѣ очень хладнокровно, если не сказать—равнодушно. Это и понятно; она не дарила и не даритъ ему особаго довѣрія и не раздѣляла и не раздѣляетъ и нынѣ надеждъ и иллюзій на его счетъ друзей и сторонниковъ старокатоликовъ въ нашей средѣ. Кромѣ нѣсколь-

кихъ, очень немногочисленныхъ, статей по частнымъ вопросамъ, возбужденнымъ старокатолическимъ движеніемъ, она ничѣмъ не заявила своего интереса къ сему движенію; она не представила до сихъ поръ еще ни одного сколько-нибудь цѣльнаго изслѣдованія по старокатолическому вопросу.

Уполномочивала ли и уполномочиваетъ ли наша церковь частныхъ своихъ сочленовъ на веденіе сношеній со старокатоликами? Нѣтъ, не уполномочивала и не уполномочиваетъ. Церковь, какъ церковь, стоитъ въ сторонѣ отъ частныхъ сношеній, принимаемыхъ единичными личностями изъ ея среды. *Intercomunion*, въ смыслѣ взаимообщенія представителей нашей церкви съ представителями церкви старокатолической, допущенъ съ нашей стороны именно потому, что онъ вводитъ въ ближайшее соприкосновеніе первыхъ со вторыми только и исключительно какъ лицъ частныхъ и не облеченныхъ отъ церкви и ея власти никакими полномочіями. Имѣя частный и неофициальный характеръ, онъ церкви нашей, строго говоря, ничѣмъ не касается и не вводитъ ее ни въ общеніе, ни даже сближеніе съ церковію старокатолическою. Мало этого; такъ какъ церковь наша не даетъ на подобнаго рода сношенія никакихъ полномочій частнымъ своимъ сочленамъ, то она не несетъ и отвѣтственности за то или иное ихъ веденіе; она только лишь не препятствуетъ заводить сношенія и потому онѣ, очевидно, ни къ чему обязывать ее не могутъ. Словомъ, взаимообщеніе со старокатоликами велось и ведется и нынѣ по частному почину единичныхъ нашихъ представителей, сочувствующихъ старокатолическому движенію, и, слѣдовательно, отвѣтственность за него падаетъ только и исключительно на нихъ однихъ. Поведутъ они сношенія хорошо — честь имъ и слава; поведутъ ихъ дурно — это также ихъ дѣло. Церковь отъ ихъ умѣлаго образа дѣйствій можетъ только выиграть, — отъ неумѣлаго же пострадать ничѣмъ не можетъ. Что касается до нихъ самихъ, то за неудовлетворительное веденіе сношеній никто осуждать ихъ и судить не въ правѣ, такъ какъ предпринимаемое ими дѣло есть дѣло новое, трудное, требующее большого запаса знаній и значительной научной подготовки, привычной изворотливости и находчивости, крайняго хладнокровія и ос-

мотрительности, умѣнья проникать въ затаенныя мысли собесѣдника и противника, но всего болѣе: беззавѣтной любви къ церковному дѣлу и умѣнья обращаться съ людьми, щадить ихъ самолюбіе и понимать то, что иногда высказывается съ трудомъ, усиліемъ и принужденіемъ; помимо сего,—оно часто можетъ неудаваться уже по одному тому, что въ распоряженіи нашихъ представителей находится только одна сторона во взаимообщеніи, тогда какъ другая всецѣло принадлежитъ сторонѣ имъ противной.

Мы склонны думать, что при извѣстныхъ условіяхъ и не вполне удовлетворительное веденіе дѣла можетъ иногда вызывать дурные результаты при взаимообщеніи нашихъ и старокатолическихъ представителей. Та или иная допущенная ими ошибка неизбежно должна повести къ обостренію ихъ взаимныхъ отношеній, а это обостреніе, если немедленно не будетъ улажено, волей—неволей вызоветъ временное прекращеніе ихъ взаимообщенія. Такіе разрывы могутъ быть очень полезны для тѣхъ и другихъ представителей. Они дадутъ имъ возможность успокоиться, хладнокровнѣе провѣрить прежнюю работу, сознать ошибки и, исправя ихъ, вновь перейти на правый путь. Такого рода разрывъ, какъ уже видѣли, происходилъ уже однажды въ ихъ взаимообщеніи и продолжался около 13—15 лѣтъ, срокъ значительный, если принять во вниманіе, что самъ старокатолицизмъ числитъ себѣ всего лишь 23-й годъ. Онъ произошелъ на Бонской объединительной Конференціи и вызванъ былъ ошибкой, которую первый созналъ и смѣло выставилъ на видъ Д-ръ Овербекъ. Нѣмецкіе старокатолики, съ Деллингеромъ во главѣ, въ то время негодовали на Овербека чрезвычайно и изливали на него желчь не только какъ на нашего православнаго представителя, но и какъ на своего соотечественника, не счумѣвшаго и не пожелавшаго поддержать земляковъ въ ихъ якобы правомъ дѣлѣ, отъ котораго они, однакожъ, впоследствии сочли необходимымъ отказаться. Негодовали на него и наши русскіе представители, но волей-неволей принуждены были признать справедливость его доводовъ и прекратить сношенія со старокатоликами. Въ 1877 году мы были переведены въ Лондонъ настоятелемъ къ тамошней посольской церкви и въ первый разъ познакомились

съ Овербекомъ. При нашихъ первыхъ свиданіяхъ онъ горько жаловался намъ на нашихъ представителей, которые не хотѣли тогда понять и оцѣнить его услуги для православнаго дѣла и почли нужнымъ даже съ нимъ самимъ прекратить на время всѣ сношенія. Съ тѣхъ поръ Овербекъ, — къ нашему душевному прискорбію, не принималъ уже болѣе участія въ старокатолическомъ дѣлѣ. Нынѣ онъ потерялъ къ нему всякое довѣріе. По его убѣжденію, новый разрывъ со старокатоликами неизбѣженъ. Лично мы сходимся съ его взглядами совершенно. Разрывъ со старокатоликами произойдетъ непременно не позже будущаго Интернаціональнаго ихъ Конгресса, назначеннаго на будущій годъ въ Голландіи. Очень можетъ быть, что наши представители и вовсе не поѣдутъ на него. Причины къ тому будутъ очевидны изъ дальнѣйшаго содержанія настоящей статьи.

Почему именно церковь наша допускаетъ частное взаимобобщеніе своихъ сочленовъ со старокатоликами? — Въ надеждѣ на то, что они, при посредствѣ своего взаимобобщенія съ нами, доведутъ ихъ церковь до сближенія и объединенія съ нею самою. Взаимобобщеніе частныхъ лицъ для разработки вопроса о сближеніи и объединеніи церквей, безспорно, можетъ имѣть на своей сторонѣ много преимуществъ предъ сношеніями официальными и формальными. Предшествуя вторымъ, оно скорѣе сближаетъ между собою церковныхъ представителей, способствуетъ ближайшему ознакомленію ихъ съ личнымъ характеромъ другъ друга, уравниваетъ ихъ на время общенія во взаимныхъ правахъ и взаимномъ положеніи, не связываетъ ихъ при веденіи сношеній формальностями всякаго рода, предоставляетъ имъ больше простора для свободнаго и непринужденнаго веденія переговоровъ и т. д. По всѣмъ этимъ причинамъ оно представляетъ изъ себя прекрасное поприще для подготовительной работы въ дѣлѣ сближенія и объединенія церквей. И съ этой именно стороны оно можетъ оказываться очень плодотворнымъ, а потому и очень желательнымъ для насъ православныхъ. Въ виду сего обстоятельства церковь не только допускаетъ подобнаго рода сношенія, но, при посредствѣ верховныхъ органовъ своей власти, преподаетъ даже частнымъ сочленамъ свое благословеніе на веденіе этихъ сношеній.

Какъ же должны частные сочлены нашей церкви вести свои сношенія со старокатоликами, чтобы способствовать сближенію и объединенію ихъ церкви съ церковію восточно-православною?—Они должны строго согласоваться во всѣхъ своихъ сношеніяхъ съ духомъ, ученіемъ, правомъ, обрядомъ, дисциплиной, видами и интересами ея. Они непрестанно должны помнить, что имъ прежде и болѣе всего надлежитъ отстаивать православно-восточную церковь, не потому одному, что она есть родная имъ церковь, но главнымъ образомъ потому, что она есть столпъ и утвержденіе истины, что въ ней общался до скончанія вѣка пребывать ея Глава Господь нашъ Іисусъ Христосъ, что она непрестанно руководствуется во всѣхъ отправленіяхъ ея жизни Духомъ Святымъ. что сами врата ада не одолѣютъ ея,—словомъ, что она есть единая истинная церковь. Они ни на одну минуту не должны упускать изъ виду, что для нашей церкви вопросъ старокатолическій можетъ и долженъ быть только и исключительно вопросомъ церковнымъ и что, поэтому, и они сами всецѣло должны относиться къ нему, какъ къ церковному вопросу. Иначе говоря, въ ихъ сношеніяхъ со старокатоликами церковь наша должна непрестанно стоять у нихъ на виду, и служить для нихъ и исходнымъ началомъ, и руководствомъ, и масштабомъ, и критеріемъ во всѣхъ дѣйствіяхъ относительно старокатоликовъ. Идя впередъ по указаніямъ и подъ руководствомъ церкви, они непрестанно будутъ имѣть ее за себя и за свой подвигъ. Она поддержитъ и направитъ ихъ, отвратитъ отъ ошибокъ и спасетъ отъ увлеченій. Наконецъ, обрекая себя на трудъ по сближенію и объединенію церковей, они должны поменьше довѣрять своимъ личнымъ силамъ и побольше смирять себя въ нравственно-религіозномъ смыслѣ, ибо, по слову Писанія и по вѣрѣ нашей церкви, сила Божія въ немощи совершается.

Мы не безъ причины остановились на подробной характеристикѣ *Intercommunion'a*, понимаемаго въ смыслѣ взаимообщенія. Вступая въ общеніе со старокатоликами, мы, *во-первыхъ*, должны имѣть ясное представленіе о томъ, до какихъ именно границъ могутъ доходить представители нашей церкви въ своихъ сношеніяхъ съ представителями церкви старокатолической

и, *во-вторыхъ*, имѣемъ право ожидать, что границы эти не только будутъ ясно сознаны старокатоликами въ ихъ сношеніяхъ съ нашими представителями, но и будутъ уважаемы ими настолько, что они не дозволятъ себѣ переступать ихъ. Благоприятныхъ и плодотворныхъ результатовъ для объединенія церкви старокатолической и нашей мы, очевидно, можемъ ожидать отъ взаимообщенія ихъ и нашихъ представителей только въ томъ случаѣ, если каждая изъ сторонъ не только будетъ преслѣдовать интересы своей именно церкви, но и уважать истинные интересы церкви противной стороны. Иначе, все создаваемое ими зданіе церковнаго единенія построено будетъ на пескѣ и рухнетъ само собою отъ малѣйшаго прикосновенія критики. Всякое предложеніе и навязываніе представителямъ противной стороны того, что противорѣчитъ духу, характеру, ученію, обряду, дисциплинѣ, обычаю и интересамъ ихъ церкви, по нашему мнѣнію, не только обнаружитъ невѣдѣніе и непониманіе церкви ихъ противниковъ, но и будетъ тождественно переходу за рубежъ, устанавливаемый примитивными понятіями о взаимообщеніи,—переходу съ явнымъ намѣреніемъ внести въ церковь противниковъ чуждые ей духъ, характеръ, ученіе, обрядъ, дисциплину и обычай и, такимъ образомъ, подорвать ее въ ея святѣйшихъ интересахъ.

Гридельвальдская объединительная Конференція.

Взаимообщеніе нашихъ представителей съ сочленами старокатолической церкви происходитъ нынѣ на такъ называемыхъ Интернаціональныхъ Конгрессахъ, изъ которыхъ первый держанъ былъ въ Кельнѣ въ сентябрѣ 1890 года и второй въ Люцернѣ въ сентябрѣ 1892 года. На эти Конгрессы старокатолики приглашаютъ делегатовъ отъ всѣхъ дружески расположенныхъ къ нимъ церквей и на ихъ засѣданіяхъ предлагаютъ имъ принимать участіе въ обсужденіи поднимаемыхъ ими религіозно-церковныхъ вопросовъ.

Что это за собранія? Соборы ли это церковные, какъ склонны думать въ простотѣ душевной наши русскіе православные читатели, коимъ подъ руки попадаютъ отчеты о Конгрессахъ и кои, при всемъ желаніи, за недостаткомъ ближайшихъ свѣдѣ-

ній, лишены возможности составить о нихъ сколько-нибудь правильное представленіе?—Соборы ли это въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ соборами собранія нашихъ епископовъ, происходившія еще недавно на югѣ Россіи съ цѣлю разработки лучшихъ и единообразныхъ мѣропріятій для борьбы со штундой,—какъ склонны думать люди, болѣе или менѣе знакомые вообще съ западно-религіозными событіями?—Собранія ли это въ родѣ съѣздовъ нашего православнаго—русскаго духовенства, созываемыхъ для обсужденія вопросовъ объ улучшеніи матеріальнаго его быта, для разсужденій объ воспитаніи его дѣтей, для взаимной разработки проектовъ объ учрежденіи свѣчныхъ заводовъ и т. д.,—какъ полагають третьи?—Походятъ ли они въ той или иной мѣрѣ на соборы и собранія римско-католической церкви, которая старается сохранить за ними хотя съ внѣшней стороны древне-церковный обликъ?—Напоминають ли они, по крайней мѣрѣ, тѣ конференціи, которыя съ начала настоящаго столѣтія по разнымъ городамъ Европы и Америки чрезъ опредѣленное число лѣтъ, считалъ необходимымъ созывать протестантскій Евангелическій Союзъ?—Нѣтъ. Интернаціональные Конгрессы старокатоликовъ не имѣють ничего общаго со всѣми перечисленными собраніями; ихъ, поэтому, нельзя ни ставить въ параллель, ни сравнивать съ ними. Имъ присущъ свой особый характеръ; это—въ полномъ смыслѣ слова—собранія современныя. Отличительныя черты ихъ характера сказались съ полною ясностію только лишь на послѣднемъ Конгрессѣ старокатоликовъ, происходившемъ въ сентябрѣ мѣсяцѣ прошлаго года въ Люцернѣ; намъ, поэтому, надлежитъ обратить особое вниманіе на этотъ именно Конгрессъ и постараться придать ему возможно вѣрное и точное освѣщеніе.

Чтобы понять отличіе старокатолическаго Интернаціональнаго Конгресса отъ вышеперечисленныхъ собраній и уловить спеціально принадлежація ему черты, его необходимо поставить въ связь съ религіозно-церковными собраніями, происходившими на западѣ одновременно съ нимъ и имѣющими такое же, какъ и онъ самъ, притязаніе на современный характеръ. Необходимо сдѣлать это по слѣдующимъ причинамъ:

во-первыхъ,—стремленіе старокатоликовъ разрѣшать возника-

ющіе въ ихъ средѣ вопросы религіозно-церковнаго характера при соучастіи представителей отъ дружески расположенныхъ къ нимъ церквей, собирающихся на ихъ Конгрессы,—отчего они и носятъ названіе интернаціональных,—отнюдь не можетъ быть разсматриваемо, какъ исключительно и спеціально принадлежащее однимъ старокатоликамъ. Оно носится нынѣ въ воздухѣ всей западной Европы и, несомнѣнно, есть продуктъ современнаго духа и характера ея жизни;

во-вторыхъ,—религіозно-церковные Конгрессы и Конференціи держатся на западѣ тѣми именно церквами и сектами, съ коими старокатолики установили уже фактическую унію и представители коихъ постоянно принимали и принимаютъ самое живое и непосредственное участіе не только на ихъ Конференціяхъ и Конгрессахъ, но и во всемъ развитіи старокатолическаго движенія;

въ-третьихъ,—на этихъ Конгрессахъ и Конференціяхъ, какъ старокатолическихъ, такъ и нестарокатолическихъ, принимаютъ участіе зачастую одни и тѣже лица; иногда съ одного религіозно-церковнаго собранія они прямо переѣзжаютъ на другое, а съ этого на третье;

въ-четвертыхъ,—на всѣхъ этихъ Конференціяхъ и Конгрессахъ проводится одна и таже, общая имъ всѣмъ, основная мысль, а именно—объ объединеніи и воссоединеніи церквей и сектъ;

въ-пятыхъ, на всѣхъ ихъ выставляется и одно и то же, общее имъ всѣмъ, средство для осуществленія основной ихъ мысли, т. е. объединеніе и воссоединеніе церквей и сектъ полагается привести въ исполненіе посредствомъ *Intercommunion*—а въ строгомъ и ближайшемъ значеніи этого слова, иначе говоря—посредствомъ установленія *взаимопричащенія* (*Intercommunio in sacris*) между различными церквами и сектами;

наконецъ, *въ-шестыхъ*,—на западѣ всѣмъ этимъ Конференціямъ и Конгрессамъ присвоается одинъ и тотъ же, общій имъ всѣмъ, характеръ; ихъ ставятъ тамъ не только богословы и представители церкви, но и всѣ вообще образованные люди въ ближайшую параллель между собою: имъ всѣмъ придаютъ тамъ одно и то же значеніе; ихъ другъ отъ друга не отличаютъ и разумѣютъ совершенно одинаково, какъ величины равныя и соизмѣримыя.

Словомъ,—всѣ современные западно-европейскіе Конгрессы и Конференціи связаны между собою столь близкими узами родства, что отдѣлять ихъ другъ отъ друга положительно невозможно. На западѣ, какъ мы сейчасъ сказали, ихъ не только не отдѣляютъ другъ отъ друга, а, напротивъ того, ставятъ, что называется, на одну линію. Мы не видимъ причины, почему бы намъ — православнымъ слѣдовало относиться къ нимъ иначе, чѣмъ богословамъ и вообще образованнымъ людямъ запада. Они ближе насъ стоятъ къ явленіямъ своей западной жизни, лучше насъ понимаютъ ихъ духъ и характеръ, шире и глубже насъ знакомы съ исторіей ихъ происхожденія, несомнѣнно болѣе насъ знаютъ личный характеръ своихъ дѣятелей, а потому сужденія ихъ въ данномъ, по крайней мѣрѣ, случаѣ должны быть несравненно вѣрнѣе нашихъ. Еслибы мы рѣшились не слѣдовать имъ въ установленіи нашихъ воззрѣній на западно-религіозныя собранія послѣдняго времени, т. е. если бы стали, по тѣмъ или инымъ причинамъ и соображеніямъ, выдѣлять Люцернскій Интернаціональный Конгрессъ изъ всѣхъ остальныхъ современныхъ церковныхъ собраній запада и приурочивать ему какое либо особое значеніе,—иначе говоря, если бы вздумали преувеличивать его значеніе и одновременно съ этимъ принимать и умалять значеніе всѣхъ остальныхъ западныхъ Конференцій и Конгрессовъ, то поступили бы, по меньшей мѣрѣ, несправедливо и пристрастно. Люцернскій Конгрессъ есть законное дѣтище своего времени и, какъ таковое, долженъ быть разсматриваемъ не въ разобщеніи, а въ связи со своимъ временемъ. Если это время, кромѣ него самаго, породило еще и другихъ чадъ, то мы волей-неволей должны признать ихъ взаимное родство и относиться къ нимъ ко всѣмъ одинаково, какъ чадамъ одной и той-же семьи. Смѣемъ надѣяться, что противъ вѣрности этого соображенія наши русскіе сторонники старокатоликовъ возражать не стануть.

Въ семью современныхъ религіозно-церковныхъ собраній запада, кромѣ Люцернскаго Интернаціональнаго Конгресса, входятъ Гриндельвальдская Конференція и церковный Фолькстонскій Конгрессъ. Люцернскій Конгрессъ, по времени своего созыва,—онъ происходилъ съ 13 по 15 сентября нов. ст.—

занимаетъ среднее мѣсто между Гриндельвальдскою Конференцію, происходившею съ 6 по 11 сентября нов. ст. ¹⁾, и Фолькстонскимъ Конгрессомъ, держаннымъ съ 4 по 7 октября нов. ст. Непосредственно слѣдуя за первымъ собраніемъ и непосредственно же предшествуя второму, Люцернскій Конгрессъ вмѣстѣ съ тѣмъ соединилъ въ себѣ и отличительныя черты того и другаго и, такимъ образомъ, и по своему характеру, занявъ среднее положеніе въ ряду остальныхъ современныхъ религіозно-церковныхъ собраній. Въ силу сего и намъ самимъ надлежитъ прежде всего обратить вниманіе на Гриндельвальдскую Конференцію и Фолькстонскій Конгрессъ и затѣмъ уже перейти къ изслѣдованію характера собранія Люцернскаго.

Для болѣе удобопонятности приступимъ къ изслѣдованію перваго изъ названныхъ собраній нѣсколько издавѣка, на что, надѣемся, читатели не посѣтуютъ на насъ.

Въ Англіи каждый служащій, кто бы онъ ни былъ: государственный человѣкъ, членъ парламента, правительственный чиновникъ, директоръ банка, докторъ, клеркъ частной конторы, прикащикъ большаго моднаго магазина или небольшой лавочки, учитель или гувернеръ, убѣленный сѣдинами старецъ или несовершеннолѣтній юноша, мужчина или женщина, непременно имѣетъ въ теченіи года свои holidays, т. е. каникулы, продолжающіяся отъ двухъ недѣль до двухъ и даже болѣе мѣсяцевъ. Этихъ holidays каждый англичанинъ ждетъ съ величайшимъ нетерпѣніемъ. Онѣ являются въ Англіи въ полномъ смыслѣ слова необходимостію, вслѣдствіе тяжелаго труда (hard work), налагаемаго на каждого члена общества самою жизнію и доводящаго его до переутомленія (over-work), и вслѣдствіе своеобразныхъ особенностей климата, вызывающихъ въ мѣстныхъ обитателяхъ потребность хоть на короткій срокъ переѣхать въ другой воздухъ (change of air). Вотъ почему, получивъ holidays, англичанинъ непременно покидаетъ обычное мѣсто жизни и спѣшитъ то на морской берегъ, то на континентъ и либо живетъ въ теченіи каникулъ въ одномъ и томъ же облюбованномъ мѣ-

¹⁾ Собственно говоря, это была вторая сессія ея; первая сессія происходила съ 12 по 15 іюля; такъ какъ практическаго значенія она не имѣла, то мы не останавливаемся на ней.

стечкѣ, либо все время ихъ проводитъ въ путешествіи. Кончатся каникулы и онъ возвращается къ прежнему труду свѣжимъ, бодрымъ, съ запасомъ новыхъ силъ до слѣдующихъ каникулъ. Въ Англіи любятъ трудиться, но любятъ и отдохнуть отъ труда, какъ слѣдуетъ.

Каникулами пользуются въ Англіи и священники, какъ состоящіе приходскими пастырями, такъ и несущіе на себѣ совершенно независимыя отъ прихода обязанности, къ числу которыхъ принадлежитъ главнымъ образомъ учительство въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ, начиная съ приходской школы и кончая университетомъ; въ Англіи, какъ извѣстно, воспитаніе юношества ввѣряется почти исключительно духовенству. Священники, какъ и всѣ остальные граждане, обременены въ Великобританіи тяжелымъ и изнурительнымъ трудомъ и живутъ въ томъ же сыростѣ и обилующемъ туманами климатѣ, а потому нуждаются въ отдыхѣ и перемѣнѣ климата не менѣе остальныхъ членовъ общества. Въ отдыхѣ и смѣнѣ воздуха нуждаются особенно священники большихъ, стотысячныхъ и миллионныхъ городовъ Англіи, такъ какъ здѣсь, кромѣ обычнаго проповѣданія слова Божія, къ коему сводится иногда все богослуженіе въ ихъ церквахъ, на нихъ возлагается не мало сторонняго, но тѣмъ не менѣе вполне обязательнаго труда, состоящаго главнымъ образомъ въ приготовленіи и говореніи рѣчей въ тѣхъ обществахъ, въ коихъ они, въ виду своего положенія, волей-неволей принуждены состоять членами. Отъ постояннаго говоренія у англійскаго духовенства являются даже свои особыя болѣзни, въ числѣ коихъ первое мѣсто, безспорно, должно быть отведено the clergymans throat, т. е. „священнической гортани“, состоящей въ переутомленіи отъ чрезмѣрнаго говоренія голосовыхъ органовъ. Само собою разумѣется, что въ отдыхѣ и перемѣнѣ климата всего болѣе нуждается болѣе или менѣе выдвинувшіеся впередъ клерджимены; на нихъ въ виду ихъ дарованій, трудолюбія и энергіи, всякаго рода труда возлагается болѣе, чѣмъ на ихъ собратій. Такимъ образомъ, чѣмъ талантливѣе клерджимень, тѣмъ скорѣе долженъ онъ доходить до переутомленія и тѣмъ, слѣдовательно, болѣе нуждаться въ восстановленіи затраченныхъ на трудъ физическихъ силъ.

До послѣдняго времени городскіе клерджимены проводили свои holidays главнымъ образомъ на южномъ побережьѣ Англіи, отличающемся, какъ извѣстно, сравнительно мягкимъ и цѣлебнымъ климатомъ. Чтобы не оставлять городскихъ приходоу безъ богослуженія, а также и для сокращенія каникулярныхъ расходовъ, они зачастую входили въ соглашенія со священниками, постоянно живущими въ прибрежныхъ городахъ и селеніяхъ, которые на время каникулъ переѣзжали въ большіе города для совершенія богослуженія въ храмахъ своихъ городскихъ коллегъ. Конечно, всего удобнѣе и полезнѣе пользоваться каникулами лѣтомъ, въ теченіи іюля, августа и сентября. Мѣсяцы эти превращались и теперь превращаются въ Англіи въ какой-то общій исходъ (exodus) клерджименовъ. Одни изъ нихъ ѣдутъ для поправленія здоровья на берегъ, живутъ въ скромныхъ жилищахъ своихъ приморскихъ коллегъ, цѣлые дни проводятъ на взморьѣ, купаются въ морѣ, катаются на велосипедахъ, играютъ въ мячъ, предпринимаютъ прогулки по окрестностямъ и т. д., словомъ, всецѣло наслаждаются всякаго рода упражненіями на воздухѣ, out-door exercises. Другіе съ морскаго берега ѣдутъ въ городъ, живутъ здѣсь въ комфортабельныхъ домахъ своихъ городскихъ коллегъ, проповѣдуютъ и вообще совершаютъ богослуженіе въ ихъ храмахъ, возстановляютъ городскія знакомства и стараются выполнить всѣ тѣ дѣла, которыя требуютъ ихъ личнаго пребыванія въ городѣ.

Какъ и въ другихъ странахъ, жизнь въ Англіи, особенно въ большихъ городахъ ея, за послѣдніе годы стала быстро усложняться. Усложнился и трудъ англійскихъ клерджименовъ и увеличилось вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ переутомленіе. Явилась необходимость среди самой зимы, въ худшіе англійскіе мѣсяцы, когда кромѣ сырости въ воздухѣ постоянно стоитъ удушливый сѣрнистый туманъ, вредно отзывающійся на здоровье, давать себѣ хотя кратковременный отдыхъ и переѣзжать хотя на двѣ—на три недѣли воздухъ для дыханія. Приморскія мѣста въ Англіи зимой не отличаются гостепріимствомъ и почти не притягиваютъ къ себѣ посѣтителей; въ это время года онѣ также, какъ и вся Англія, изобилуютъ вѣтрами, сыростію и туманами. Къ тому же съ недавнихъ поръ приморскіе берега въ Англіи и

среди самаго лѣта стали сильно прѣдаться обычнымъ посѣтителямъ; они, что называется, вышли изъ моды. Англичане и въ частности англійскіе клерджимены въ теченіи послѣднихъ лѣтъ стали на время своихъ holidays переселяться въ Швейцарію, либо странствовать по континенту, для чего избираютъ ту же Швейцарію и отчасти берега южной Франціи, Италіи и Испаніи, либо предпринимать далекія морскія путешествія ¹⁾. Но болѣе всего устремляются они въ Швейцарію. Какая масса наѣзжаетъ туда англичанъ, а вмѣстѣ съ ними и англійскихъ священнослужителей, видно изъ того, что въ лѣтніе мѣсяцы болѣе чѣмъ въ ста мѣстахъ въ Швейцаріи отправляется по воскреснымъ днямъ англиканское богослуженіе ²⁾.

Появившеюся среди англійскихъ клерджименовъ модою проводить на новый ладъ свои holidays и стародавнимъ пристрастіемъ ихъ къ спорту отлично воспользовался въ недавнее время для церковно-объединительныхъ цѣлей англійскій священникъ, докторъ Богословія Генри С. Ланнъ (Rev. Henry S. Lunn). Человѣкъ сравнительно молодой,—ему не болѣе 35 лѣтъ отъ—роду,—онъ поражаетъ сторонняго наблюдателя нервною подвижностію, лихорадочною дѣятельностію, несокрушимою энергіей, недюжинными организаторскими дарованіями и умѣньемъ приспособляться ко всевозможнымъ обстоятельствамъ жизни,—причемъ даже самую церковь свою, которой, несомнѣнно, служить съ полнѣйшимъ усердіемъ, всей душой стремится приспособить къ современнымъ жизненнымъ запросамъ Великобританіи. Это и не удивительно. На западѣ, особенно въ Англии, церковь, какъ увидимъ ниже, ея вожди пытаются нынѣ всѣми средствами именно приспособить по Дарвиновой теоріи къ мѣстнымъ потребностямъ общества. Въ этомъ и лежитъ ея главное и существенное отличіе отъ церкви нашей—православной. У насъ вся наша жизнь располагается по руководству и предписанію

¹⁾ Одинъ изъ нихъ, нѣкто Александръ Бодди четыре года тому назадъ употребилъ лѣтнія каникулы на путешествіе въ Соловецкій монастырь, которое вслѣдъ затѣмъ и описалъ въ изданной имъ книгѣ—„With Russian pilgrims“. London. 1892; къ сожалѣнію, трудъ его не отягчается ни научными, ни литературными достоинствами, хотя и претендуетъ на тѣ и на другія.

²⁾ Смотр. Deutscher Merkur отъ 1 Апрѣля 1893 г. № 13.

церкви; на западѣ же, наоборотъ, церковь давно уже потеряла значеніе водительницы общества и заняла относительно него положеніе зависимое и подчиненное; находясь въ загонѣ, она съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе теряетъ почву изъ подъ своихъ ногъ и настоятельно требуетъ внѣшней поддержки; эту то поддержку вожди ея полагаютъ придать ей посредствомъ того или инаго видоизмѣненія ея соотвѣтственно новымъ социальнымъ потребностямъ ея сочленовъ. Къ уразумѣнію этой основной идеи современнаго отличія нашей церкви отъ церкви запада, у насъ въ Россіи очень близко подошелъ въ недавнее время нашъ, безспорно, очень даровитый и серьезно—мыслящій публицистъ Л. А. Тихомировъ, столь рельефно отгнѣвившій свои воззрѣнія на абсолютную несовмѣстимость двухъ современныхъ движеній: церкви и общества, въ прекрасной статьѣ: „духовенство и общество въ современномъ религіозномъ движеніи“¹⁾. Заслуга священника Генри Ланна состоитъ именно въ томъ, что онъ прежде всѣхъ другихъ англійскихъ клерджименовъ уловилъ внутренній смыслъ современныхъ явленій церковной жизни въ своей странѣ и первый изъ нихъ съумѣлъ направить эти явленія по тому направленію, на которомъ они могли бы произвести быстрые практическіе результаты. Безъ него англійскіе клерджимены, быть можетъ, еще долго претерпѣвали бы смутныя броженія, не зная, какъ разобратся въ хаосъ быстро назрѣвающихъ современныхъ явленій въ своей странѣ, какъ привнести въ него свѣтъ и внутренній смыслъ и какъ именно придать ему разумно-практическое направленіе. Кромѣ него никто изъ нихъ не рѣшался бы выставлять впередъ его смѣлые проекты церковныхъ объединеній, хотя потребность въ нихъ давно уже чувствовалась въ Англійи и живо ощущалась если не всѣмъ, то большинствомъ англійскаго духовенства, такъ какъ исповѣдная, церковная, сектантская и деноминаціонная рознь церквей давно уже томила ихъ своею устарѣлостію и своею отсталостію отъ современной жизни. Но и самъ Генри Ланнъ никогда бы не дошелъ до своихъ грандіозныхъ церковно-объединительныхъ проектовъ, если бы природа, въ числѣ другихъ дарованій, не

¹⁾ Смотр. Русское Обозрѣніе за 1892 г. Октябрь.

надѣлила его, во-первыхъ, литературнымъ талантомъ и, во-вторыхъ, замѣчательною способностію, которою раньше него владѣлъ одинъ лишь Кукъ, тотъ Кукъ, который обосновалъ въ Лондонѣ извѣстную компанію для устройства, упрощенія, удешевленія и вообще улучшенія путешествій по всему свѣту. Въ своемъ лицѣ священникъ и докторъ богословія Генри Ланнъ соединяетъ дѣятельность цѣлой компаніи Кука. Отъ представителей этой компаніи онъ отличается только тѣмъ, что носить на себѣ одежду клерджимена и что свою дѣятельность спеціально посвящаетъ англійскому духовенству и на пользу церкви вообще.

Съ октября мѣсяца 1891 года священникъ Генри Ланнъ сталъ издавать въ Лондонѣ религіозный журналъ „Review of the Churches“ (Обозрѣніе церквей)¹⁾. Первому его номеру онъ предпослалъ небольшое, но очень своеобразное и даже пикантное введеніе, которое представляетъ изъ себя въ нѣкоторомъ отношеніи его profession de foi. Считаетъ не излишнимъ привести здѣсь первую половину этого замѣчательнаго документа въ переводѣ на нашъ родной языкъ²⁾.

„Религіозныя стремленія въ наши дни клонятся къ единенію. Споры, изъ за которыхъ возникло большинство нашихъ церквей, для насъ потеряли свой интересъ, а нѣкоторые изъ нихъ утратили даже свой внутренній смыслъ. Великіе столпы христіанства: Богъ и Его любовь, Христосъ и Его спасеніе, челоуѣчество и его братство стоятъ и будутъ стоять нерушимыми. Въ нихъ—слово жизни. Возбужденіе же изъ за точныхъ опредѣлений въ богословіи и изъ за правильныхъ прецедентовъ въ церковномъ правительствѣ почти совсѣмъ сошло со сцены. Средневѣковая церковь пыталась воздвигнуть башню догмата, которая вершиною своею касалась бы небесъ; въ концѣ концовъ

¹⁾ Review of the Churches по своему внѣшнему виду и формату походитъ на Review of. Reviews, издаваемое извѣстнымъ Стэдомъ; оно напоминаетъ его и своимъ краткими статьями, и иллюстраціями, и смѣлостію сужденій. Review of the Churches слѣдуетъ отличать отъ Church Review (Церковное Обозрѣніе), которое стало издаваться въ Лондонѣ нѣсколько раньше перваго Review и съ перваго же номера заявило себя тенденціями не только свободно-религіозными, но и полупатеистическими и явно-еврейскими.

²⁾ Смotr. „To our Readers“ въ Review of the Churches, 1891, октябрь, стр. 4.

она воспроизвела смѣшеніе языковъ. Нынѣ мы пытаемся возстановить универсальный языкъ. Догматы (creeds) раздѣляютъ, жизнь сближаетъ; и вотъ, въ болѣе простыхъ и въ болѣе возвышенныхъ религіозныхъ идеяхъ мы пытаемся обрѣсти пищу для болѣе сносной (теплой) общей жизни. Для объединенія въ размѣрахъ широкихъ путь лежитъ открытымъ.

Къ единенію стремимся мы также и вслѣдствіе гигантскихъ задачъ, подлежащихъ современному христіанству. Вокругъ насъ — массы людей, стоящихъ внѣ всякой церкви. На насъ оказываютъ свое давленіе новыя проблемы, социальныя и политическія, научныя и философскія. Для Христа предстоитъ завоевать новый міръ. Теперь не время входить въ разсужденіе о деталяхъ. Евангеліе, которое имѣемъ мы возвѣститъ одновременно какъ имущимъ, такъ и неимущимъ, должно отложить въ сторону всякую щепетильность. Его надлежитъ перевести на новые термины и направить впередъ со скоростію новѣйшихъ двигателей (съ энергіею новѣйшаго времени).

Полное объединеніе невозможно ни нынѣ, ни даже въ отдаленномъ будущемъ. Нѣкоторыя изъ преградъ представляются нашему мышленію очень глубокими. Но и безъ настоящаго сплава сектъ могутъ существовать федераціи; даже и безъ самихъ федерацій можетъ существовать общая дѣятельность. Передовыя церкви Британіи: пресвитеріане, баптисты, конгрегационалисты и методисты, а равно и великія секціи англиканской церкви расходятся между собою только лишь въ малыхъ пунктахъ; если бы онѣ только пожелали, то легко могли бы трудиться вмѣстѣ. Едва ли возможно сомнѣваться, что, если бы онѣ трудились вмѣстѣ, то представили бы изъ себя силу, выросшую до гигантскихъ размѣровъ для подавленія всѣхъ золъ нашего времени.

Во всякомъ случаѣ съ объединеніемъ не слѣдуетъ спѣшить. Люди, возросшіе въ различныхъ привычкахъ и трудившіеся на различныхъ поприщахъ, вдругъ не могутъ покинуть своихъ особенностей и отдаться общему дѣлу. Нѣкоторыя секты, правда, могли бы объединиться немедленно; но для большинства изъ нихъ процессъ объединенія потребуетъ времени. Главная задача должна быть направлена на то, чтобы двигаться впередъ

по правильному направленію. Каждая церковь должна содѣйствовать сему, упрощая свои возрѣнія (ideas) и пытаясь выразумѣть пути своихъ сосѣдей. Къ упрощенію ведетъ знаніе; къ объединенію же ведетъ взаимно-знаніе⁴.

Это profession de foi настолько ясно по своей основной, крайне-протестантской идеѣ, что его нѣтъ никакой необходимости снабжать особыми комментаріями. Скажемъ только, что оно вполне отвѣчаетъ современнымъ возрѣніямъ не только низкой и широкой партіи въ церкви англиканской, но и всевозможнымъ сектамъ и религіознымъ толкамъ въ Англіи. Отъ него могутъ сторониться одни лишь высокоцерковники въ англиканствѣ, да и то не всѣ, а только самые крайніе изъ нихъ, которые, по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ, близко подходятъ къ римскому католицизму.

Пригласивъ къ литературному соучастію въ Review of the Churches передовыхъ вождей различныхъ церквей и сектъ Англіи, а именно: отъ англиканъ извѣстнаго архидіакона и д-ра богословія Фаррера, отъ баптистовъ д-ра богословія Клиффорда, отъ пресвитеріанъ д-ра богословія Дональда Фрезера, отъ конгрегационалистовъ д-ра богословія Маккинеля и отъ методистовъ мистера Бантинга, редактора-издателя англійскаго журнала Contemporary Review, и выразивъ желаніе со временемъ привлечь къ нему сотрудниковъ отъ римскихъ-католиковъ, унитаріанъ, квакеровъ, сальвиніонистовъ и др., словомъ, по возможности соединивъ въ своемъ журналѣ всѣ главные лагери англійскаго протестанства, Генри Ланнъ открылъ въ немъ отдѣлъ подъ общимъ наименованіемъ „Round Table Conference“, т. е. „Конференція вокругъ круглаго стола“, или „кругло-стольная Конференція“. Этимъ терминомъ, какъ извѣстно, называлась та конференція, которая, возникнувъ по мысли одного изъ передовыхъ политическихъ дѣятелей Англіи и сочлена нынѣшняго либеральнаго кабинета Harcourt'a, имѣла цѣлію воссоединить съ либеральною партією вышедшихъ изъ нея, вслѣдъ за парламентскими выборами 1886 г., уніонистовъ. Заимствовавъ¹⁾ его изъ политическаго міра,

¹⁾ Подобнаго рода заимствованія совершаются въ настоящее время въ Англіи весьма часто. Такъ самъ Генри Ланнъ для обоснованнаго имъ журнала заимствовалъ заглавіе отъ Review Стэда; Гевеналь арміи спасенія Бутсъ для написанной

Генри Ланнъ придалъ ему значеніе религіозно-церковнаго характера, по тѣмъ или инымъ причинамъ, выдвинутымъ на очередь, какъ на примѣръ: „возсоединеніе христіанства“¹⁾, „мѣсто христіанскаго священника въ политикѣ“²⁾, „церковь и трудовыя проблемы“³⁾, „мѣсто женщины въ церковномъ трудѣ“⁴⁾, „вдохновенность Ветхаго Заветъа и высшій критицизмъ“⁵⁾, „полемика изъ-за дисъ-эстаблишмента и христіанская обходительность“⁶⁾, „приходскій священникъ и земледѣльцы“⁷⁾, „будущность религіи въ Америкѣ“⁸⁾, „вліяніе дисъ-эстаблишмента на церковь Ирландіи“⁹⁾, „таинства“¹⁰⁾, „миссія и мораль“¹¹⁾ и т. д., онъ представилъ представителямъ различныхъ церквей и сектъ полную возможность высказываться въ немъ, какъ за простымъ собесѣдованіемъ вокругъ круглаго стола, совершенно непринужденно и свободно. Къ обсужденію этихъ вопросовъ онъ, заботясь о репутаціи и матеріальныхъ выгодахъ журнала, сталъ привлекать по преимуществу лицъ, пріобрѣтшихъ себѣ извѣстность какъ религіозно-церковною, такъ и политическою, ученою, литературною и филантропическою дѣятельностію. Дѣйствительно, въ его журналѣ видимъ имена Гладстона, кардинала Маннинга, епископовъ, перовъ Англіи, профессоровъ, соборныхъ декановъ и канониковъ, приходскихъ священниковъ, ученыхъ мірянъ, даже женщинъ, среди коихъ почетное мѣсто занимаютъ: Mrs. Josephine Butler, Mrs. Sheldon Amos и Mrs. Florence E. Booth, родственница генерала арміи спасенія. Нечего и говорить, что Генри Ланнъ, какъ заботливый редакторъ, печатаетъ статьи не иначе, какъ съ портретами и факсимильными подписями ихъ авторовъ.

имъ книги Darkest England заимствовалъ заглавіе отъ книги Стэли Darkest Africa и т. д.

1) Смотри. Review of the Churches 1891 г. Октябрь и Ноябрь.

2) Тамъ-же, 1891 г., декабрь.

3) Тамъ-же, 1892 г., январь.

4) Тамъ-же, 1892 г., февраль.

5) Тамъ-же, 1892 г., мартъ и апрѣль.

6) Тамъ-же, 1892 г., апрѣль и май.

7) Тамъ-же, 1892 г., іюнь.

8) Тамъ-же, 1892 г., іюль.

9) Тамъ-же, 1892 г., ноябрь.

10) Тамъ-же, 1893 г., февраль и мартъ.

11) Тамъ-же, 1893 г., мартъ.

Объ общемъ характерѣ статей этого отдѣла говорить почти нечего. Онъ всецѣло отображаетъ на себѣ современный англійскій протестантизмъ,—протестантизмъ изодранный на части, рвущійся въ разныя, даже противоположныя стороны, утратившій всякую церковность и сводящійся къ чистѣйшему индивидуализму. Тутъ что ни статья, то особое воспріятіе христіанства и притомъ столь же своеобразное и знаменательное, какъ и всѣ остальные воспріятія. Мнѣнія лица, кто-бы оно ни было: англиканинъ, методистъ, баптистъ, пресвитеріанинъ, конгрегационалистъ или сальвешіонистъ, государственный человѣкъ, кардиналъ, убѣленный сѣдинами епископъ или молодая женщина, трудолюбивый профессоръ или нездорѣлый юноша, истинновѣрующій, религиозно-сомнѣвающійся или полуатеистъ, ставятся здѣсь всѣ на одну и ту же, общую имъ всѣмъ линію и мѣряются однимъ и тѣмъ же шаблоннымъ мѣриломъ. Отсюда, говоря вообще, всѣ статьи этого отдѣла поражаютъ читателя утомительнымъ однообразіемъ своего содержанія; отъ нихъ вѣтъ не только холодностію, но и скукой. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что практическаго результата, въ смыслѣ объединенія церквей и сектъ, онѣ почти не достигаютъ. Онѣ только лишь указываютъ, и притомъ самыми краснорѣчивыми и убѣдительными доводами, что англійскій протестантизмъ нуждается въ безъотлагательномъ церковномъ объединеніи, что это объединеніе такъ или иначе непременно должно быть создано въ самомъ ближайшемъ будущемъ и что, если оно создано не будетъ, то ему въ недалекомъ будущемъ грозятъ новыя утраты и новыя разочарованія.

Но не въ этой „круглостольной конференціи“ заключалось послѣднее слово дѣятельности преподобнаго мистера Генри Ланна. Она служила и служить только лишь переходною ступенью къ задуманнымъ имъ и имъ же приводимымъ и въ исполненіе „церковно-объединительнымъ Конференціямъ“ (Reunion Conferences). Къ учрежденію этихъ послѣднихъ Конференцій съ ихъ новымъ и своеобразнымъ характеромъ онъ дошелъ при помощи слѣдующаго, нелишеннаго интереса, логическаго умозаключенія.

Англійскія церкви и секты,—размышлялъ онъ,—до настоя-

щаго времени, какъ доказываетъ исторія ихъ жизни, не объединялись между собою. Отчего? Оттого, что англійскіе клерджимены жили до настоящаго времени врозь, чуждались другъ друга, не сталкивались между собою, а иногда даже враждовали другъ противъ друга. Они и на самыя церкви и секты свои перенесли свою взаимную непріязнь. Церкви и секты взаимнымъ своимъ отношеніемъ другъ къ другу отображали только лишь личную вражду между собою самихъ клерджименовъ. Слѣдовательно, чтобы прекратить эту взаимную вражду церквей и сектъ и чтобы, затѣмъ, примирить ихъ и объединить, прежде всего необходимо примирить между собою самихъ клерджименовъ, а чтобы примирить ихъ, ихъ необходимо предварительно сблизить между собою, а чтобы сблизить ихъ, ихъ, конечно, нужно такъ или иначе свести во едино; иначе говоря, для объединенія церквей и сектъ предварительно необходимо устроить самый широкій Intercommunion въ смыслѣ взаимообщенія между собою клерджименовъ. Сойдясъ, сблизясъ и подружясъ между собою, они постепенно перенесутъ и на самыя церкви свою личную взаимную близость и дружбу и, такимъ образомъ, то объединеніе, которое до этихъ поръ не поддавалось никакимъ научнымъ и практическимъ доводамъ и никакимъ личнымъ усиліямъ, устроится въ силу жизненной необходимости само собою, т. е. и просто, и естественно. Такимъ образомъ, въ настоящее время главная и исключительная забота ревнителей церковнаго объединенія, должна состоять въ возможно большемъ сближеніи и взаимообщеніи клерджименовъ.

Вопросъ теперь въ томъ, когда же и гдѣ именно надлежитъ сводить между собою клерджименовъ ради установленія ихъ взаимной дружбы?

Конечно, всего лучше и всего вѣрнѣе ихъ слѣдуетъ сводить во дни holidays. Отвлеченные отъ изнурительныхъ занятій, всецѣло предоставленные самимъ себѣ, весь досугъ свой затрачивая на возстановленіе здоровья *и ради сей цѣли усердно предаваясь разнымъ видамъ спорта*, они всего охотнѣе станутъ сблизяться между собою именно на этомъ досугѣ *и на этомъ спортѣ*. Для достиженія этого благаго намѣренія слѣдуетъ на время каникулъ учреждать общія путешествія на пароходахъ и

желѣзныхъ дорогахъ, — избирать для жизни одни и тѣже города, завѣдомо извѣстные своимъ живописнымъ положеніемъ и удобствами для всевозможныхъ экскурсій, — останавливаться въ однихъ и тѣхъ-же готеляхъ, устроенныхъ примѣнительно къ англійскимъ понятіямъ о комфортѣ, устраивать разнообразныя и занимательныя экскурсіи по окрестностямъ и т. д. Странствуя вмѣстѣ, живя въ однихъ и тѣхъ-же жилищахъ, сталкиваясь по нѣскольку разъ въ день въ общихъ столовыхъ, курильныхъ и читальняхъ, участвуя въ общихъ выѣздахъ, прогулкахъ и играхъ, — словомъ, — проводя цѣлыя дни неразлучно вмѣстѣ, они станутъ по необходимости смотрѣть другъ на друга дружелюбно и завязывать между собою пріятельскія связи. Во время отдыха, когда утомятся мускулы рукъ и ногъ и когда отъ упражненій на чистомъ, горномъ воздухѣ во всемъ организмѣ будетъ ощущаться сладостная истома, можно заводить и объединительныя собесѣдованія между клерджименами. „У меня, писалъ докторъ богословія Генри Ланнъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ 1891 года ¹⁾, явилась идея объ умѣстности устроенія такихъ партій изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ различныхъ религіозныхъ сообществъ, на которыхъ было бы возможно въ теченіи длинныхъ зимнихъ вечеровъ, когда лица эти не будутъ наслаждаться бѣганьемъ на конькахъ при факелахъ, разсуждать *de omnibus rebus et quibusdam aliis*“. Разсужденія эти сами собою перейдутъ въ цѣлыя церковно-объединительныя Конференціи. О правильной организаціи собесѣдованій на Конференціяхъ особенно заботиться незачѣмъ. Она появится сама собою, вызванная общею потребностію клерджименовъ. Да и самъ д-ръ богословія Генри Ланнъ первый усмотритъ время, когда для нихъ настанетъ пора и первый-же постарается надлежащимъ образомъ оформить ихъ. Онъ выпишетъ самаго подходящаго предсѣдателя, изберетъ его помощниковъ, назначитъ секретарей, разработаетъ въ мельчайшихъ подробностяхъ программы засѣданій, намѣтитъ рядъ интересныхъ вопросовъ для взаимнаго обсужденія, пригласитъ стенографовъ, созоветъ обширную публику для громкихъ аплодисментовъ и съ протокольною точностію воспроизведетъ всѣ рѣчи и всѣ дебаты въ своемъ-же духовномъ журналѣ.

¹⁾ Смотр. *Review of the Churches*, 1891 г., ноябрь, стр. 149.

Такъ какъ съ недавнихъ поръ англійскіе клерджимены на время своихъ holidays стали набрасываться на двѣ новинки. т. е. на дальнія путешествія и привольную жизнь въ горахъ Швейцаріи, то для ихъ взаимообщенія, очевидно, слѣдуетъ заводить общія странствованія и общія-же сходбища именно въ Швейцаріи. На осуществленіе этихъ-то задачъ и посвятилъ себя всецѣло священникъ Генри Ланнъ. По его инициативѣ стали учреждаться, съ одной стороны, „церковно-объединительныя поѣздки“ (Reunion trips), „церковно-объединительныя партіи“ (Reunion parties), „церковно-объединительныя паломничества“ (Reunion pilgrimages) и т. д., съ другой, „церковно-объединительныя Конференціи“ (Reunion Conferences). Къ первымъ принадлежатъ:

во-первыхъ: „церковно-объединительная поѣздка въ Норвегію“ (Reunion trip to Norway) ¹⁾;

во-вторыхъ: „церковно-объединительная партія въ Гриндельвальдъ“ (Reunion party at Grindelwald) ²⁾;

въ-третьихъ: „зимняя церковно-возсоединительная партія въ С. Беатенбергъ“ — единственныя въ своемъ родѣ зимнія каникулы за десять шиллинговъ“ (Winter „Reunion“ parties at St. Beatenberg. A unique winter holiday for ten guineas) ³⁾;

въ-четвертыхъ: „церковно-объединительное паломничество въ Римъ“ (Reunion Pilgrimage to Rome) ⁴⁾;

въ-пятыхъ: „церковно-возсоединительное паломничество въ Иерусалимъ“ (Reunion Pilgrimage to Jerusalem), — шестидневная поѣздка за 75 гиней, въ теченіи которой достопочтеннѣйшій архидіаконъ Ферреръ произнесетъ шесть лекцій въ святой землѣ о святой землѣ ⁵⁾;

и *въ-шестыхъ:* церковно-возсоединительное путешествіе въ Люцернъ нынѣ лѣтомъ подъ названіемъ: „безплатныя каникулы“

¹⁾ Смотр. Rev. of the Ch., 1891 г., ноябрь.

²⁾ Смотр. Rev. of the Ch., 1892 г., январь и февраль.

³⁾ Смотр. отдѣльные циркуляры, разосланные Лондонскому духовенству въ ноябрь мѣсяцѣ, 1892 года. Они присланы были и намъ самимъ. Состоялись ли эти послѣднія партіи, намъ въ точности неизвѣстно, такъ какъ о нихъ въ Review of the Churches отчетовъ помѣщено не было.

⁴⁾ Daily News и Times отъ 20 и 21 марта 1893 г.

⁵⁾ Смотр. Review of the Churches, 1893 г., январь.

для *изнуренныхъ трудомъ священно-служителей*“ (A free holiday for hard-worked Ministers) ¹⁾;

Ко вторымъ относятся:

во-первыхъ: „церковно-объединительная Конференція въ Гриндельвальдѣ (Reunion Conference at Grindelwald), происходившая лѣтомъ прошлаго года и распадавшаяся на двѣ сессіи, изъ которыхъ первая была держана съ 12 по 15 іюля и вторая съ 6 по 11 сентября ²⁾;

и *во-вторыхъ*: какъ разъ происходящая нынѣ „церковно-объединительная Конференція въ Люцернѣ“ (Reunion Conference at Lucern),—единственныя въ своемъ родѣ двѣнадцати-дневныя каникулы за десять гиней (A unique twelve days Holidays for ten guineas) ³⁾.

Конечно, для устройства подобнаго рода церковно-воссоединительныхъ путешествій и Конференцій необходимо прежде всего обратить на нихъ вниманіе клерджименовъ, заинтересовать ихъ новизной, соблазнить дешевизной, разнообразіемъ удовольствій и т. д. Отсюда заманчивая о нихъ *реклама*, сулящая за сравнительно незначительную денежную затрату цѣлый рядъ всевозможныхъ благъ,—и горный воздухъ, и удобное безъ хлопотъ путешествіе, и хорошее общество земляковъ, и остановки на пути для осмотра достопримѣчательностей и неисчерпаемыя удовольствія, и точныя программы собесѣдованій и привлеченіе къ собесѣдованію знаменитостей и т. д. Собственный журналъ Генри Ланна предоставилъ широкое и неистощимое поле для развитія рекламы; онъ весь съ перваго до послѣдняго своего номера испещренъ всевозможными объявленіями, оповѣщеніями и описаніями, имѣющими то или иное отношеніе къ церковно-объединительнымъ путешествіямъ и Конференціямъ. Но Генри Ланнъ не ограничивается однимъ журналомъ въ дѣлѣ рекламы. Онъ сталъ печатать и разсылать англійскому духовенству объ организуемыхъ имъ путешествіяхъ и Конференціяхъ

¹⁾ Смотр. Review of the Churches, 1893 г., мартъ.

²⁾ Она описана въ Review of the Churches со всѣми подробностями въ книжкахъ, начиная съ февраля по октябрь 1892 года.

³⁾ Смотр. предварительныя свѣдѣнія о ней въ Rev. of the Ch., 1893 г., февраль и мартъ.

еще особые циркуляры и экстренныя оповѣщенія, прилагая къ нимъ ради удобства клерджименовъ печатные бланки и конверты. Стоитъ на бланкѣ выставить свое имя, вложить его съ задаткомъ въ печатный конвертъ и бросить его въ первый почтовый ящикъ,—и дѣло сдѣлано.

Чтобы реклама Генри Ланна могла дѣйствовать на воображеніе и оказываться, такимъ образомъ, еще болѣе дѣйственною, журналъ и циркуляры его испещрены картинками и притомъ очень занимательными и весьма поучительными. Онѣ изображаютъ клерджименовъ: то отдѣльно въ короткихъ пиджакахъ и съ альпійскими палками въ рукахъ, то небольшими группами главнѣйшихъ дѣятелей на церковно-объединительныхъ Конференціяхъ, то большими и живописно-расположенными группами среди сочленовъ ихъ семей и новыхъ друзей, приобретенныхъ, по мысли Генри Ланна, ради объединенія церквей,—то караваномъ ѣдущими въ саняхъ со станціи желѣзной дороги къ Швейцарскому готелю—съ подписью: „санная ѣзда къ готелю“ (the sleigh-drive to the Hotel),—то сидящими въ экипажахъ для выѣзда въ окрестности—съ подписью: „санная партія, остающаяся готель Медетъ“ (A sleighing party leaving the Hotel Bär),—то разсѣвшимися съ дамами на салазкахъ для спуска внизъ по санной дорогѣ—съ подписью: „ѣзда на салазкахъ въ Гриндельвальдъ. Готовы тронуться въ путь“ (The toboggan Run, Grindelwald—ready for the start),—то ловко въ дамскомъ обществѣ бѣгающими на конькахъ—съ подписью: „на каткѣ“ (on the skating—ring),—то, наконецъ, угощающими подъ засыпанными снѣгомъ елями дамъ своихъ виномъ—съ подписью: „пикникъ въ снѣгу“ (a picnic in the snow). На другихъ картинахъ изображены: жены клерджименовъ тоже съ альпійскими палками въ рукахъ, виды гостинницъ, пароходовъ, станцій желѣзныхъ дорогъ, достопримѣчательностей по пути въ Швейцарію и т. д., и т. д.

На ряду съ рекламой Генри Ланнъ не чуждъ до нѣкоторой степени самой филантропіи. Чтобы предоставить случай даже несостоятельнымъ клерджименамъ принимать участіе въ церковно-объединительныхъ поѣздкахъ и Конференціяхъ, онъ основалъ особый фондъ для снабженія этихъ клерджименовъ де-

нежными вспомошествованіями. Онъ же первый внесъ въ него и пожертвованіе въ размѣрѣ 125 гиней (1250 рубл.) и гарантировалъ возможность для Конференціи въ Люцернѣ затратить изъ фонда до 264 фунтовъ стерлинговъ (2640 рублей). вспоможенія изъ этого фонда на каникулярныя затраты имѣли выдаваться не въ полномъ, а въ половинномъ размѣрѣ; другая половина имѣла быть выплачиваема приходами, пожелавшими способствовать освѣженію силъ своихъ духовныхъ пастырей. Затѣмъ, вспоможенія должны были выдаваться только тѣмъ изъ клерджименовъ, которые дадутъ обязательство въ теченіи даннаго года не предпринимать путешествій въ Швейцарію на свои личныя средства ¹⁾.

Спросимъ же себя еще разъ: что это за собранія, коимъ нынѣ на западѣ усвоится названіе „объединительныхъ Конференцій?“

Въ началѣ настоящей главы было сказано, что это собранія современныя и что, поэтому, ихъ отнюдь нельзя ставить въ параллель и сравнивать съ древними соборами, собраніями нашихъ епископовъ, съѣздами нашего духовенства, собраніями и соборами римско-католической церкви и Конференціями Евангелическаго Союза. Но такого рода общимъ, да къ тому же еще и отрицательнымъ опредѣленіемъ мы въ настоящее время не можемъ ограничиваться и довольствоваться. Вышеприведенный вопросъ слишкомъ живо и близко касается насъ православныхъ. Наши представители, посѣщая старокатолическіе Интернаціональные Конгрессы, принуждены волей-неволей входить въ публичное взаимообщеніе съ представителями англиканской церкви, той самой церкви, духовные вожди которой принимаютъ нынѣ самое близкое и непосредственное участіе въ церковно-объединительныхъ Конференціяхъ. Здѣсь не мѣсто входить въ разсужденія о характерѣ и свойствахъ этого взаимообщенія; здѣсь важенъ самый фактъ нашего взаимообщенія съ англиканами. Надѣмся, что отрицать его невозможно уже потому одному, что старокатолики на свои Интернаціональные

¹⁾ О другихъ подробностяхъ и условіяхъ раздачи этого фонда смотр. Review of the Churches, 1893 г., мартъ. Прибавленіе стр. XII.

Конгрессы приглашаютъ представителей какъ нашей, такъ и англиканской церкви, встрѣчаютъ тѣхъ и другихъ съ одинаковымъ расположеніемъ и пріязнью и позволяютъ и тѣмъ и другимъ принимать одинаковое участіе въ обсужденіи поднимаемыхъ ими церковныхъ вопросовъ; словомъ, старокатолики относятся какъ къ тѣмъ, такъ и другимъ представителямъ совершенно тождественно и, потому, служатъ звеномъ, соединяющимъ нашихъ представителей съ представителями англиканской церкви. Такимъ образомъ, мы имѣемъ полное основаніе настаивать на самомъ точномъ и ясномъ опредѣленіи смысла и значенія современныхъ объединительныхъ Конференцій. Но этого еще мало; на насъ лежитъ нравственное обязательство уяснить объединительныя Конференціи по существу, такъ какъ намъ извѣстно, что на прошлогодней Гриндельвальдской объединительной Конференціи нѣкоторые изъ старокатоликовъ, тѣхъ старокатоликовъ, которые будто бы „*наменно*“ стремятся къ религіозно-церковному объединенію съ нами, вступали не только во взаимообщеніе, но и взаимопричащеніе съ остальными ея сочленами, несомнѣнно принадлежащими ко всевозможнымъ церквамъ и сектамъ міра протестантскаго.

Въ началѣ настоящей же главы было сказано, что мы—люди православные въ дѣлѣ установленія воззрѣній на нѣкоторыя явленія западной религіозно-церковной жизни по необходимости должны слѣдовать людямъ запада. Къ числу такихъ явленій несомнѣнно принадлежитъ и современная объединительная Конференція; о ней въ нашихъ органахъ духовной печати, сколько намъ извѣстно, еще не было сказано ни слова. Какъ же смотрятъ люди запада на эти Конференціи? Вотъ что писалъ о нихъ отъ 13 января настоящаго года „*Church Times*“, органъ умѣренныхъ низкоцерковниковъ въ Англіи. „Мы получили отъ организатора прошлогодней Гриндельвальдской Конференціи, д-ра Ланна, письмо, въ коемъ онъ выражаетъ несогласіе съ заключеніями, высказанными нами по поводу этой Конференціи. Одновременно съ симъ, д-ръ Ланнъ любезно приглашаетъ насъ принять участіе на предполагаемомъ собраніи, имѣющемъ происходить нынѣ дѣтомъ въ Люцернѣ. Вполнѣ цѣня предложенное намъ д-ромъ Ланномъ гостепримство и отнюдь не сомнѣваясь,

что онъ относится совершенно серьезно къ своимъ попыткамъ вызвать лучшее взаимно-пониманіе среди тѣхъ, кои расходятся между собою по богословскимъ и религіознымъ вопросамъ, мы, тѣмъ не менѣе, не можемъ придти ни къ какому иному выводу относительно его *церковныхъ пикниковъ* (ecclesiastic picnics), кромѣ того, который нами время отъ времени былъ высказываемъ раньше. Мы ничуть не сомнѣваемся въ превосходныхъ социальныхъ качествахъ этихъ пикниковъ, но не думаемъ, чтобы наше присутствіе на нихъ могло побудить насъ видоизмѣнить составленное нами мнѣніе на счетъ тѣхъ, якобы, весьма важныхъ результатовъ, которыхъ они будто бы достигли. Такимъ образомъ, на западѣ, въ самой Англии, органъ духовной печати, далеко не раздѣляющій высокоцерковныхъ воззрѣній, но отличающійся иногда смѣлостію и рѣшительностію сужденій, смотритъ на современныя объединительныя Конференціи, какъ на церковныя пикники. Что касается до англійскаго органа высокоцерковной печати, Guardian, то онъ почелъ за лучшее обходить ихъ весьма краснорѣчивымъ молчаніемъ, что, отчасти, вполне согласовалось съ его официальнымъ положеніемъ въ средѣ англиканства Великобританіи. Сводя всѣ вышеупомянутыя свѣдѣнія о происхожденіи и характерѣ объединительныхъ Конференцій въ одно общее цѣлое, и мы лично не можемъ придти ни къ какому иному выводу, кромѣ того, который заявленъ былъ въ Church Times. Объединительныя Конференціи, дѣйствительно, по существу своему суть ничто иное, какъ „церковныя пикники“. Мы нарочно останавливались на изображеніи вышеприведенныхъ подробностей, среди коихъ онѣ происходятъ, чтобы намъ нельзя было сдѣлать упрека въ преувеличеніи и даже измышленіи. Свои свѣдѣнія мы черпали почти исключительно изъ религіозно-церковнаго органа Review of the Churches, издающагося въ Лондонѣ всего лишь полтора года. Кому угодно будетъ провѣрить наши свѣдѣнія, тотъ легко можетъ приобрести этотъ органъ, перечитать указанные нами статьи, ссылки, объявленія и оповѣщенія и пересмотрѣть всѣ перечисленные нами поучительныя картинки. Смѣемъ увѣрить читателей, что нами приведена только лишь одна часть свѣдѣній, а не всѣ свѣдѣнія, которыя возможно извлечь изъ этого оригинальнаго

религіозно-церковнаго журнала, почти всецѣло посвятившаго себя рекламѣ, ради церковно-объединительныхъ цѣлей.

Но ошибется тотъ, кто по прочтеніи нашей статьи рѣшится подумать, что современные церковные пикники не имѣютъ на западѣ, а тѣмъ болѣе въ Англіи, никакого религіозно-церковнаго значенія. Какимъ бы характеромъ ни отличались эти пикники съ нашей православной точки зрѣнія, они съ точки зрѣнія протестантизма несомнѣнно суть церковно-объединительныя собранія и потому имѣютъ на западѣ вообще и главнымъ образомъ въ мірѣ протестантско-сектантскомъ одновременно и очень широкое и очень глубокое значеніе.

Затѣянныя по инициативѣ д-ра богословія Ланна, методиста по вѣрѣ, съ дѣтства, по его собственному сознанию¹⁾, привыкшаго постоянно вращаться среди англійскихъ сектантовъ, объединительныя Конференціи привлекли къ себѣ *общее вниманіе* передовыхъ вождей почти всѣхъ нынѣ существующихъ въ Англіи протестантскихъ церквей и сектъ. На прошлогоднюю объединительную Конференцію, происходившую въ Гриндельвальдѣ, съѣхались англикане, методисты, баптисты, пресвитеріане, конгрегационалисты и т. д. Не забудемъ, что тутъ собрались, какъ уже замѣчено было раньше, наиболѣе переутомленные англійскіе клерджимены и что въ Англіи переутомляются главнымъ образомъ выдающіеся духовные представители церквей и сектъ. Такимъ образомъ, тутъ сошлись вмѣстѣ ихъ таланты, знаменитости, звѣзды. Съ другой стороны, не всѣ же англійскіе клерджимены занимаются спортомъ; есть же и между ними люди серьезные и всей душой преданные церковно-объединительному дѣлу. И дѣйствительно, на Гриндельвальдской Конференціи собралось до 300 духовныхъ и свѣтскихъ представителей отъ различныхъ протестантскихъ церквей и сектъ Англіи²⁾. Среди нихъ выдѣлялись: англиканскій епископъ Вустерскій (Worcester) Пероунъ, извѣстный своими низко-церковными воззрѣніями, — священникъ Стокесъ, докторъ богословія и профессоръ церковной исторіи въ Дублинскомъ университетѣ, — священникъ Ліасъ,

1) Смotr. Review of the Churches, 1891 г. ноябрь, стр. 144.

2) Смotr. Review of the Churches, 1892 г. сентябрь, стр. 365.

докторъ богословія и профессоръ Кембриджскаго университета,—священникъ Робинзонъ, каноникъ церкви Христа въ Дублинѣ,—священникъ Чарльсъ Берри изъ Вульвергемптона,—священникъ и докторъ богословія Стивенсонъ, эксъ-президентъ Веслеянской Конференціи,—священникъ Южь Прайсъ Южьсъ, молодой и въ высшей степени талантливый вождь англійскихъ конгрегационалистовъ,—священникъ Акедъ изъ Ливерпуля,—священникъ и докторъ богословія Генри Ланнъ, издатель *Review of the Churches* и организаторъ самой Конференціи,—Перси Бантингъ, свѣтскій вождь методистовъ и редакторъ — издатель извѣстнаго англійскаго журнала *Contemporary Review*,—С. Кепперъ и т. д. Тутъ же присутствовало и нѣсколько иностранцевъ, изъ коихъ общее вниманіе привлекалъ вождь французскихъ старокатоликовъ, Патеръ Гіацинтъ Лойсонъ изъ Парижа, и пасторъ Теодоръ Моно также изъ Парижа. Все это—лица извѣстныя и пользующіяся вполне заслуженнымъ почетомъ и уваженіемъ въ своихъ странахъ. На призывъ д-ра Ланна они отозвались горячо и сочувственно по той причинѣ, что ощущали самую живую и настоятельную потребность въ установленіи между собою взаимнаго церковнаго общенія. Если бы этой потребности среди нихъ не существовало, то попытка д-ра Ланна, конечно, рушилась бы сама собою на самыхъ же первыхъ порахъ. Такъ какъ она не рушилась, а, напротивъ того, привилась къ жизни, то мы имѣемъ полное право полагать, что брошенное имъ сѣмя пало на вполне воздѣланную и подготовленную почву и что, по этому именно, оно и принесло плодъ. Это—*во-первыхъ*.

Во-вторыхъ: представители различныхъ протестантскихъ церквей и сектъ на Гриндельвальдской Конференціи ощутили столь живую и настоятельную потребность во взаимномъ церковномъ единеніи, что презрѣвъ свою вѣковую религіозно-церковную разнь, сочли не только возможнымъ, но даже и необходимымъ установить тутъ же на Конференціи *взаимное* между собою *причащеніе* (*Intercommunio in sacris*). ¹⁾ Обстоятельства этого

¹⁾ Подробности объ этомъ дѣлѣ смотр. *Review of the Churches*, 1892 г., сентябрь и октябрь; особенно же статью *The Reunion Conference, and what followed*—въ октябр. выжкѣ, стр. 53.

отнюдь нельзя обходить молчаніемъ. Девятнадцать лѣтъ тому назадъ на Генеральной Конференціи Евангелическаго Союза въ Нью-Йоркѣ впервые имѣлось въ виду установить подобнаго рода взаимопричащеніе между различными протестантскими церквами и сектами и съ этою цѣлю предполагалось устроить въ Нью-Йоркѣ *универсальную мессу*; тогда попытка эта кончилась скандаломъ; теперь же она увѣнчалась успѣхомъ. Протестантскія церкви и секты за послѣднее двадцатилѣтіе, очевидно, совершили громаднѣйшій шагъ впередъ. Здѣсь не мѣсто входить въ разсужденіе о томъ, къ чему именно: къ лучшему ли или худшему поведетъ этотъ важнѣйшій шагъ весь западный протестантскій міръ; для насъ важно здѣсь то, что этотъ шагъ, еще столь не давно казавшійся непреодолимымъ по своей трудности, нынѣ практически осуществленъ и притомъ именно на Гриндельвальдской объединительной Конференціи, которую Church Times такъ удачно назвалъ церковнымъ пикникомъ. Такимъ образомъ, и изъ церковныхъ пикниковъ можетъ до извѣстной—по крайней мѣрѣ—степени *добро быти*. Въ этомъ отношеніи д-ръ Ланпъ оказалъ западному протестантскому міру, дѣйствительно, неоцѣненную услугу.

Въ-третьихъ; на объединительной Гриндельвальдской Конференціи былъ поднятъ чрезвычайно важнѣйшій, какъ въ общецерковномъ, такъ—тѣмъ болѣе въ обще-протестантскомъ церковномъ отношеніи *вопросъ объ историческомъ епископствѣ*. Смѣемъ думать, что по одному этому вопросу Гриндельвальдская Конференція стоитъ несравненно выше какъ церковнаго Фолькстонскаго, такъ и Интернаціональнаго Люцернскаго Конгрессовъ. И въ Фолькстонѣ, и въ Люцернѣ не рѣшались касаться сколько-нибудь важныхъ церковныхъ вопросовъ, опасаясь вызвать разногласія, споры и раздоры. Въ Гриндельвальдѣ же напротивъ—сказалась замѣчательная рѣшимость поставить одинъ изъ важнѣйшихъ церковныхъ вопросовъ, что называется, ребромъ,—съ тѣмъ, конечно, чтобы указать на возможность его разрѣшенія въ примирительно-объединительномъ смыслѣ. Такъ какъ тутъ присутствовали почти исключительно одни протестанты, то и смыслъ рѣшенія вопроса объ историческомъ епископствѣ долженъ былъ оказаться протестантскимъ.

Замѣчательно, что основной тонъ для этого рѣшенія поданъ былъ епископомъ Вустерскимъ, т. е. *англиканскимъ епископомъ*. Ссылаясь на очень хитро составленный четвертый пунктъ базиса единенія, принятаго англиканскими епископами на послѣдней панангликанской Ламбетской Конференціи 1888 года, которымъ требуется признаніе „*историческаго епископата, мѣстно приспособленнаго въ способахъ его отправленія къ разнообразнымъ потребностямъ націй и народовъ, призванныхъ Богомъ въ единеніе Его церкви*“¹⁾, епископъ Вустерскій, по прекрасному выраженію Review of the Churches²⁾, предложилъ собравшимся представителямъ различныхъ протестантскихъ церквей и сектъ Англій „*Оливковую вѣтвь*“ (the Olive branch), конечно, затѣмъ, чтобы предрасположить ихъ къ единенію съ церковію англиканскою³⁾. Епископство, по словамъ этого достопочтеннаго епископа англиканской церкви, существовало въ церкви непрерывно до XVI столѣтія (до временъ реформаціи), но изъ этого обстоятельства еще не слѣдуетъ, чтобы оно было *единственною и лучшею* формою церковнаго управленія; историческое епископство *не связано* съ абсолютною необходимостію съ преем-

1) „The historic Episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of His Church“. Смотри. The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888. Edited by Randall T. Davidson, Dean of Windsor. London. 1889, стр. 331 и дал.

2) Смотри. Review of the Churches, 1892 г., октябрь, стр. 37.

3) Оливковая вѣтвь епископа Вустерскаго всецѣло согласовалась съ принятымъ англиканскими епископами на Ламбетской Конференціи базисомъ воссоединенія. И его вѣтвь и этотъ базисъ состоятъ изъ четырехъ пунктовъ: во-1-хъ, достаточности для спасенія одного Свящ. Писанія; во-2-хъ, признанія двухъ символовъ: Апостольскаго и Никейскаго; въ-3-хъ, принятія двухъ таинствъ: крещенія и причащенія; и въ-4-хъ, признанія историческаго епископата. Согласно съ этими четырьмя пунктами базиса единенія, рѣчь епископа Вустерскаго на Гриндельвальдской Конференціи выставляетъ четыре условія воссоединенія. Въ цѣломъ своемъ составѣ она служитъ какъ-бы изъясненіемъ основныхъ пунктовъ базиса единенія и потому имѣетъ очень важное значеніе. Къ сожалѣнію, мы не можемъ войти здѣсь въ анализъ его рѣчи, что было бы очень не излишне для характеристики современнаго состоянія англиканской церкви. Ограничиваемъ нашу задачу только лишь самымъ важнымъ пунктомъ, т. е. историческимъ епископствомъ, разсматривая его, впрочемъ, только настолько, насколько считаемъ это необходимымъ для прямой нашей цѣли.

ствомъ апостольскаго рукоположенія; для блага церкви необходимо лишь одно историческое епископство,—что же касается до преемства рукоположенія, то оно по существу своему есть ни что иное, какъ „одно изъ самыхъ чудовищныхъ ученій“ (a most monstrous doctrine)¹⁾. „Я, говорилъ онъ въ своей рѣчи, признаю ученіе Иринея, т. е. преемство церквей, а не одно лишь преемство епископовъ церквей. Въ виду сего, я готовъ вмѣстѣ съ вами,—т. е. представителями различныхъ протестантскихъ церквей и сектъ,—отречься отъ того, что представляется мнѣ однимъ изъ самыхъ чудовищныхъ ученій,—т. е. что если вы, какъ священнослужители, не можете довести вашего преемства при помощи преемства другихъ въ непрерывной линіи къ временамъ апостоловъ и къ рукамъ апостольскимъ, то вы не имѣете ни дѣйствительнаго священства, ни дѣйствительныхъ таинствъ. *Отъ всего сердца отрицаю отъ этого ученія* (рукоплесканія)... Въ виду сего я надѣюсь, что мои собратія нонконформисты признаютъ, что историческое епископство есть одно дѣло, а ученіе объ апостольскомъ преемствѣ есть другое дѣло,—что допущеніе одного съ необходимостію не ведетъ за собою признаніе другаго и что, взирая на это дѣло здраво и безпристрастно, даже самый четвертый пунктъ Ламбетской Конференціи, т. е. признаніе историческаго епископства, не можетъ служить препятствіемъ для воссоединенія“²⁾. Не забудемъ, что все это говорилъ епископъ англиканской церкви, той самой церкви, съ которою старокатолики, *во-первыхъ*, вступили въ негласную, но фактическую унію и съ которою они, *во-вторыхъ*, пытаются нынѣ и насъ—православныхъ чрезъ свое посредство ввести во взаимопричащеніе, какъ это доказано будетъ ниже,—и что епископъ Вустерскій, проводя подобнаго рода возрѣнія на епископство въ церкви, ссылается на панангликанскую Конференцію въ Ламбетѣ, т. е. указывалъ, что возрѣнія эти раздѣляются не имъ только однимъ, но и всѣми вообще англиканскими епископами,—иначе говоря, что онѣ не его личныя и частныя

1) Смотр. Review of the Churches, 1892 г., октябрь, стр. 39.

2) Смотр. тамъ-же.

мнѣнія, а *ученіе всей современной англиканской церкви*, взятой въ ея совокупности.

Наконецъ, *въ четвертыхъ*: едва закончились засѣданія Гриндельвальдской Конференціи, какъ изъ-за произнесенныхъ на нихъ рѣчей въ Англіи поднялась самая ожесточенная и имѣющая несомнѣнно глубокое значеніе для оцѣнки современныхъ религіозно-церковныхъ движеній и броженій въ Великобританіи *полемика*. Начатая въ Times и вызывавшая на отвѣтъ самаго епископа Вустерскаго ¹⁾, она, затѣмъ, была перенесена на столбцы Guardian'a и Church Times'a и продолжалась въ этихъ органахъ, изъ коихъ первый принадлежитъ высокоцерковной, а второй—низкоцерковной партіямъ, въ теченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ ²⁾. Какъ и слѣдовало ожидать, въ набатъ забили въ Англіи прежде всего высокоцерковники. Они прекрасно поняли, что Оливковая вѣтвь епископа Вустерскаго, какое бы пріятное впечатлѣніе ни производила она на англійскихъ нонконформистовъ, слишкомъ открыто и безцеремонно обнаруживала предъ всѣмъ свѣтомъ виды и цѣли англиканской церкви. Конечно, полемика эта никого не образумила; всѣ партіи остались при прежнихъ своихъ мнѣніяхъ. Лично на насъ она произвела очень отрадное впечатлѣніе тою *горячностью*, съ какою высокоцерковники пытались отстаивать внутреннюю, органическую связь историческаго епископата съ преемствомъ апостольскаго рукоположенія. Какъ извѣстно, преемство апостольскаго рукоположенія подлежитъ въ англиканской церкви большому сомнѣнію. Всего болѣе сомнѣваются въ немъ сами англикане, выбивающіеся изъ силъ для доказательства того факта, будто оно никогда не было порвано въ ихъ церкви. Такимъ образомъ, высокоцерковники въ данной полемикѣ всѣми мѣрами отстаивали только лишь мнимое преемство рукоположенія въ своей церкви. Для насъ—православ-

¹⁾ Статья Times-a и отвѣтъ епископа Вустерскаго перепечатаны въ Review of the Churches за 1892 г. Октябрь, стр. 54 и 55.

²⁾ Всего болѣе возбуждало общественный интересъ препирательство двухъ Д-ровъ богословія: Стокеса, профессора Дублинскаго университета, и Ліаса, профессора Кембриджскаго университета; оно происходило въ Church Times.

ныхъ обстоятельство это можетъ служить прекраснымъ урокомъ въ вопросѣ о томъ, какъ слѣдуетъ намъ относиться къ современнымъ домогательствамъ старокатоликовъ. Если англикане умѣютъ горячо бороться за то, чѣмъ въ дѣйствительности не владѣютъ, то не должны ли мы съ тѣмъ большею рѣшимостію, смѣлостію и горячностію вступаться за то, чѣмъ мы владѣемъ безспорно и въ чемъ никто никогда не сомнѣвался? ¹⁾.

Прот. Е. К. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Когда мы кончали настоящую нашу статью, въ английскихъ газетахъ стали появляться отрывочныя свѣдѣнія о новой организованной д-ромъ Лавномъ Объединительной Конференціи, происходящей нынѣ въ Люцернѣ. Если окажется необходимымъ, мы постараемся заняться ея изученіемъ и, конечно, подѣлимся своими свѣдѣніями съ русскими читателями. Можемъ сообщить о ней теперь только лишь одинъ въ высшей степени важный фактъ,—именно: при ея открытіи не только присутствовалъ епископъ Швейцарскихъ старокатоликовъ, д-ръ богословія Герпогъ, но и сказалъ большую рѣчь вслѣдъ за рѣчью самаго д-ра Ланна. Такимъ образомъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Швейцарскіе старокатолики входятъ нынѣ въ самое живое и дѣятельное взаимообщеніе съ представителями объединенія современнаго протестантизма.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.
1893.

Пісѣтєи вооѣмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

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

(Продолженіе *).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Порча ультрамонтанами французскихъ и германскихъ катехизисовъ.

Приступая къ порчѣ ученія о церковномъ Преданіи, ультрамонтане не остановились передъ тѣмъ, чтобы исказить и тѣ книги, по которымъ народъ обучался истинамъ вѣры,—исказить тѣмъ, чтобы включить въ эти книги свои любимыя воззрѣнія на папскую власть. Такое незаконное дѣло, недостойное пастырей и учителей словеснаго стада, они совершили не только во Франціи, но и въ Германіи.

Не нужно думать, будто порча катехизисовъ происходила во Франціи повсемѣстно въ одно и тоже время и съ одинаковою правильностію и систематичностію. Весьма часто случалось въ началѣ текущаго столѣтія, что въ различныхъ епархіяхъ французскихъ, нерѣдко даже смежныхъ, епископы бывали представителями самыхъ противоположныхъ направленій и вѣяній по отношенію къ Риму: одни изъ нихъ отличались характеромъ независимымъ, т. е. были галликанами, а другіе, напротивъ, всячески старались угождать римской куріи и вообще проявляли приверженность къ ультрамонтанству. Такое различіе въ воззрѣніяхъ французскихъ прелатовъ на сущность отношеній папы къ ихъ отечественной церкви, конечно, непремѣнно

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17, за 1893 г.

должно было отразиться различно и на характерѣ вліянія тѣхъ и другихъ епископовъ на ихъ паствы. Гдѣ епископъ зараженъ былъ ультрамонтанскимъ духомъ, тамъ и вліяніе его на своихъ пасомыхъ должно было быть ультрамонтанскимъ; наоборотъ, гдѣ епископъ сочувствовалъ галликанству, тамъ и это вліяніе было галликанскимъ. Всего замѣтнѣе такого рода вліянія обнаруживались въ обученіи епископомъ своей паствы истинамъ вѣры и нравственности, особенно же въ такомъ или иномъ характерѣ катихизическаго обученія. Этимъ и объясняется, почему даже еще въ прошломъ столѣтіи, когда ультрамонтанскій духъ еще далеко не повсемѣстно господствовалъ во Франціи,—многіе катихизисы уже заключали въ себѣ ультрамонтанскія воззрѣнія, между-тѣмъ какъ другіе, изданные приблизительно около того же времени, но только въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ еще преобладали духъ галликанскій,—были чужды этихъ воззрѣній.

По мѣрѣ того, какъ ультрамонтанское вліяніе во Франціи стало прогрессивно усиливаться въ текущемъ столѣтіи, и порча катихизисовъ получила особенно рѣшительный характеръ. Характерною чертою этой порчи сдѣлалось постепенное измѣненіе въ нихъ разныхъ отдѣльныхъ выраженій, сперва мало замѣтное, а съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе значительное,—притомъ въ духѣ совершенно ультрамонтанскомъ.

Эта порча коснулась главнымъ образомъ слѣдующихъ пунктовъ катихизическаго ученія, именно понятій: 1) о Церкви, 2) объ основаніи ея, 3) о ея единствѣ, 4) о ея главѣ, 5) объ источникѣ церковнаго авторитета и характерѣ церковнаго управленія; особенно же 6) объ органѣ непогрѣшимости въ Церкви.

Постараемся послѣдовательно указать по всѣмъ этимъ пунктамъ, какъ совершалась постепенная порча французскихъ катихизисовъ ¹⁾).

1. Чтобы нагляднѣе убѣдиться въ томъ, какъ прогрессивно шла эта порча по отношенію къ ученію о Церкви, лучше всего расположить всѣ опредѣленія, встрѣчающіяся въ этихъ катихизисахъ, по восьми категоріямъ ²⁾).

¹⁾ Главнымъ руководствомъ при этомъ будетъ служить для насъ *Michaud* („De la falsification des catéchismes français“).

²⁾ Въ опредѣленіяхъ, относящихся къ первымъ четыремъ категоріямъ, еще не

Къ первой изъ нихъ можно отнести то опредѣленіе, въ которомъ рѣчь идетъ *только о вѣрующихъ*, какъ членахъ Церкви. Такое опредѣленіе находится въ катихизисѣ, изданномъ въ Греноблѣ, въ 1692 году, гдѣ сказано: „Церковь есть собраніе всѣхъ „вѣрующихъ (de tous les fidèles), которые составляютъ единое „тѣло, хотя они разсѣяны (herandus) по всѣй землѣ“.

Вторая категорія заключаетъ въ себѣ то опредѣленіе Церкви, въ которомъ, вмѣстѣ съ вѣрующими, упоминается и *о единой истинной Главѣ Церкви, Господѣ Иисусѣ Христѣ*. Къ этой категоріи относится катихизисъ, изданный въ Анжерѣ (Angers), Ла-Рошелѣ и въ Люсонѣ, въ 1684 году.

Опредѣленіе Церкви, относящееся къ третьей категоріи, заключаетъ въ себѣ упоминаніе *о пастыряхъ Церкви*, но *о папѣ совершенно умалчиваетъ*. Такое опредѣленіе находится въ катихизисахъ, изданныхъ въ Парижѣ (1747), въ Клермонѣ (1789), въ Мо (Meaux, 1834) и въ нѣкоторыхъ другихъ.

Только уже въ опредѣленіи, относящемся къ четвертой категоріи, впервые встрѣчается *упоминаніе о папѣ*, но только *въ смѣдѣ за упоминаніемъ о другихъ законныхъ пастыряхъ Церкви*. Такое опредѣленіе находится въ катихизисѣ, напечатанномъ въ Буржѣ (Bourges) въ 1699 году, гдѣ оно читается такъ: „Церковь есть собраніе (congrégation) всѣхъ вѣрныхъ христіанъ, „исповѣдующихъ единую вѣру, приемиющихъ одни и тѣже „таинства и подчиненныхъ законнымъ пастырямъ и одному видимому главѣ, который есть нашъ св. отецъ, папа“.

Дальнѣйшія четыре категоріи заключаютъ въ себѣ такія опредѣленія Церкви, въ которыхъ *папѣ* усвоивается существенно важное значеніе въ средѣ пастырей.

Такъ, къ пятой категоріи можно отнести то опредѣленіе, въ которомъ *сперва упоминается о папѣ*, а потомъ уже о прочихъ пастыряхъ Церкви. Такое опредѣленіе находится въ катихизисахъ, изданныхъ въ Суассонѣ (1718 г.), въ Руанѣ (1749 г.), въ Сансѣ (Sens, 1751), въ Шартрѣ (1784), въ Беллѣ (Belley,

замѣтно нивкакой порчи; но, начиная уже съ пятой категоріи, легко усмотрѣть, какъ всажили ультрамонтане катихизическое ученіе о Церкви, (См. Michaud, pp. 23—28).

1787), въ Бовэ (Beauvais, 1827), въ Сен-Бріакъ (Saint-Brieuc, 1835), въ Шартръ (1825), въ Руанъ (1843), въ Кагоръ (1843), въ Дижонъ (1846) и въ Бордо (1856).

Къ шестой категоріи принадлежитъ опредѣленіе, въ которомъ *главное мѣсто* среди законныхъ пастырей церкви усвоется *папѣ* ¹⁾.

Опредѣленіе понятія о Церкви, относящееся къ седьмой категоріи, замѣчательно особенно тѣмъ, что содержитъ въ себѣ прогрессивно развивающуюся мысль о *подчиненіи* всѣхъ прочихъ представителей католической іерархіи папѣ, причемъ однако, характеръ этого подчиненія ближе еще не опредѣляется. Къ этой категоріи относится цѣлыхъ двѣнадцать катихизисовъ, изъ которыхъ только въ двухъ, именно: въ катихизисѣ, изданномъ въ 1810 году (Empire), и въ катихизисѣ, изданномъ въ Камбрѣ (въ 1824 году), папа не называется видимою главою церкви, но только *наместникомъ* (vicaire) главы Церкви, Христа. Затѣмъ, въ четырехъ изъ числа тѣхъ же двѣнадцати катихизисовъ ²⁾ папа, хотя и названъ *видимою главою Церкви*, однако въ томъ же опредѣленіи упомянуто и *и о невидимой Главѣ ея*—Господѣ Иисусѣ Христѣ. Только остальные изъ двѣнадцати катихизисовъ ³⁾ прямо выражаютъ мысль, что *папа есть верховный носитель власти въ Церкви*, которому не только всѣ пасомые, но и пастыри обязаны подчиняться; при этомъ въ этихъ катихизисахъ *уже не находится упоминанія о невидимой Главѣ Церкви*, Господѣ Иисусѣ Христѣ.

Восьмая категорія катихизическихъ опредѣленій понятія о Церкви самая характерная, такъ-какъ къ ней принадлежатъ тѣ опредѣленія, въ которыхъ упоминается *одинъ только папа*, о другихъ же пастыряхъ совсѣмъ умалчивается ⁴⁾. Мишѣ очень

¹⁾ Катихизисы, изданные въ Сэзѣ (1756), въ Кутансѣ (Coutances 1767), въ Байэ (Bayeux, 1786), въ Нанси (1824), въ Булоньѣ (1825), въ Амьенѣ (1834), въ Кутансѣ (1837) и въ Байэ (1838).

²⁾ Именно: въ Клермонскомъ (1825), Орлеанскомъ (1833), въ катихизисѣ, изданномъ въ Эврѣ (Eureux, 1836), и въ Версальскомъ (1841).

³⁾ Именно: Турскій (1804), Версальскій (1816), катихизисы, изданные въ Мопельѣ и въ Рениѣ (1819 и 1832), Суассонскій (1833) и особенно катихизисъ аббата Гиллуа (Guillois, 1851).

⁴⁾ См. катихизисы, изданные въ Парижѣ (1670), въ Безансонѣ (1789), въ Родецѣ (1825), въ Безансонѣ (1832) и въ Мандѣ (Mende, 1840).

справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что такое умолчаніе о пастьряхъ Церкви и упоминаніе объ одномъ папѣ было вполнѣ равносильно мысли, что Церковь есть папа ¹⁾. А эта мысль и составляетъ сущность ученія о папской непогрѣшимости, потому—что въ этомъ ученіи свойство, принадлежащее, въ силу Божественнаго обѣтованія, *всей* Церкви, усвоается одному лишь римскому епископу. Такое объединеніе или, вѣрнѣе, смѣшеніе понятія о Церкви съ понятіемъ о папѣ есть вполнѣ послѣдовательный выводъ изъ другаго, вполнѣ римскаго взгляда, по которому Церковію называется только іерархія. Впрочемъ, этотъ послѣдній взглядъ не встрѣчается въ болѣе раннихъ катихизисахъ, но въ первый разъ высказанъ только въ катихизисѣ, напечатанномъ въ Нанси, въ 1824 году, гдѣ прямо сказано такъ: „Церковь учащая *enseignante* или *просто* (*simplememente*) Церковь“.

2. Что касается понятія *объ основаніи Церкви*, то и оно подверглось со стороны ультрамонтанскихъ богослововъ тенденціозной порчѣ. Здѣсь замѣтимъ три категоріи въ опредѣленіяхъ указаннаго понятія. Въ однихъ катихизисахъ выражается вполнѣ православная мысль, что *Господь Иисусъ Христосъ есть основаніе Церкви*. Такъ, въ катихизисѣ, изданномъ въ Буржѣ (1699), очень ясно сказано „общество Иисуса Христа (или Церковь) есть.... единственное зданіе, основаніе котораго есть Онъ“ ²⁾. Въ другихъ мы встрѣчаемъ не менѣе православную мысль (слѣдовательно, еще не подвергнушуюся ультрамонтанской „поправкѣ“), что, послѣ Самаго Господа Иисуса Христа, основаніе Церкви суть Апостолы. Такую именно мысль выражаетъ составитель Аміенскаго катихизиса 1693 г., когда говоритъ: „Апостолы суть первыя основанія Церкви послѣ Господа нашего Иисуса Христа“ ³⁾. Наконецъ, къ третьему разряду катихизисовъ относятся такіе, гдѣ уже прямо, съ полною ясностію выражается мысль, что *основаніе Церкви есть Апостолъ Петръ или его преемникъ, папа*. Здѣсь уже вполнѣ очевидна „поправка“ прежнихъ опредѣленій,

¹⁾ *Michaud*, цитов. сочиненіе, стр. 28.

²⁾ Стр. 133.

³⁾ Стр. 139.

сдѣланная рукою ультрамонтанскаго богослова, которому нужно было незамѣтно внести въ катихизическое ученіе свою любимую мысль о томъ, что въ одномъ лицѣ папы изображается вся Церковь, и что, слѣдовательно, папа и Церковь одно и то же по своимъ свойствамъ. Забѣчательно, однако, что указанная „поправка“ сдѣлана съ удивительною постепенностію и осторожностію. Такъ, въ Аміенскомъ катихизисѣ 1834 г. допущена та уловка, что въ *примѣчаніи* еще говорится объ Апостолахъ, какъ основаніи Церкви, краеугольнымъ камнемъ которой именуется, согласно съ Ап. Павломъ (Еф. 2, 20), Господь Иисусъ Христосъ. Но тутъ же, въ *самомъ текстѣ* катихизиса, прямо выражается мысль, несогласная съ первою, именно: что „папа есть преемникъ Ап. „Петра, на которомъ Иисусъ Христосъ основалъ Свою Церковь“. Черезъ это ультрамонтанскій богословъ надѣялся въ одно и то же время угодить и своимъ собратьямъ, ультрамонтанамъ, и тѣмъ, которые держались прежняго опредѣленія понятія объ основаніи Церкви. А вмѣстѣ съ тѣмъ онъ надѣялся и на то, что замѣна этого прежняго опредѣленія новымъ, ультрамонтанскимъ, произойдетъ, благодаря такой уловкѣ, не такъ замѣтно. Въ то же время въ самомъ выраженіи: „на которомъ... основалъ“, употребленномъ въ указанномъ опредѣленіи Аміенскаго катихизиса, заключалась далеко не ясная мысль, о комъ, собственно, здѣсь рѣчь,—кто именно разумѣется подъ словомъ „который“: Ап. Петръ или папа? Предоставлялось всякому понимать это слово по своему, а это было какъ нельзя болѣе на руку ультрамонтанскимъ „исправителямъ“ катихизическаго ученія объ основаніи Церкви, потому—что, чрезъ такую намѣренную двухсмысленность, они надѣялись удобнѣе всего достигнуть своей главной цѣли: внести въ катихизисы вполнѣ ясное ученіе о томъ, что основаніе Церкви есть папа. И вотъ, въ катихизисѣ аббата *Гиллуа* (Guillois), изданномъ въ 1851 году, мы уже прямо читаемъ такого рода опредѣленіе: „Церковь „Иисуса Христа была основана на *папствѣ* (sur la papauté), „на Петрѣ,..... а другіе Апостолы были лишь *второстепеннымъ* „ея основаніемъ“ ¹⁾. Проницательный читатель этого катихи-

¹⁾ I т., стр. 378.

зиса легко могъ замѣтить, что въ такой чисто-римской мысли какъ-бы *implicite* заключалась другая, именно: что, кромѣ папы, всѣ другіе епископы имѣютъ только *второстепенное* значеніе. А такая мысль, въ своемъ дальнѣйшемъ, послѣдовательномъ развитіи, непременно должна была рано или поздно привести къ тому ученію о папской непогрѣшимости, которое въ послѣдствіи, на Ватиканскомъ соборѣ, получило значеніе догмата вѣры.....

3. Еще замѣтнѣе тенденціозная ультрамонтанская „поправка“ въ ученіи о *единствѣ Церкви*. И въ этомъ ученіи, если разсматривать его по разнымъ французскимъ катихизисамъ, можно легко замѣтить три фазы развитія ¹⁾. Въ однихъ катихизисахъ мы находимъ болѣе или менѣе ясно выраженную мысль, что *Церковь едина въ Иисусъ Христъ и чрезъ Него, какъ единую Главу Церкви*. Для насъ, православныхъ, этого рода катихизисы особенно интересны, потому—что содержать въ себѣ, какъ легко замѣтить изъ указанной мысли, вполне православное ученіе о единствѣ Церкви и, вмѣстѣ съ тѣмъ, довольно рѣзко расходятся съ обычнымъ пониманіемъ этого единства у католическихъ богослововъ, какъ единства, по преимуществу, *оптимально*. Эти катихизисы слѣдующіе: Гренобльскій (1692), Нантскій (1723), Руанскій (1749), Свѣускій (1756), Байѣскій (1786) и Камбрѣскій (1824). Чтобы убѣдиться въ томъ, что единство Церкви, о которомъ говорятъ эти катихизисы,—не внѣшнее, политическое, а *внутреннее*, духовное, хотя и проявляющееся вовнѣ,—достаточно указать на слѣдующую мысль, которая встрѣчается въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, и которая составляетъ отвѣтъ на вопросъ: почему Церковь едина? „Потому—что вѣрующіе, составляющіе ее, образуютъ изъ себя единое „тѣло, имѣютъ единую Главу, единую вѣру, единое упованіе, „одни и тѣ же таинства и одни и тѣ же блага духовныя“. Подъ *единою Главою* здѣсь разумѣется Самъ Спаситель, какъ это видно изъ другихъ мѣстъ тѣхъ же катихизисовъ. Если сравнить

¹⁾ Сознаемъ, впрочемъ, что употребленное нами выраженіе *фазы* въ данномъ случаѣ не совсѣмъ точно, такъ—какъ порча катихизическаго ученія шла не въ одинаково правильной послѣдовательности во времени, какъ мы уже и видѣли это выше.

приведенное выраженіе съ словами нашего православнаго катихизиса о единствѣ Церкви, то нельзя не найти между ними замѣчательнаго сходства, если не въ выраженіяхъ, то въ смыслѣ ¹⁾. Но такихъ катихизисовъ съ православнымъ ученіемъ о единствѣ Церкви очень немного было во Франціи: число ихъ ограничивалось лишь шестью. Почти современный Камбрскому катихизису 1824 года катихизисъ Булонскій (1825) уже упоминаетъ, рядомъ съ невидимой Главой—Христомъ, и видимую главу—папу. Еще замѣчательнѣе по такому переходному характеру своего ученія о единствѣ Церкви и объ основаніи этого единства—катихизисъ, изданный въ Мо (1834): въ немъ Господь Иисусъ Христосъ именуется уже не Главою, а только *Основателемъ* (*fondateur*) Церкви; зато папѣ усвоивается имя *главы* Церкви. Послѣ такого перенесенія наименованія *главы* съ Господа Спасителя на папу, уже очень нетрудно было придти къ тому, чтобы включить въ катихизическое ученіе мысль, что для единства Церкви *необходимо сохранять единеніе съ римскимъ престоломъ*. Это какъ бы вторая фаза развитія во французскихъ катихизисахъ ученія о единствѣ Церкви. Къ этой категоріи относятся: катихизисы Анжерскій, Ла-Рошельскій и Люсонскій (всѣ три въ 1684 г.), особенно же катихизисъ, изданный въ Баллэ (1787). Впрочемъ, еще здѣсь не вездѣ прямо говорится о самомъ папѣ, но чаще всего идетъ рѣчь *о римской каведрѣ*, взятой какъ-бы въ смыслѣ безличномъ, независимо отъ папы. Конечно, это довольно тонкое различіе, тѣмъ не менѣе въ немъ всетаки замѣтенъ извѣстный оттѣнокъ, который нельзя упустить изъ вида, когда послѣдовательно разсматриваешь постепенную порчу въ западной церкви катихизическаго ученія о единствѣ церкви. Для ультрамонтанскихъ богослововъ и этотъ, повидимому, незначительный оттѣнокъ могъ имѣть очень важное значеніе: онъ могъ послужить для нихъ какъ-бы переходною ступенью къ открытому включенію въ катихизисы мысли,

¹⁾ Въ православномъ катихизисѣ читаемъ: „Церковь есть одна, потому—что она есть одно духовное тѣло, имѣетъ одну Главу—Христа и одушевляется однимъ Духомъ Божиимъ“.....

Въ слѣдствіе этого *внутренняго* единства, сохраняется въ Церкви и единство *внѣшнее*, но никакъ не въ политическомъ смыслѣ.

что для сохраненія единства церкви существенно необходимо сохранятьъ единство *собственно съ папой*. Эта послѣдняя мысль можетъ быть названа третьею фазою развитія во французскихъ катихизисахъ ученія о единствѣ церкви. Катихизисы, принадлежащія къ этой послѣдней категоріи, слѣдующіе: Версальскій (1818), Суассонскій (1833), катихизисы, изданные въ Манвѣ (Манс, 1835) и Эврѣ (1836), а также два парижскихъ (1839 и 1846). Послѣдній изъ нихъ, т. е. изданный въ 1846 году, особенно замѣчателенъ тѣмъ, что о невидимой главѣ, Господѣ Иисусѣ Христѣ, *въ немъ совсѣмъ уже не упоминается*, а только содержится мысль о необходимости подчиненія видимой главѣ папѣ. Въ этомъ же катихизисѣ, на стр. 103, встрѣчается и такая мысль: „римская церковь обладаетъ единствомъ, потому что она имѣетъ одну общую главу, которая есть папа, въ единеніи съ коимъ пребываютъ епископы (auquel sont unis les évêques), а также единую вѣру и одни и тѣ же таинства“. Мишо очень основательно ужасается по поводу этихъ словъ, въ которыхъ онъ видитъ опасное нововведеніе въ ученіи о единствѣ церкви. Дѣйствительно, во всѣхъ прежнихъ катихизисахъ на первомъ мѣстѣ всегда поставлялось единство вѣры и таинствъ, а теперь это важнѣйшее и существеннѣйшее единство ставится уже *на второмъ мѣстѣ*, уступая первое мѣсто единенію пастырей и пасомыхъ съ папою. Теперь это послѣднее единеніе дѣлается главнымъ критеріемъ для сужденія, принадлежитъ ли извѣстный христіанинъ къ истинной церкви, или нѣтъ ¹⁾.

4. Относительно постепенной порчи *ученія о Главѣ Церкви*, мы уже имѣли случай убѣдиться, какъ во многихъ католическихъ катихизисахъ ученіе о невидимой Главѣ, Христѣ Спасителѣ, незамѣтно стало получать второстепенное значеніе, а затѣмъ даже и вовсе исчезать, уступая мѣсто ученію о видимой главѣ—папѣ. Сдѣлаемъ теперь нѣкоторыя замѣчанія по поводу такой замѣны православнаго ученія (или во всякомъ случаѣ ученія близкаго къ православному) ученіемъ чисто римскимъ, ультрамонтанскимъ.

1) Michaud стр.

Обыкновенно, католическіе богословы, въ отвѣтъ на упрекъ, который дѣлаютъ имъ православные,—упрекъ въ томъ, что ученіе о видимомъ главенствѣ папы какъ-бы устраняетъ и дѣлаетъ излишнимъ ученіе о невидимой Главѣ Церкви, Христѣ Спасителѣ,—оправдываются тѣмъ, что папа, по ихъ ученію, есть *наместникъ* (vicarius) Христа на землѣ въ томъ смыслѣ, что онъ есть какъ-бы видимый органъ, чрезъ который Спаситель управляетъ Своею Церковію. На первый взглядъ такое оправданіе могло бы, пожалуй, показаться иному достаточно устраняющимъ всю силу приведеннаго упрека. Но это только на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что то понятіе о *наместничествѣ*, которое соединяется съ лицомъ папы, на самомъ дѣлѣ имѣетъ такой широкій и исключительный смыслъ, что совсѣмъ не позволяетъ видѣть въ папѣ *только* видимый органъ дѣйствія Спасителя въ Церкви. „Папа не служитъ только Божій“, замѣчаетъ по этому поводу о. протоіерей А. А. Лебедевъ, „не домостроитель, таинъ Божіихъ, какъ Ап. Павелъ именовалъ себя и другихъ „Апостоловъ, но обладатель всей Христовой власти, продолжатель на землѣ дѣла Христова, какъ-бы Самъ Христосъ, видимый Спаситель“¹⁾. Не даромъ профессоръ *Крейзеръ* (Kreuzer), на линцкомъ католическомъ съѣздѣ, прямо назвалъ папу „видимымъ Христомъ вселенной“ (der sichtbare Christus des Welt). Это было сравнительно незадолго до Ватиканскаго собора, именно: въ 1856 году²⁾. Если поглубже вдуматься въ значеніе этого выраженія, которое удивительно вѣрно и мѣтко характеризуетъ всю сущность римскаго ученія о главенствѣ папы, то нельзя не согласиться съ преосвященнымъ Хрисаномъ, что въ этомъ ученіи „всемирная идея искупленія и облагодатствованія привязывается къ отдѣльной личности“³⁾. А чрезъ это (страшно сказать и даже подумать!) личность Самого Искупителя какъ-бы отступаетъ на задній планъ,—получаетъ какъ-бы только второстепенное значеніе,—и замѣняется личностію папы. Ясно, что понимаемое въ такомъ смыслѣ *наместничество* папы получаетъ скорѣе значеніе *замѣстительства*, но никакъ не

¹⁾ *О главенствѣ папы*, стр. 47.

²⁾ *Friedrich, gesch. d. Vatikanischen Concils*, B. I, s. 352.

³⁾ *Преосвящ. Хрисановъ*, Характеръ протестантства, стр. 89.

указываетъ на то, будто папа есть только видимое орудіе невидимой главы церкви Господа Иисуса Христа. Если папа и могъ имѣть это послѣднее значеніе, то развѣ только въ глазахъ умѣренныхъ католиковъ, да и то въ тѣ уже минувшія времена, когда ученіе о папскомъ главенствѣ еще не было доведено до той крайней точки своего развитія, какой оно достигло при Піѣ IX.

5. Значеніе папы какъ замѣстителя Христа на землѣ, какъ „видимаго Христа вселенной“, особенно характерно и рельефно отразилось на ультрамонтанскомъ ученіи *объ источникѣ церковнаго авторитета*. Какъ другіе пункты ученія о Церкви, такъ и этотъ пунктъ подвергся со стороны ультрамонтанскихъ богослововъ искаженію, цѣль котораго, конечно, заключалась въ желаніи, насколько возможно, наиболѣе возвысить папскую власть въ Церкви. Катихизисы, относящіяся, по времени своего происхожденія, къ болѣе ранней эпохѣ, очень ясно учатъ, что *вся пастыри Церкви, кто бы они ни были* (слѣдовательно и самъ папа), *получаютъ свою власть, т. е. власть учить, священнодѣйствовать и управлять, отъ Самого Иисуса Христа*, единаго Источника всякой власти. Такое ученіе мы находимъ въ катихизисахъ: Аміенскомъ (1693), Нантскомъ (1723), Сансскомъ (de Sens, 1751), Шартрскомъ (1784), Камбрскомъ (1824), Булоньскомъ (1825) и Аміенскомъ (1834). Зато уже въ Сен-Бріакскомъ катихизисѣ (1835) замѣтно нѣкоторое уклоненіе отъ этого ученія. Хотя и здѣсь еще говорится, что и папа, и епископы получаютъ свою власть отъ Иисуса Христа и проявляютъ ее не иначе, какъ Его именемъ; однако въ другомъ мѣстѣ того же катихизиса читаемъ слѣдующее: „Епископы суть служители (ministres), представители (représentants) Иисуса Христа въ своихъ собственныхъ епархіяхъ, подобно тому, какъ папа есть Его главный намѣстникъ (vicaire général) во вселенской Церкви. Они (т. е. епископы) суть истолкователи (interprètes) Его слова, судьи въ дѣлахъ вѣры, начальники другихъ пастырей, источникъ всякой юрисдикціи и центръ епархіальнаго единства въ зависимости отъ верховнаго перво-священника (т. е. папы), какъ и этотъ послѣдній пользуется тѣми же прерогативами во всемъ католическомъ мірѣ“. Въ этихъ

словахъ содержится, хотя еще и не вполне ясный, все-таки, несомнѣнный намекъ на то, что въ католической церкви папа есть источникъ юрисдикціи для всѣхъ прочихъ епископовъ, которые являются лишь частными источниками юрисдикціи въ своихъ епархіяхъ, при томъ не иначе, какъ въ силу своей зависимости отъ этого главнаго источника. Такимъ образомъ первоначальная мысль о томъ, что источникъ всякой власти въ Церкви есть единый Христосъ Спаситель, какъ-будто нѣсколько начинается здѣсь затемняться. Но это пока еще только переходъ къ дальнѣйшему, болѣе рѣшительному и ясному ученію о томъ же предметѣ. Въ Парижскомъ катихизисѣ 1846 года уже прямо выражается мысль, что папа „имѣетъ право учить не только всѣхъ вѣрующихъ, но и священниковъ и епископовъ“, а также и управлять всѣми ими, и что по этой причинѣ онъ есть „князь пастырей“ (le prince des pasteurs). Слѣдовательно, здѣсь уже прямо утверждается, что папа есть источникъ юрисдикціи по отношенію ко всѣмъ пастырямъ Церкви. Еще яснѣе эта же мысль излагается въ катихизисѣ аббата Гиллуа (1851 г.), гдѣ сказано объ этомъ такъ: „Этого рода приматство (т. е. выражающееся въ непосредственной юрисдикціи надъ вселенскою Церковію) папа получаетъ непосредственно. Лишь только онъ канонически избранъ и далъ свое согласіе на это избраніе, онъ имѣетъ, безъ всякаго иного утвержденія, власть надъ всею Церковію, если бы даже онъ не былъ ни епископомъ, ни пресвитеромъ, ни діакonomъ, ни субдіакonomъ, ни простымъ міряниномъ“. А ниже тотъ же катихизисъ прямо учитъ, что весь епископатъ получаетъ свое начало и свою власть отъ кафедры блаженнаго Петра“. Особенно замѣчательна мысль, высказанная здѣсь: что даже и тогда папа былъ бы источникомъ юрисдикціи для епископовъ, если бы онъ былъ только міряниномъ. Черезъ это ясно дается понятъ, что всѣ чрезвычайныя привилегіи, которыя усваются папѣ сравнительно съ прочими епископами, принадлежать ему не какъ іерархическому только лицу, но какъ чему-то высшему и пастырей, и мірянъ. Очевидно, здѣсь есть желаніе приравнять папу по власти ко вселенскому собору, если только не поставить его еще выше... Легко понятъ, такимъ образомъ, куда мѣтитъ аббатъ Гиллуа: онъ какъ-бы *обоготворяетъ* папу.

Съ искаженіемъ ученія объ источникѣ власти въ Церкви имѣло самую тѣсную связь искаженіе и ученіе о *сущности церковнаго управленія*. И здѣсь ультрамонтанскіе богословы совершили тотъ же великій грѣхъ: и здѣсь они замѣнили невидимую Главу Церкви, Христа, и Святаго Духа, управляющаго ею,—папой. Въ катихизисахъ раннѣйшей эпохи,—по преимуществу, прошлаго столѣтія и первой четверти нынѣшняго,—еще находится мысль о томъ, что Церковь прежде всего и главнымъ образомъ управляется Святымъ Духомъ и Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ. Но затѣмъ ультрамонтане начинаютъ ослаблять въ катихизическомъ ученіи этотъ важнѣйшій его пунктъ и, вмѣсто него, *на первомъ планѣ* поставляютъ *отъиное* церковное управленіе,—однихъ пастырей Церкви. При этомъ сначала понимаются подъ послѣдними не только папа и епископы, но и пресвитеры. Но въ другихъ катихизисахъ уже прямо выражается мысль, что пресвитеры не имѣютъ никакого рѣшительно участія въ церковномъ управленіи. Наконецъ, централизація власти, проявляющейся въ этомъ управленіи, доводится до того, что сами епископы мало-по-малу теряютъ свое законное участіе въ этой области іерархическихъ обязанностей; между тѣмъ, какъ все болѣе и болѣе получаетъ силу ученіе о томъ, что папа *есть единственный* носитель (въ собственномъ смыслѣ) духовной власти; а епископы при немъ не болѣе, какъ только исполнители его опредѣленій ¹⁾. Нетрудно понять, что такое постепенное искаженіе ученія о церковномъ управленіи прямо вело къ призванію папской непогрѣшимости за догматъ вѣры..

6. Переходимъ къ самому важному (по отношенію къ основной задачѣ нашего изслѣдованія) пункту ученія о Церкви, именно: къ вопросу *объ органѣ непогрѣшимости въ ней*. И здѣсь, какъ и слѣдовало ожидать, ультрамонтане исказили истину, притомъ съ такою же постепенностію, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, разсмотрѣнныхъ нами. Цѣлыхъ двадцать катихизисовъ ²⁾ (начиная съ изданныхъ въ концѣ XVII вѣка и кончая

¹⁾ *Michaud*, p. 53.

²⁾ Именно: Шалонскій (1670), Анжерскій (1684), Ла-Рошельскій (1684), Люсовскій (1684), Аміенскій (1693), Буржскій (1699), Руанскій (1749), Сэзускій

сороковыми годами нашего столѣтія) еще содержать въ себѣ ученіе только о томъ, что непогрѣшима вселенская Церковь, причемъ, однако, не говорится ни слова не только о папѣ, но даже и о всей учащей Церкви вообще. Въ другихъ же катихизисахъ, гдѣ повятіе о Церкви объединяется съ понятіемъ объ учащей только ея половинѣ, хотя и не высказывается ничего опредѣленнаго относительно органа непогрѣшимости въ Церкви вообще, однако очень ясно дается основаніе для мысли, что непогрѣшима лишь именно одна учащая ея половина (что, впрочемъ, еще совершенно правильно и съ нашей, православной, точки зрѣнія)¹⁾. Затѣмъ, на вопросъ, кто именно составляетъ эту учащую Церковь, отвѣчаютъ лишь нѣкоторые катихизисы, и притомъ въ томъ смыслѣ, что подъ учащую Церковію надобно понимать лишь папу и епископовъ и совершенно исключать при этомъ пресвитеровъ и діаконовъ²⁾. Но ультрамонтане не могли удовольствоваться и такимъ ограниченіемъ въ понятіи объ органѣ непогрѣшимости: имъ необходимо было замѣнить мысль объ учащей Церкви, т. е. о совокупности учительской власти всѣхъ пастырей Церкви, мыслию объ одномъ папѣ. Но какъ могли они достигнуть этой цѣли? Понятно, не сразу, а только очень и очень постепенно. Они начали дѣло съ того, что очень категорически стали учить въ нѣкоторыхъ катихизисахъ, что „всѣ вѣрующіе безъ исключенія обязаны почитать и слушаться папу (doivent au pape respect et obéissance) во всемъ, что имѣетъ отношеніе къ вѣрѣ и нравамъ“. Но въ то же время они еще оставили пока въ тѣхъ же катихизисахъ ученіе о томъ, что непогрѣшимость живетъ вообще въ учащей Церкви, не опредѣляя однако, что именно разумѣть подъ этимъ послѣднимъ понятіемъ. Таково положеніе дѣла, напр. въ Аміенскомъ катихизисѣ 1834 года. *Michod* очень вѣрно замѣчаетъ, что чрезъ это ультрамонтанскіе богословы очень искусно устроили какъ-

(1756), Шартрскій (1784), Клермонскій (1789), Монпелескій (1819), Камбрейскій (1824), Клермонскій (1825), Ренскій (1832), Эвраскій (1836), Кутанскій (1837), Байэскій (1838), Парижскій (1839), Руанскій (1843) и Кагорскій (1843). См. объ этомъ у *Michaud*, pp. 68—69.

1) *Michaud*, p. 69.

2) *Ibidem*.

бы *мостъ* отъ ученія о непогрѣшимости учащей Церкви къ ученію (еще не высказанному ими въ то время открыто) о непогрѣшимости папы ¹⁾. Разъ такой *мостъ* былъ устроенъ, нетрудно уже стало воспользоваться имъ для достиженія основной цѣли всѣхъ ультрамонтанскихъ стремленій,—усвоенія *одному* папѣ того свойства, которое принадлежитъ *всей* Церкви. И вотъ, въ катихизисѣ аббата Гиллуа (1851) мы находимъ мысль, что *врата ада не одолѣютъ* не Церковь, а тотъ камень, о которомъ говоритъ Спаситель (Мат. 16, 18), т. е. (какъ толкуетъ Гиллуа) Апостола Петра, а затѣмъ и папу, какъ его преемника. Это уже прямой намекъ на ученіе о папской непогрѣшимости, но еще только намекъ. Зато въ катихизисѣ *Fréjus* (1860), въ самомъ началѣ, помѣщено письмо епископа *Жордани*, которое открыто учитъ о томъ, что папа не погрѣшимъ ²⁾. Послѣ этого, оставалось только объявить, что это ученіе есть догматъ вѣры, чтѣ и сдѣлано было на Ватиканскомъ соборѣ.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ *Michaud*, p. 70.

²⁾ *Ibidem*, p. 71.

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Православенъ ли Intercommunion ¹⁾, предлагаемый намъ старокатоликами?

„*Быайте раздѣлений, держитесь единенія*“.
Св. Игнатій Богоносець.

(Продолженіе *).

Фолькстонскій церковный Конгрессъ.

. Переходимъ теперь къ Фолькстонскому церковному Конгрессу. То было собраніе спеціально однихъ англиканъ, держанное въ первый разъ въ новомъ, нарочно-выстроенномъ для Конгрессовъ англиканъ, громадномъ помѣщеніи, рассчитанномъ на три тысячи посѣтителей, и начавшееся богослуженіемъ и взаимопричащеніемъ его сочленовъ въ четырехъ различныхъ англиканскихъ храмахъ: св. Маріи, св. Инсвиоа, Спасителя и св. Троицы. Для публики оно открылось громаднымъ скандаломъ. Когда послѣ взаимопричащенія высоко, низко—и широко—церковники шли изъ церквей къ зданію Конгресса, ихъ процессія на улицѣ была встрѣчена контръ-процессією и изъ толпы раздались свистки и крики: „*долой папистовъ*“. Эти возгласы сами собою указывали, какъ недовольна англійская чернь слишкомъ неумѣренными римско-католическими увлеченіями современной англиканской церкви. Знамена той и другой процессіи перемѣшались между собою и между приверженцами различныхъ религіозныхъ возрѣвній непременно произошла бы уличная свалка, если-бы въ дѣло не поспѣшила вмѣшаться поли-

¹⁾ Взаимообщеніе.

^{*)} См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 19.

ція, отгѣснившая контръ-процессію въ сосѣдній переулочкѣ. Такое начало не могло предвѣщать ничего хорошаго для Конгресса англиканъ; тѣмъ не менѣе, на собравшихся клерджименовъ оно безспорно оказало доброе вліяніе въ томъ отношеніи, что побудило ихъ на время засѣданій Конгресса почти вовсе отказаться отъ спорта, чтобы не раздражить ими праздную приморскую толпу, всегда готовую вызывать всевозможныя публичныя и сенсаціонныя происшествія и потѣшаться ими. Эта сдержанность клерджименовъ обратила на себя въ Англіи общее вниманіе. Въ Гриндельвальдѣ спортъ первенствовалъ, въ Фолькстонѣ онъ стоялъ на заднемъ планѣ; тамъ—заграницей—англиканскій священникъ прежде всего былъ спортсменомъ, здѣсь—у себя, дома—онъ прежде всего и болѣе всего былъ клерджименомъ. На эту метаморфозу нельзя было не обратить вниманія; она невольно бросилась въ глаза. „О! она совершенно въ порядкѣ вещей,—говорили англикане. Тамъ произошло сходбище ради удовольствія, здѣсь же состоялось церковное собраніе ради дѣла. Тамъ сошлись вмѣстѣ главнымъ образомъ нонконформисты, здѣсь же собрались во--едино англикане“. Но этому объясненію, конечно, никто не вѣрилъ. Всякій зналъ, что на Гриндельвальдской Конференціи англикане принимали такое же живое участіе, какъ и прочіе ея сочлены, и что къ спорту англикане обнаруживаютъ природную склонность отнюдь не меньшую, чѣмъ и нонконформисты; вѣдь, и тѣ и другіе прежде всего — англичане. Слѣдовательно, спортъ отсутствовалъ въ Фолькстонѣ не потому, что англикане вдругъ изъ спортсменовъ превратились въ клерджименовъ, а потому, что у себя дома въ данномъ случаѣ оказалось неудобнымъ заниматься имъ, такъ какъ онъ легко могъ вызвать необузданную чернь на новый скандалъ, еще болѣе прискорбный, а потому и не желательный, чѣмъ первый, произошедшій при открытіи Конгресса.

Но отсутствіе спорта не видоизмѣнило характера фолькстонскаго собранія; оно только лишь сѣзуило районъ своего дѣйствія естественными границами, т. е. стѣнами конгрессныхъ помѣщеній. Внутри же этихъ стѣнъ оно было такимъ же церковнымъ пикникомъ, какимъ собраніе въ Гриндельвальдѣ было и внутри и внѣ стѣнъ швейцарскаго готеля. Пикниковый ха-

ракетеръ Фолькстонскаго Конгресса сказанъ, такимъ образомъ, не во внѣдомовыхъ экзерциціяхъ, а въ тѣхъ разсужденіяхъ, кои велись на его засѣданіяхъ. Дѣйствительно, если бы оказалось необходимымъ дать краткій, но вѣрный и точный отвѣтъ на вопросъ: чѣмъ занимался Фолькстонскій Конгрессъ? то на него по совѣсти можно было бы отвѣтить только одно, а именно: онъ занимался интересными бесѣдами. Съ этою цѣлію въ залѣ Конгресса допущена была громадная, трехтысячная толпа, которая сопровождала рѣчи ораторовъ шумными заявленіями одобренія и неодобренія. Съ тою же цѣлію на Конгрессѣ устроены были особые митинги для рабочихъ (*working men's meetings*) и работницъ (*working women's meetings*). Съ тою же цѣлію къ соучаствію въ публичномъ собесѣдованіи привлечены были не только свѣтскіе люди, но и дамы, среди коихъ общее вниманіе привлекали къ себѣ двѣ представительницы высшаго англійскаго общества: герцогиня Бедфордская и леди Фредерикъ Кевендишъ. Съ тою же цѣлію для обсужденій на Конгрессѣ былъ выставленъ цѣлый рядъ вопросовъ, имѣвшихъ вызвать общественный интересъ; а именно: тутъ шли пространныя разсужденія на слѣдующія темы: „положеніе церкви относительно рабочихъ комбинацій“, „обязанности церкви относительно земледѣльческаго населенія“, „обязанности церкви относительно солдатъ“, „дѣятельность церкви на морскомъ берегу относительно постоянныхъ обитателей и временныхъ посѣтителей“, „физическая рекреация—пользованіе и злоупотребленіе ею“, „обученіе рабочихъ“, „условія промышленности для женщинъ“, „христіанская ионка—индивидуальная и соціальная“, „результаты небреженія религіознымъ образованіемъ въ элементарныхъ школахъ“, „умѣренность (трезвость)—насколько она касается женщинъ высшаго и средняго классовъ общества“, „требуютъ ли интересы челоуѣчества опытовъ надъ живыми животными и если требуютъ, то до какихъ границъ могутъ они быть допускаемы?“ Конечно, здѣсь были подняты и вопросы строго религіозно-церковнаго характера, какъ напримѣръ: „отношеніе между авторитетомъ Библии и авторитетомъ церкви“,— „дѣятельность англиканской церкви на Континентѣ“, „каноническое право въ связи съ дисциплиной и властію англиканской

церкви“, „неизмѣняемое значеніе Ветхаго Завѣта для христіанской церкви“, „подготовленіе къ діаконскому и священническому посвященію и подготовленіе мірянъ къ евангелической дѣятельности“, „заграничная миссія“, „христіанская доктрина и христіанская жизнь“, „проповѣданіе въ англиканской церкви“ и т. д. ¹⁾ Но всѣ эти, такъ сказать, спеціально-церковные вопросы обсуждались на засѣданіяхъ Конгресса вяло, однообразно и отнюдь не вызывая общественнаго интереса. На нихъ никто, кромѣ специалистовъ, не обращалъ никакого вниманія. Не обратила на нихъ вниманія и англійская пресса, ни свѣтская, ни духовная. Общее вниманіе и публики, и прессы привлекли лишь два вопроса изъ первой категоріи темъ, т. е. „умѣренность—насколько она касается женщинъ высшаго класса англійскаго общества“ и „вопросъ объ опытахъ надъ живыми животными“, или „объ вивисекціи“.

Объ увеличившемся за послѣдніе годы среди женщинъ Англій употребленіи алкоголя, переступающемъ всѣ границы приличія и переходящемъ въ полное пьянство до бѣлой горячки (*delirium tremens*) включительно, разсуждали на засѣданіяхъ Конгресса почти исключительно однѣ дамы высшаго общества, герцогиня Бедфордская и леди Кевендишъ, что придавало этимъ разсужденіямъ не только особый интересъ, но и удивительную пикантность. Леди Кевендишъ повѣствовала спеціально о развитіи пьянства среди дамъ высшаго англійскаго общества. Ея разоблаченія очень напоминали, такъ называемыя, *life experiences*, т. е. „жизненные испытанія“, которыя съ такимъ захватывающимъ удовольствіемъ послѣ шумнаго боя турецкихъ барабановъ выслушиваются на богослужебныхъ собраніяхъ воинствомъ арміи спасенія и которыя въ большинствѣ случаевъ излагаются въ слухъ народу вновь завербованными въ армію спасенія прозелитами. „Что касается до англійскаго обычая пить (неумѣренно спиртовые напитки),—такъ повѣствовала достопочтенная леди,—то мы въ высшей степени обязаны революціи, именно революціи, произошедшей за послѣдніе 60 лѣтъ въ привычкахъ,

¹⁾ Общую программу засѣданій Фолькстонскаго Конгресса смотр. *Official Year-Book of the Church of England* за 1892 г. стр. 419 и дал. и *NN. Guardian's* послѣ 4 октября 1892 года.

такъ называемаго, „лучшаго общества“. Мнѣ недавно пришлось гостить въ одномъ загородномъ домѣ, въ которомъ все еще находятся въ употребленіи старинныя плотно-сдѣланныя объемистыя столовыя кресла; сидѣнья въ нихъ отличаются отъ обыкновенныхъ креселъ глубокими выемками ради предохраненія джентельменовъ отъ паденія въ послѣ-обѣденное время. Времена нынѣ измѣнились. Въ наши дни, если бы мы сказали о какомъ-нибудь пьяницѣ: „онъ пьянъ, какъ лордъ“,—то, конечно, не нанесли бы ему никакого оскорбленія, такъ какъ выраженіе это утратило свой язвительный смыслъ. Нынѣ джентельменъ, даже офицеръ, также свободно и непринужденно можетъ отказаться отъ вина, какъ отъ перца и горчицы. Мнѣ самой часто приходилось видѣть на большихъ званыхъ обѣдахъ въ Лондонѣ людей, пьющихъ одну воду и вовсе не подвергавшихся за это оскорбленіямъ отъ хозяевъ.—Но, увы! говоря это, мы обязаны взглянуть и на обратную сторону картины, т. е. признать, что еще многое требуетъ исправленія и что среди насъ, дѣйствительно, выросло не мало новыхъ золь, которыя, къ сожалѣнію, до послѣдняго времени укрывались отъ нашего наблюденія и еще не вполне извѣстны намъ и нынѣ. Во дни древности, когда пилось много, этой крайности, насколько я знаю, вовсе не предавались наши леди. Можемъ ли мы сказать то же самое о нашихъ дняхъ? Выразеніе „подберите меня“ (pick me up) развѣ извѣстно нынѣ только среди однихъ мужчинъ? Развѣ леди совсѣмъ не знаютъ съ рюмочкой (nips) въ 11 часовъ утра, или въ послѣобѣденное время и развѣ ими никогда не употребляется В. and S. 's (т. е. спиртовые напитки, смѣшанные съ содовой водой?)¹⁾ Изъ чего собственно состоитъ тотъ освѣжительный напитокъ, который носитъ таинственное названіе „Something hot“ (нѣчто горячее) и употребляется на сонъ грядущій? Недавно мнѣ пришлось слышать объ одной молодой леди, бывшей не въ силахъ переносить страш-

¹⁾ Одинъ изъ любимыхъ и наиболѣе употребляемыхъ напитковъ у англичанъ, состоящій изъ смѣшенія коньяка, бренди или виски съ шипучими водами. По любви Англичанъ ко всевозможнымъ сокращеніямъ, онъ обыкновенно называется первыми буквами смѣшенія, т. е. б и с, б означаетъ коньякъ, приготовляемый изъ курузы, и с—содовую воду.

ныя напряженія, налагаемыя на нее Лондонскимъ сезономъ ¹⁾, безъ „укрѣпляющаго лекарства“ (т. е. крѣпкой водки), которое она, по этому, постоянно имѣла подъ руками въ укромномъ уголкѣ своего ридикюля. Помню также мое изумленіе за чаемъ послѣ утренняго концерта, когда одна стоявшая около меня леди спросила себѣ „бѣленькую чашечку“. Въ своемъ невѣдѣніи я предполагала, что у нея—артистическая слабость къ бѣлымъ фарфоровымъ чайнымъ чашечкамъ, — но мнѣ скоро пришлось убѣдиться, что она просила себѣ „бокаль шампанскаго“. Обративъ вниманіе на послѣднюю, только что входящую въ моду новинку (a very new fashion) молодыхъ леди сопровождать джентельменовъ послѣ обѣда въ курильныя комнаты, чтобы вмѣстѣ съ ними курить сигары и пить смѣсь изъ спиртовыхъ напитковъ и шипучихъ водъ, леди Кевендишъ перешла къ изображенію жизни „въ болѣе тихихъ кружкахъ“ общества, но и здѣсь она обрѣла „навыки“, столь же, если даже не болѣе злокачественнаго свойства. Въ подтвержденіе своихъ словъ, она сослалась на примѣръ нѣсколькихъ пожилыхъ леди, которыя съ ранняго утра до поздняго вечера и ранняго вечера до поздняго утра проводятъ время въ форменномъ пьянствѣ и доживаютъ въ полномъ смыслѣ слова до бѣлой горячки. Описанія ея очень интересны и, несомнѣнно, весьма цѣнны для характеристики современнаго высшаго англійскаго общества, — но мы не станемъ утомлять ими читателей; для нашей цѣли вполнѣ достаточно приведенныхъ выдержекъ изъ ея рѣчи ²⁾. Онѣ показываютъ, что проповѣдница умѣренности и трезвости на Фолькстонскомъ Конгрессѣ, не смотря на принадлежность къ цвѣту англійской аристократіи, отошла совсѣмъ не такъ далеко отъ ораторовъ и ораторшъ на митингахъ сальвешіонистовъ, съ любовію повѣствующихъ о пройденныхъ ими жизненныхъ испытаніяхъ, приносящихъ якобы всенародное покаяніе въ содѣянныхъ ими злодѣяніяхъ и свидѣтельствующихъ публично о внутреннемъ своемъ перерожденіи вслѣдствіе вступленія въ число воинства арміи спасенія. Все различіе рѣчи леди Кевендишъ отъ

¹⁾ Лондонскій сезонъ есть время всевозможныхъ удовольствій; онъ происходитъ съ конца мая по конецъ іюля мѣсяца.

²⁾ Рѣчь ея отпечатана въ Guardian отъ 19 октября 1892 года.

разглагольствованій ораторовъ и ораторшъ сальвешіонизма состоитъ только въ томъ, что первая разсуждала о пьянствѣ другихъ, а послѣдніе повѣствуютъ обыкновенно о пьянствѣ своемъ собственномъ и личномъ. Чьи рѣчи: ея ли, или ихъ—имѣютъ большую дѣйственность? предоставляемъ судить слушателямъ. Рѣчи въ религиозныхъ казармахъ (баракахъ) арміи спасенія обыкновенно вызываютъ со стороны слушателей тѣмъ больше шумныхъ заявленій, чѣмъ онѣ неожиданнѣе и сенсационнѣе. Что же касается до рѣчи леди Кевендишъ, то она вызвала страшное и шумное негодованіе и при томъ, какъ въ непосредственныхъ своихъ слушателяхъ, такъ и вообще во всемъ англійскомъ обществѣ. Пресса англійская немедленно отозвалась въ высшей степени сочувственно къ ея обоснованнымъ на личномъ опытѣ и наблюденіи разсужденіямъ и отнеслась къ ней лично съ полною признательностію за неожиданныя и пикантныя разоблаченія. Широковѣщательная программа религиозно-церковныхъ вопросовъ какъ-то сама собой и совершенно незамѣтно отошла на засѣданіяхъ Фолькстонскаго Конгресса на задній планъ, ступевалась предъ краснорѣчивыми повѣствованіями представительницы высшей англійской аристократіи и утратила въ глазахъ посѣтителей Конгресса и всего англійскаго общества всякій смыслъ и значеніе. Казалось, что самый церковный Конгрессъ англиканъ созванъ былъ только затѣмъ, чтобы предоставить леди Кевендишъ возможность выступить передъ публикою съ цѣнными разоблаченіями. Она въ полномъ смыслѣ слова была героиней Конгресса и оставалась ею до тѣхъ поръ, пока очередь не дошла до другаго вопроса, вызвавшаго и на Конгрессѣ и въ англійскомъ обществѣ еще болѣе живѣйшій интересъ, чѣмъ вопросъ о пьянствѣ.

Вопросъ о вивисекціи въ программу Фолькстонскаго Конгресса вошелъ подъ слѣдующею высокознаменательною и глубоконаучною формулировкой: „требуяютъ ли интересы человѣчества опытовъ надъ живыми животными? и если требуютъ, то до какихъ границъ они допустимы?“ Какъ и слѣдовало ожидать, въ стѣнахъ Конгресса онъ вызвалъ оживленную борьбу, походившую не на простое современное научное преніе, а на *средне-вѣковой турниръ между докторами богословія и докторами ме-*

дицины, турниръ оригинальный, шумный и въ высшей степени забавный и поучительный. Подобнаго рода зрѣлища возможны только на западѣ, такъ какъ тамъ до настоящаго времени непрерывно продолжается борьба между вѣрой и знаніемъ и представителями церкви и науки, вызванная когда-то на свѣтъ бо- жій римско-католическою церковію и постоянно оканчивавшаяся, да и теперь оканчивающаяся одновременно и побѣдой и пора- женіемъ какъ той, такъ и другой борющейся стороны, т. е. ни- когда, никого и ни въ чемъ не убѣждающая. Такимъ образомъ, прочитавъ программу Конгресса, напередъ можно было предъ- угадать, что состязаніе между представителями богословія и медицины устроено вовсе не для того, чтобы добиться ихъ вза- имнаго примиренія,—что на западѣ оказывается явленіемъ—по истинѣ—недостижимымъ, а просто затѣмъ, чтобы предложить собравшейся публикѣ интересное зрѣлище. Оно такъ и ока- залось на дѣлѣ.

Какъ бы то ни было, къ средневѣковому турниру, восстано- вленному въ исходѣ XIX столѣтія на Фолькстонскомъ Конгрессѣ, вивисекціонисты и антививисекціонисты стали заблаговременно готовить какъ самихъ себя, такъ и всю англійскую пуб- лику. Избравъ талантливыхъ борцовъ, они всѣми мѣрами ста- рались выдвинуть ихъ на арену состязанія во всеоружіи знанія. Во главѣ докторовъ богословія сталъ епископъ Берри, ученый каноникъ Виндзорскій, бывшій примать Австраліи; опираясь на дѣятельную поддержку двухъ обществъ: „общества для покрови- тельства животнымъ отъ вивисекціи“ (Victoria Street Society for the protection of animals from vivisection) и „интерна- циональной ассоціаціи для полнаго подавленія вивисекціи“ (Inter- national association for the total suppression of vivisection), онъ смѣло и рѣшительно выступилъ предъ англійскою публи- кой самымъ яркимъ защитникомъ началъ антививисекціи. За нимъ на защиту животнаго царства изъявили готовность: епис- копъ Манчестерскій, епископъ Эдинбургскій, каноникъ Виль- берфорсъ, Герцогъ Ньюкастельскій, дѣвица Miss Cobbe, съ полдюжины врачей и еще нѣсколько лицъ. Во главѣ докторовъ медицины, приверженцевъ вивисекціи, выступилъ знамени- тость Лондонскаго врачебнаго міра, лейбъ-медикъ Королевы

и президентъ англійскаго королевскаго института врачей, серъ Андрю Клеркъ, который, къ сожалѣнію, предъ самымъ началомъ засѣданія отказался отъ личнаго участія въ состязаніи, такъ какъ былъ отозванъ, какъ гласила его телеграмма, „къ другимъ, болѣе важнымъ официальнымъ обязанностямъ“. Его мѣсто на турнирѣ заступили доктора медицины: Самуэль Уильксъ, Викторъ Гослей, Армандь Рафферъ и др.

О подготовкѣ публики особенную заботливость проявили доктора богословія. Незадолго до Конгресса они разослали Лондонскому духовенству всѣхъ исповѣдавій, церквей, сектъ и деноминацій кипу циркуляровъ съ официальнымъ приглашеніемъ произносить въ своихъ храмахъ проповѣди противъ вивисекціи. Кромѣ приглашенія къ проповѣданію она состояла изъ семи отдѣльныхъ циркуляровъ, одинъ другаго интереснѣе, поучительнѣе и убѣдительнѣе. Очень сожалѣемъ, что не можемъ дать здѣсь даже самаго краткаго описанія этихъ документовъ, такъ какъ это отвлекло бы насъ въ сторону отъ прямой нашей цѣли. Скажемъ только, что по поводу этихъ документовъ въ Лондонѣ пущено было въ обращеніе не мало самыхъ колкихъ остротъ на счетъ вмѣшательства духовныхъ представителей англиканской церкви въ чуждую имъ сферу.

На засѣданіи Конгресса данный вопросъ вызвалъ настоящее побоище. „Конгрессъ,—такъ писалъ корреспондентъ одной Лондонской газеты ¹⁾, много лѣтъ не былъ свидѣтелемъ такой истинѣ ужасной *баталіи*, какая произошла на немъ сегодня послѣ обѣда между докторами и священнослужителями по вопросу о вивисекціи. На дняхъ я предсказывалъ, что она очень позабавитъ насъ; такъ оно и случилось. Выражаясь фигурально, могу сказать, что *борцы*, по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ, *выходили на арену съ засученными рукавами*“.

Ставя, по примѣру людей запада, въ параллель два англійскихъ религіозно-церковныхъ собранія, происходившихъ въ теченіи прошлаго года, нельзя не усматривать ихъ близкаго, внутренняго и органическаго взаимнаго сродства. И Гриндельвальдское и Фолькстонское собранія суть ни что иное, какъ пикники

¹⁾ Сморг. Daily News отъ 7 октября 1892 г.

церковные. Гриндельвальдская Конференція была пикникомъ потому, что прежде и болѣе всего сводилась къ удовольствію клерджименовъ и собравшейся публики; происходившія на ней разсужденія религіозно-церковнаго характера были, такъ сказать, только припилены къ этимъ удовольствіямъ. Фолькстонскій Конгрессъ былъ пикникомъ потому что, будучи созванъ главнымъ образомъ ради религіозно-церковныхъ цѣлей, выставленными для обсужденія вопросами и забавными преніями, въ концѣ концовъ свелся также къ удовольствію для клерджименовъ и публики. Въ Гриндельвальдѣ пикникъ происходилъ внутри и внѣ стѣнъ готеля; въ Фолькстонѣ онъ происходилъ только лишь внутри конгрессныхъ помѣщеній, но одновременно съ этимъ отобразился и на всемъ англійскомъ обществѣ. Въ Гриндельвальдѣ предметомъ удовольствія служилъ спортъ, въ Фолькстонѣ предметомъ удовольствія служили пикантныя разоблаченія о пьянствѣ женщинъ высшаго англійскаго общества и еще болѣе забавный средневѣковой турниръ докторовъ богословія и медицины. Если бы возникъ вопросъ: который изъ пикниковъ: Гриндельвальдскій ли, или Фолькстонскій стоитъ выше и имѣетъ больше значенія для западной церкви? то мы, ничто же сумняся, отвѣтили бы, что Гриндельвальдскій. На немъ поднятъ былъ чрезвычайно важный вопросъ объ историческомъ епископатѣ внѣ преемства апостольскаго рукоположенія, вызвавшій затѣмъ сильную и ожесточенную полемику среди англійскихъ богослововъ, полемику, которая въ недалекомъ будущемъ несомнѣнно будетъ имѣть громадное значеніе въ дѣлѣ пракческаго разрѣшенія вопроса объ объединеніи англійскихъ протестантскихъ церквей и сектъ съ церковію англиканскою. На Фолькстонскомъ же Конгрессѣ не было поднято ни одного сколько нибудь важнаго въ церковномъ отношеніи вопроса; здѣсь все сводилось къ обмѣну мнѣній по предметамъ второстепеннаго и даже третьестепеннаго значенія,—вотъ почему онъ и не могъ вызвать никакихъ отголосковъ ни въ прессѣ, ни въ общественномъ мнѣніи страны. Разоблаченія о пьянствѣ англійскихъ аристократокъ и средневѣковой турниръ застѣнили на Конгрессѣ всѣ остальные собесѣдованія, и пресса съ обществомъ остались при впечатлѣніи, будто онъ и созванъ былъ

только ради этихъ разоблаченій и ради этого турнира и ни для чего болѣе.

Люцернскій Интернаціональный Конгрессъ.

Приступаемъ къ характеристикѣ Люцернскаго Интернаціональнаго Конгресса не безъ нѣкотораго смущенія,—и вотъ по какой причинѣ. У насъ въ Россіи сторонники старокатоликовъ поспѣшили не только высказать о немъ все то, что можно было сказать въ его пользу добраго и хорошаго, но и представить его какимъ-то абсолютно безупречнымъ и идеально-совершеннымъ церковнымъ собраніемъ; въ свои повѣствованія о немъ они привнесли не мало своихъ личныхъ увлеченій и потому всѣ они страдают не только односторонностію, но и явнымъ пристрастіемъ. На нашу долю выпадаетъ, такимъ образомъ, далеко не легкая и нѣсколько щекотливая задача разоблаченія темныхъ сторонъ Люцернскаго Конгресса, о коихъ у насъ не сказано пока еще ни слова. Разоблаченія наши, конечно, не понравятся ни самимъ старокатоликамъ, ни нашимъ русскимъ ихъ сторонникамъ и вызовутъ ихъ крайнее неудовольство уже по тому одному, что выслушивать правду не всегда бываетъ легко и пріятно. Въ отвѣтъ имъ можемъ сказать, что и высказывать правду также иногда бываетъ далеко не легко и не особенно пріятно. Но, рано или поздно, истина должна всплыть наружу и кто нибудь долженъ же взять на себя неблагодарную задачу высказать ее. Чѣмъ раньше это будетъ сдѣлано, тѣмъ лучше для всѣхъ заинтересованныхъ сторонъ,—лучше и для уразумѣнія ими истины, и для установленія возможно-правильнаго ихъ взаимоотношенія, и для избѣжанія въ будущемъ болѣе серьезныхъ и болѣе горькихъ разочарованій. Во всякомъ случаѣ, для уразумѣнія истиннаго значенія Люцернскаго Конгресса нельзя брать во вниманіе только одну его свѣтлую сторону, а необходимо также выяснить и оцѣнить по достоинству его темныя и слабыя проявленія, т. е. ту его сторону, на которую наши русскіе сторонники старокатоликовъ не обращаютъ никакого вниманія. Своимъ разоблаченіемъ мы не отнимемъ отъ него и не застѣнимъ даже его свѣтлыхъ сторонъ; онѣ

останутся за нимъ по прежнему; но проявленія слабыя и темныя придадутъ ему совершенно новое и возможно-правильное освѣщеніе и покажутъ, что намъ—православнымъ надлежитъ относиться къ старокатолическому движенію съ крайнею осторожностію и серьезною осмотрительностію. Затѣмъ, въ данномъ случаѣ мы излагаемъ только лишь нашъ личный взглядъ на Люцернскій Конгрессъ; правы ли мы, или неправы,—пусть судятъ о томъ люди, болѣе насъ свѣдущіе и компетентные. Если намъ докажутъ, что мы ошибаемся, то мы всей душой готовы будемъ сознаться въ своей ошибкѣ; мы никогда не претендовали и теперь не претендуемъ на непогрѣшимость нашихъ сужденій; служа нашей родной православной церкви, мы всѣми силами души желаемъ ей блага и только одного блага; съ другой стороны, блага же искренно желаемъ мы и для старокатоликовъ. Между ними и нами должны царить прямота, искренность и откровенность. Если въ нашемъ настоящемъ взаимоотношеніи не будетъ этихъ примитивныхъ свойствъ человѣческихъ отношеній, то намъ нечего и разсуждать объ установленіи взаимообщенія между нашими церквами. Если въ будущемъ намъ дѣйствительно суждено сблизиться и объединиться, то произойдетъ это, конечно, не ради того, что мы будемъ нынѣ говорить другъ другу любезности и комплименты. Отбросимъ же ихъ въ сторону, какъ излишній и понапрасну обременяющій насъ балластъ. Ограничимъ свою задачу одною правдою и станемъ выслушивать ее тихо и спокойно, какъ бы ни была она жестка и непріятна намъ. Она одна выведетъ насъ на путь взаимнаго сближенія. На прямоту нашего личнаго отношенія къ нашему же общему дѣлу старокатолики не могутъ и не должны ни претендовать, ни обижаться на насъ. Дѣло ихъ сближенія съ нами есть наше же собственное дѣло и потому мы не только имѣемъ право, но и нравственно даже обязаны относиться къ нему такъ, какъ того требуетъ нашъ долгъ, наша совѣсть. Какое бы высокое положеніе ни занимали вожди старокатолицизма въ своей церкви и въ своей богословской наукѣ; они прежде всего люди и, какъ люди, не свободны отъ увлеченій, пристрастій и ошибокъ. Что же касается до нашихъ взаимныхъ отношеній, то они должны быть совершенно чужды

не только явныхъ ошибокъ, но и простыхъ человѣческихъ увлеченій и пристрастій. Не забудемъ, что и они и мы трудимся и должны трудиться прежде и болѣе всего для церкви, а не для своихъ личныхъ цѣлей и самоублаженій.

И такъ, скажемъ со скорбію въ сердцѣ, что Интернаціональный Конгрессъ старокатоликовъ въ Люцернѣ, по нашему глубокому убѣжденію, былъ такимъ же церковнымъ пикникомъ, какими, какъ видѣли выше, оказались церковно-объединительная Конференція въ Гриндельвальдѣ и церковно-англиканскій Конгрессъ въ Фолькстонѣ. „Какъ!—воскликнуть съ изумленіемъ и даже негодованіемъ старокатолика,—нашъ Люцернскій Конгрессъ, заключеніями котораго мы не только явили протестъ противъ новыхъ догматовъ Ватикана и наше отвращеніе отъ ультрамонтанизма, но и засвидѣтельствовали наше возвращеніе къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, и, слѣдовательно, доказали всему міру наше желаніе сблизиться и соединиться съ церковію восточно-православною, этотъ Конгрессъ есть церковный пикникъ?“ Тоже восклицаніе, но въ еще болѣе рѣзкой формѣ, поспѣшатъ, несомнѣнно, сдѣлать и наши русскіе сторонники старокатоликовъ. Да,—отвѣтимъ мы,—этотъ самый Конгрессъ, на нашъ взглядъ, въ извѣстномъ отношеніи дѣйствительно былъ ничѣмъ инымъ, какъ церковнымъ пикникомъ. Онъ въ полномъ смыслѣ слова есть дѣтище своего времени и, какъ дѣтище этого времени, не можетъ и не имѣетъ даже права отречься отъ своего родства съ другими чадами одной и той же родственной имъ всѣмъ семьи. Онъ отображаетъ на себѣ общія черты характера и своего времени и тѣхъ чадъ, которыхъ породило это время. Онъ былъ пикникомъ уже по тому одному, что на его засѣданіяхъ принимало самое живое и дѣятельное участіе англиканское духовенство,—то духовенство, которое отчасти вызвало на свѣтъ Божій и несомнѣнно одухотворило Гриндельвальдскую Конференцію и Фолькстонскій Конгрессъ. Онъ не могъ не отобразить на себѣ современныхъ намъ особенностей этого духовенства и тѣхъ своеобразныхъ отличій, которыя оно придало и Конференціи въ Гриндельвальдѣ и Конгрессу въ Фолькстонѣ. Не даромъ Лондонскій Times, тотъ Times, который на своихъ

столбцахъ съ протокольною вѣрностію воспроизводитъ иногда явленія современной жизни на всемъ протяженіи земнаго шара, рѣшился смѣло и, по нашему мнѣнію, даже дерзко подтрунивать надъ старокатоликами, съ одной стороны, и англиканскими епископами, съ другой, — утверждая, будто англиканскіе епископы „заипнотизировали (собственно говоря: загальванизировали, galvanized) такъ называемое старокатолическое движеніе въ Германіи (Баваріи и Австріи) столь же сильно, какъ ирландскіе епископы заипнотизировали старокатолическое (точнѣе: реформатское) движеніе въ Испаніи“¹⁾. Такимъ образомъ, Times не только усмотрѣлъ въ современномъ состояніи старокатолическаго движенія явные признаки вліянія англиканскаго духовенства, но и свелъ это вліяніе къ *внушенію*, практикуемому нынѣ въ такъ называемомъ ипнотизмѣ. Обстоятельство это заслуживаетъ серьезнаго вниманія и осмотрительнаго изученія и обсужденія. Если Times'у, какъ, быть можетъ, скажутъ наши сторонники старокатоликовъ, мало извѣстно старокатолическое движеніе, то ему, несомнѣнно, прекрасно знакомо англиканское духовенство со всѣми его отличіями, пристрастіями и притязаніями, а равно и то воздѣйствіе, или то внушеніе, которое оно можетъ оказывать на то или иное направленіе въ дѣлѣ развитія старокатолическаго движенія.

Въ самомъ дѣлѣ, — оцѣнивая внутреннее значеніе Люцернскаго Интернаціональнаго Конгресса, для насъ — православныхъ, наприм., совершенно безразлично — при какой именно внѣшней обстановкѣ совершались его засѣданія, стояла ли въ Люцернѣ съ 12-го числа по 15-е сентября прошлаго года хорошая погода, сіяли ли на небѣ днемъ — солнце, а ночью — луна, много ли было въ это время въ Люцернѣ посѣтителей, катались ли они по озеру и слушали ли музыку на улицѣ, восходили ли ближайшіе участники Конгресса на горы и въ чемъ именно восходили, какого рода бесѣда шла у нихъ въ общественномъ саду, пили ли они пиво и курили ли сигары на засѣданіи въ городскомъ театрѣ и т. д. На всѣ эти явленія, какъ *явленія якобы безразличныя*, никто у насъ не обратилъ внима-

1) Смотр. Times отъ 26 декабря 1892 года.

нія при оцѣнкѣ значенія послѣдняго старокатолическаго собранія. Ни въ одномъ, напечатанномъ у насъ въ Россіи отчетѣ о Люцернскомъ Конгрессѣ, обо всемъ этомъ нельзя найти ни слова. Но на всѣ эти, такъ сказать, побочныя явленія взглянули нѣсколько иначе англикане. Ихъ интересовало рѣшительно все, а потому ихъ отчеты, не смотря на видимую краткость и даже несодержательность, оказываются во многомъ значительно полнѣе и несомнѣнно интереснѣе нашихъ. Такъ не большой, всего на четырехъ страничкахъ отпечатанный, отчетецъ англиканскаго священника Ольдгема, бывшаго на Конгрессѣ представителемъ отъ архіепископа Кентерберійскаго, примата Англій, начинается слѣдующимъ интереснымъ повѣствованіемъ. „Интернаціональный старокатолическій Конгрессъ, держанный въ Люцернѣ съ 12 по 15 сентября, происходилъ при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ восхитительной внѣшней обстановки. Люцернъ всегда прекрасенъ и въ настоящемъ случаѣ онъ явилъ себя въ наилучшемъ видѣ. Погода стояла великолѣпная: днемъ тепло сіяло солнце, ночью ярко свѣтила луна. Готели были переполнены, такъ какъ многіе изъ туристовъ изъ за наступившей въ горахъ холодной погоды принуждены были спуститься съ нихъ; по озеру весело сновали большіе экскурсіонные пароходы, биткомъ набитые неутомимыми посѣтителями (иностранцами), и мелкіе парусные суда; на сушѣ въ это время съ разныхъ сторонъ слышалась музыка, усердно разыгрываемая разными оркестрами“ 1). Такимъ образомъ, изъ англиканскаго отчета мы прежде всего узнаемъ, что на Конгрессѣ въ Люцернѣ было довольно весело. Во всемъ чувствовалась какая-то жизнерадость, такъ что трудно было усидѣть въ спертomъ воздухѣ церкви и залъ собранія. Солнце блескомъ и тепломъ въ теченіи дня и луна матовымъ и чарующимъ освѣщеніемъ вечеромъ и ночью тянули членовъ Конгресса на воздухъ, гдѣ можно было и дышать свободнѣе, и двигаться непринужденнѣе, и отдаваться видюмымъ экзерциціямъ, и говорить даже несравненно развязнѣе, чѣмъ въ стѣнахъ залъ, а тѣмъ болѣе церковей. Учредители Конгресса прекрасно знали свойства и привычки будущихъ его

1) Смотр. The Foreign Church Chronicle, декабрь, 1892 года, стр. 249 и 250.

сочленовъ; они заблаговременно позаботились утилизировать въ пользу предстоящаго собранія и солнце, и луну, и озеро, и горныя вершины около города, и городской театръ, и даже увеселительный садъ Löwengarten. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, оставлять дорогихъ гостей, прибывшихъ въ Люцернъ на церковно-международный Конгрессъ, безъ развлеченій; вѣдь одни занятія религіозно-церковными вопросами могли бы скоро прискучить имъ, а потому въ программу занятій Конгресса надлежитъ внести возможно-больше разнообразія и цѣлый рядъ удовольствій. И, дѣйствительно, Конгрессъ доставилъ своимъ сочленамъ, и старокатоликамъ и нестарокатоликамъ, великую смѣну разнородныхъ впечатлѣній и ощущеній. Вотъ что читаемъ въ другомъ англиканскомъ отчетѣ по поводу Люцернскаго Конгресса. „Собранія на Люцернскомъ Конгрессѣ, происходившія въ различныхъ мѣстахъ, по своему характеру отличались одно отъ другаго. Онѣ происходили въ церкви Христа (Christuskirche), публичной залѣ, городскомъ театрѣ, общественномъ саду, главномъ готелѣ и на холмѣ близъ озера четырехъ кантоновъ. Рѣчи, говоренныя по этимъ мѣстамъ, различались между собою въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, гдѣ именно онѣ произносились. Въ церквахъ читали свои рѣчи главнымъ образомъ архіепископы и епископы; въ общественной залѣ свободно обсуждалась серія резолюцій, касавшаяся Status'a и дѣятельности старокатолическихъ церквей; въ театрѣ говорились тщательно разработанныя рѣчи, изображавшія истинное положеніе старокатолицизма и его борьбу съ противниками; въ саду и на состоявшемся банкетѣ, какъ и слѣдовало ожидать, допущены были рѣчи болѣе популярнаго характера и болѣе легкаго содержанія; что же касается до рѣчи на берегу озера, то она вполнѣ была sui generis. Представители иноземныхъ дружественныхъ церквей говорили въ публичной залѣ“¹⁾. Но еще полнѣе и обстоятельнѣе о томъ-же предметѣ повѣствуетъ органъ высокоцерковниковъ въ Англійи. Вотъ какъ живо рисуетъ онъ отличительныя черты послѣдняго старокатолическаго собранія. „12-го сентября въ 8 часовъ вечера неофициальное собраніе (informal meeting) состоялось въ

1) Сморт. The Foreign Church Chronicle, декабрь, 1892 г., стр. 218 и 219.

театрѣ. На этомъ собраніи была сказана превосходная рѣчь докторомъ Штейгеромъ (Steiger), однимъ изъ передовыхъ сочленовъ мѣстнаго комитета, который радушно привѣтствовалъ прибывшихъ со всего свѣта гостей. Изъ нихъ многіе были лично представлены собранію неутомимымъ секретаремъ Конгресса, д-ромъ Вейбелемъ (Weibel)⁴. Между другими гостями тутъ присутствовали и епископъ Вустерскій, организаторъ Гриндельвальдской Конференціи д-ръ Ланнъ, его другъ—священникъ конгрегационалистской церкви Ю. П. Южсъ, эксъ-президентъ Весмянской Методистской Конференціи д-ръ Стивенсонъ, мистеръ Перси Бантингъ, редакторъ Contemporary Review, патеръ Гіаццини Лойсонъ и т. д. Всѣ они прибыли сюда съ только-что окончившейся Гриндельвальдской Конференціи, на которой приступили къ общей трапезѣ любви. „Въ антрактахъ“ этого собранія въ театрѣ „пѣлись пѣсни (songs were sung) превосходнымъ смѣшаннымъ хоромъ дамъ и мужчинъ, а гости тѣмъ временемъ угощались (regaled themselves) за отдѣльными столиками, курили и пили пиво. Это пиршество (proceedings) завершилось энергическою рѣчью генеральнаго викарія Вебера, пригласившаго всѣхъ собравшихся воскликнуть „hoch“ въ честь старокатолицизма, что и было сдѣлано съ энтузіазмомъ... На слѣдующее утро, во вторникъ, въ 8 часовъ, въ Christuskirche отслужена была месса“¹⁾. Такимъ образомъ, собраніе въ театрѣ, на коемъ участники Конгресса курили сигары, пили пиво, слушали восхитительное пѣніе и превосходныя рѣчи и восклицали въ честь старокатолицизма громогласное hoch, замѣняло для совершителей мессы во вторникъ утромъ и для всѣхъ приступавшихъ въ это же утро ко вкушенію евхаристіи наше всенощное бдѣніе съ акаѳистами и предпричастными правилами. Что сказали бы святые отцы древнихъ вселенскихъ соборовъ, если бы могли прочесть отчеты о Люцернскомъ Интернаціональномъ Конгрессѣ, вышедшіе изъ подъ пера англичанъ? Для какихъ рѣчей и восклицаній отверзлись бы ихъ святые уста, если бы они могли явиться на послѣднее церковное собраніе старокатоликовъ? Неужели бы и ихъ самихъ старока-

¹⁾ Смотри. Guardian отъ 28 сентября 1892 г.

толики, тѣ старокаатолики, которые, какъ они сами свидѣтельствуютъ о себѣ, вернулись къ древней нераздѣльной церкви, встрѣтили бы, какъ они встрѣчали съѣхавшихся со всего міра въ Люцернъ религіозныхъ представителей, съ сигарами во-рту, кружками пива въ рукахъ, засѣдая въ театрѣ за отдѣльными столиками, слушая пѣніе превосходнаго смѣшаннаго хора дамъ и мужчинъ и восклицая *hoch* въ честь вернувшагося къ нераздѣльной церкви старокаатолицизма? „Но,—возразить намъ достопочтеннѣйшій Александръ Алексѣевичъ Кирѣевъ, передовой защитникъ старокаатолическихъ религіозно-церковныхъ притязаній у насъ въ Россіи, все это не относится къ дѣлу. Все это касается того духа церковнаго, который въ дѣлѣ установленія единенія церквей имѣетъ и долженъ имѣть второстепенное и даже третъестепенное значеніе. На передовомъ планѣ нашихъ современныхъ сношеній со старокаатоликами должны стоять догматы, и мы прежде всего должны объединиться съ ними именно въ догматахъ. Духъ же церкви очень неясенъ и неуловимъ; къ нему нельзя по этому сводить единеніе церквей“¹⁾. Дѣйствительно, все это касается той области, которую А. А. Кирѣевъ называетъ духомъ церкви. По его словамъ, этотъ духъ церкви почти не имѣетъ никакого значенія въ дѣлѣ установленія нашего единенія со старокаатоликами. По нашему же мнѣнію, онъ имѣетъ не только громадное, но и первенствующее значеніе въ дѣлѣ опредѣленія степени подготовки старокаатоликовъ къ объединенію съ нашею церковію. До какихъ результатовъ можетъ доводить этотъ духъ церквей, о томъ рѣчь будетъ еще впереди. Теперь же продолжимъ наши выдержки изъ англиканскихъ отчетовъ о Люцернскомъ Конгрессѣ.

¹⁾ Смотри его отвѣтъ на нашу статью: „Православенъ ли старокаатолицизмъ?“, помѣщенный въ „Свѣтъ“ отъ 7 декабря 1892 г. № 284; въ немъ читаемъ слѣдующія знаменательныя слова: „всякія другія условія, внѣшній характеръ церкви, научныя теченія, которыя въ ней проявляются, очень неясны и неуловимы „духъ“ церкви, о которомъ такъ много говорятъ, можетъ быть и заслуживаетъ разсмотрѣнія, но уже послѣ того, какъ будетъ рѣшенъ болѣе важный принципиальный вопросъ о догматахъ“. Духъ старокаатолической церкви на Люцернскомъ Конгрессѣ сказанъ въ очень ясныхъ и вполне уловимыхъ формахъ. Насколько онъ совмѣстимъ съ духомъ нашей церкви,—о томъ, по нашему глубокому убѣжденію, даже и вопроса быть не можетъ.

„Въ теченіи всего Конгресса стояла замѣчательно прекрасная погода; блестящій солнечный свѣтъ много способствовалъ веселому настроенію гостей, для общественнаго увеселенія которыхъ приняты были всѣ возможныя мѣры. Такъ:

во вторникъ устроено было общественное собраніе въ Löwengarten,—

въ среду къ банкету присоединенъ былъ восходъ при помощи подъемной машины (mountain lift) на гору Gütsch,—

въ четвергъ состоялась послѣ обѣда поѣздка по озеру, а вечеромъ концертъ въ городскомъ театрѣ¹⁾.

„Поѣздка по озеру, заключившая Конгрессъ, могла, — такъ повѣствуетъ другой англиканскій отчетъ²⁾, совершиться только въ Люцернѣ. Она прекрасно удалась, такъ какъ имѣла въ виду неформальное собесѣдованіе (conversazione), а также должна была выставить посѣтителямъ на видъ красоты Швейцаріи. вмѣстѣ съ тѣмъ; она послужила прекраснымъ поводомъ для произнесенія прощальной рѣчи президентомъ Конгресса, Regierungsrath'омъ Филиппи, изъ Базеля,—рѣчи, сказанной на открытомъ воздухѣ, на славной вершинѣ горы, называющейся Rütli и господствующей въ чудномъ мѣстоположеніи надъ всѣмъ люцернскимъ озеромъ; она произвела глубокое впечатлѣніе на собраніе делегатовъ и всѣхъ высокихъ посѣтителей, собравшихся тамъ“.

Прочтя всѣ эти подробности въ англиканскихъ отчетахъ,— ихъ, конечно, нѣтъ ни въ нашихъ русскихъ, ни въ самихъ нѣмецкихъ старокатолическихъ отчетахъ,—мы всего болѣе были поражены извѣстіемъ о собраніи въ театрѣ. Намъ не вѣрилось, чтобы религіозно-церковный Конгрессъ старокатоликовъ могъ спуститься до такого низкаго уровня, хотя, одновременно съ симъ, мы не имѣли никакихъ основаній сомнѣваться въ абсолютной точности сообщеній представителей англиканской церкви. Съ другой стороны, насъ интересовалъ вопросъ: какъ отнеслись наши православно-русскіе представители къ своеобразному проявленію гостепріимства старокатоликовъ. Въ виду этихъ

1) Смолр. Guardian отъ 28 сентября 1892 г.

2) Смолр. The Foreign Church Chronicle, декабрь, 1892 г., стр. 233—234.

двухъ причинъ мы обратились съ частнымъ письмомъ къ одному изъ бывшихъ въ Люцернѣ нашихъ делегатовъ. Отвѣтъ его и поразилъ, и несказанно порадовалъ насъ. Очень сожалѣемъ, что въ виду частнаго характера этого отвѣта, мы лишены возможности включить его въ нашу статью. Скажемъ только, что нѣкоторыхъ изъ нашихъ представителей столь *большенно поразило* религиозное собраніе старокатоликовъ въ театрѣ съ отдѣльными столиками, сигарами, пивомъ, пуншами, закусками и и другими добавленіями, что они нашли *неприличнымъ* оставаться на немъ, такъ какъ оно въ ихъ глазахъ *потеряло не только религіозный, но и просто серьезный характеръ*. Всей душой радуемся, что у нихъ достало смѣлости и рѣшимости выразить своимъ удаленіемъ изъ театра негласный, но всемъ очевидный протестъ противъ старокатолическаго церковнаго пикника.

И такъ, на Люцернскомъ Интернаціональномъ Конгрессѣ было все: и собраніе въ театрѣ съ отдѣльными столиками, пивомъ, пуншами, закусками, пѣніемъ и восклицаніями hoch, и увеселенія въ саду Löwengarten, и восхождение на гору Gütsch, и банкетъ съ шумными рѣчами, и концертъ въ городскомъ театрѣ, и экскурсія на пароходъ, и высадка съ парохода на берегъ съ восходомъ на Rütli для выслушанія на открытомъ воздухѣ поучительной рѣчи предсѣдателя Конгресса; о содержаніи ея рѣчь впереди. Словомъ, на Люцернскомъ Конгрессѣ происходилъ такой же широкій Intergommunion, въ смыслѣ взаимообщенія, между представителями различныхъ церквей и сектъ, какой въ такихъ грандіозныхъ размѣрахъ задуманъ и осуществленъ былъ нѣсколькими днями раньше д—ромъ богословія Генри Ланномъ. Между тѣмъ и другимъ собраніемъ мы, при всемъ желаніи, не можемъ усмотрѣть никакого существеннаго различія, тогда какъ общихъ чертъ между ними отыскивается болѣе чѣмъ достаточно.

Старокатолицизмъ, какъ возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви.

Выше было сказано, что Люцернскій Конгрессъ отобразилъ на себѣ отличительныя черты не только Гриндельвальдской Кон-

ференціи, но и Фолькстонскаго Конгресса и что поэтому онъ занимаетъ среднее положеніе въ ряду трехъ прошлогоднихъ церковныхъ собраній. И дѣйствительно, онъ имѣетъ много общаго съ собраніемъ въ Фолькстонѣ. Ихъ взаимное сходство состоитъ въ тѣхъ собесѣдованіяхъ, которыя происходили на ихъ засѣданіяхъ между церковными представителями.

О чемъ и какъ шла бесѣда на Фолькстонскомъ Конгрессѣ намъ уже извѣстно. Обратимся теперь ближе къ разбору собесѣдованій на Люцернскомъ Конгрессѣ. Тутъ невольно бросаются въ глаза два пункта, изъ которыхъ одинъ запечатлѣнъ отрицательнымъ, а другой положительнымъ характеромъ. Первый пунктъ сводится къ настойчивому уклоненію старокатоликовъ отъ веденія разсужденій въ вопросахъ, которые имѣютъ важное и существенное значеніе для опредѣленія старокатолицизма въ его основныхъ принципахъ; второй, напротивъ того, изобличаетъ въ нихъ желаніе вести пространныя разсужденія о такихъ предметахъ, которые совершенно чужды церкви,— и не съ тѣмъ только, чтобы провести за этими разсужденіями пріятно время на засѣданіяхъ Конгресса ¹⁾, но, какъ увидимъ ниже, съ явнымъ намѣреніемъ приурочить и—если такъ позволено будетъ выразиться—навязать церкви, не церквямъ, а именно церкви, человѣческія мудрованія и житейскія соображенія.

По первому тезису программы засѣданій Люцернскаго Конгресса, *„старокатолицизмъ (католическое движеніе къ реформѣ) есть не только простой протестъ противъ новыхъ догматовъ Ватикана и особливо противъ панской непогрѣшимости, но и*

¹⁾ По сему поводу находимъ очень характерную замѣтку въ американскомъ „Old Catholic“ (vol. II, № 2, December 1892). „О недавно происходившемъ Интернаціональномъ Старокатолическомъ Конгрессѣ въ Люцернѣ мы не можемъ дать никакого явнаго извѣстія, кромѣ того, которое отпечатано въ Нью-Йоркскомъ Churchman: „Конгрессъ продолжался въ теченіи нѣсколькихъ дней и почти не имѣлъ никакихъ практическихъ результатовъ. Одинъ непочтительный голландскій корреспондентъ обозвалъ его извѣстическимъ обществомъ для взаимнаго обоженія, состоящимъ изъ англиканъ, галиканъ, лютеранъ и грековъ, которые сошлись вмѣстѣ для своего объединенія—разъединенія (who met together to agree to disagree)“ Дѣйствительно, Люцернскій Конгрессъ очень походилъ на собраніе профессоровъ богословія, сошедшихся вмѣстѣ ради взаимнаго самоублаженія своего ученостію.

возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви при помощи устранения поврежденій, внесенныхъ въ папскую и іезуитскую церковную систему, и призывъ, обращенный ко всѣмъ христіанскимъ сообществамъ, для ихъ воссоединенія на древне-христіанскомъ основаніи“¹⁾. Такимъ образомъ, современный старокатолицизмъ сводится въ настоящее время его вождями къ тремъ основнымъ проявленіямъ, или признакамъ: къ протесту, возврату и призыву. Слова эти въ стенографическомъ отчетѣ Люцернскаго Конгресса въ одномъ мѣстѣ²⁾ отпечатаны не только курсивымъ, но и нарочито-жирнымъ шрифтомъ, очевидно, затѣмъ, чтобы онѣ не могли не броситься въ глаза читателя. Конечно, полное вниманіе должны обратить на нихъ и мы сами, задаваясь цѣлю представить возможно безошибочную и безпристрастную характеристику Люцернскаго Конгресса.

Что „старокатолицизмъ есть протестъ противъ новыхъ догматовъ Ватикана и особливо противъ папской непогрѣшимости“, объ этомъ здѣсь нѣтъ цѣли распространяться. Это фактъ общеизвѣстный и всѣми признанный. Сущность старокатолицизма до настоящаго времени почти всецѣло сводилась, да и теперь сводится, какъ это всего лучше подтверждаетъ самъ Люцернскій Конгрессъ, именно къ протесту противъ ультрамонтанскаго Рима съ его новѣйшими церковными притязаніями.

Но тѣмъ съ большимъ вниманіемъ должны мы отнестись къ остальнымъ выставленнымъ въ Люцернской программѣ признакамъ старокатолицизма.

„Старокатолицизмъ“, иначе говоря, современное „католическое движеніе къ реформѣ, есть возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви при помощи устранения (hinweg über) поврежденій, внесенныхъ въ папскую и іезуитскую церковную систему“. Отождествленіе старокатолицизма съ „истиннымъ католицизмомъ древней, единой и нераздѣльной церкви“, какъ извѣстно, выставлялось старокатоликами и раньше, но не какъ осуществившійся фактъ, а какъ цѣль,

1) Смотр. Stenograph. Bericht, стр. 5.

2) Смотр. Stenograph. Bericht, стр. 31.

къ которой онъ имѣлъ стремиться въ своемъ развитіи. Нынѣ, на Люцернскомъ Конгрессѣ, это отождествленіе въ первый разъ ясно, рѣшительно и категорично выставляется старокатоликами, какъ осуществившійся фактъ, свидѣтельствующій о томъ, что цѣль, къ которой стремился старокатолицизмъ, теперь уже достигнута. Люцернскій Конгрессъ является, такимъ образомъ, поворотнымъ пунктомъ въ исторіи старокатолицизма; до него старокатолики только лишь стремились къ истинному старокатолицизму, какъ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, а теперь, со времени его засѣданій, они уже достигли его и стали истинными старокатоликами, т. е. исповѣдниками истиннаго католицизма древней, единой и нераздѣльной церкви. Прочтя это ясное, рѣшительное и категорическое завѣреніе, спрашивается: чего именно должны мы ожидать отъ старокатоликовъ? Ничего, кромѣ доказательствъ настолько же ясныхъ, рѣшительныхъ и категорическихъ, насколько по существу своему является и само ихъ завѣреніе,— доказательствъ, конечно, прежде и болѣе всего касающихся ученія, или, выражаясь точнѣе, догматовъ ихъ церкви. И что же? вмѣсто того, чтобы вслѣдъ за этимъ завѣреніемъ, впервые ясно, рѣшительно и категорично высказаннымъ на Люцернскомъ Конгрессѣ, представить тутъ же на Конгрессѣ эти доказательства, старокатолики ясно, рѣшительно и категорично отклоняютъ отъ себя не только необходимость представленія этихъ доказательствъ, но и самыхъ разсужденій о догматахъ, отклоняютъ не только на засѣданіяхъ Конгресса, но и въ самой программѣ этихъ засѣданій, какъ бы опасаясь, чтобы къ нимъ на засѣданіяхъ Конгресса не вздумали приступить иноземные делегаты. Въ введеніи къ программѣ сказано ясно: „*Конгрессъ не имѣетъ права и не почитаетъ своею задачею рѣшать догматическіе вопросы и вмѣшиваться во внутреннее положеніе единичныхъ церквей*“¹⁾. Такимъ образомъ, Конгрессъ считалъ себя въ правѣ только лишь выставлять тезисъ догматическаго характера, а разрѣшать его и доказывать догматически онъ считалъ себя не въ правѣ и потому прямо и рѣшительно слагаетъ съ себя эту важную и существенную задачу.

1) Смотри Stenograph. Bericht, стр. 4 и 28.

Но этого еще мало. Не допуская самой мысли о необходимости проверки завѣренія старокатоликовъ на счетъ ихъ возврата къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви и требуя его принятія делегатами на вѣру, программа, какъ сейчасъ имѣли случай убѣдиться, ставитъ уклоненіе Конгресса отъ рѣшенія догматическихъ вопросовъ въ параллель съ его невмѣшательствомъ во внутреннее положеніе единичныхъ церквей. То и другое: рѣшеніе догматическихъ вопросовъ и вмѣшательство во внутреннее положеніе единичныхъ церквей старокатоликами приравнивается одно другому и ставится въ ближайшую и непосредственную связь между собою, какъ два соизмѣримыя и равнозначущія явленія, взаимно дополняющія и поясняющія одно другое. Такимъ образомъ, оказывается, что старокатолики отклонили на Люцернскомъ Интернаціональномъ Конгрессѣ рѣшеніе догматическихъ вопросовъ какъ будто потому, что почитали это дѣломъ общецерковной важности, а дѣломъ частнымъ и спеціально касающимся только ихъ одной церкви, до котораго, какъ до дѣла частнаго, остальнымъ церквамъ нѣтъ и не можетъ быть никакого интереса.

Въ самомъ дѣлѣ, отчего старокатолики считали себя не въ правѣ заниматься на Люцернскомъ Конгрессѣ рѣшеніемъ догматическихъ вопросовъ и по какимъ именно причинамъ и соображеніямъ отклонили отъ него эту задачу? Вопросъ этотъ несомнѣнно очень важенъ, такъ какъ ближайшимъ образомъ касается тѣхъ мотивовъ, которыми руководились они при составленіи своей люцернской программы, и тѣхъ основныхъ принциповъ, которые легли въ основу преній, происходившихъ на ихъ послѣднемъ Интернаціональномъ Конгрессѣ. Ихъ отвѣтъ находимъ въ рѣчи президента Конгресса, Regierungsrath'a Рудольфа Филиппи, произнесенной на первомъ собраніи делегатовъ въ Turnhall'ѣ утромъ 13 сентября. Открывъ засѣданіе и приступая по завершеніи необходимыхъ формальностей къ преніямъ, онъ счелъ необходимымъ предварительно ознакомить собравшихся делегатовъ съ кругомъ занятій Конгресса и для сей цѣли прочелъ введеніе къ тезисамъ программы и предложилъ поясненіе къ этому введенію. Онъ, очевидно, полагалъ, что те-

зисы программы могутъ быть поняты прибывшими изъ разныхъ странъ делегатами не вполне вѣрно, т. е. не въ томъ смыслѣ, какъ того желали сами старокатолики, составители программы, и потому считалъ долгомъ, приступая къ преніямъ, еще разъ отгѣнить предъ ними со всею ясностію и рѣшительностію тѣ идеи, которыя якобы положены въ ихъ основу. Замѣчательно, что эти введеніе и поясненіе къ нему совершенно опускаются изъ виду нашими составителями отчетовъ о Конгрессѣ, а между тѣмъ и то и другое проливаетъ много свѣта для установленія правильнаго воззрѣнія на него. Считаемо по этому умѣстнымъ привести здѣсь эту часть рѣчи президента въ полномъ ея видѣ.

„Переходя теперъ къ ближайшимъ занятіямъ, я, такъ говорилъ Regierungsrath Филиппи, предполагаю прежде всего подвергнуть обсужденію введеніе къ тезисамъ, дабы оно могло предшествовать общимъ преніямъ. Введеніе читается слѣдующимъ образомъ:

„Конгрессъ не имѣетъ права и не почитаетъ своею задачею рѣшать догматическіе вопросы и вмѣшиваться во внутреннее положеніе единичныхъ церквей. Цѣль Конгресса, напротивъ того, вполне исчерпывается нижеслѣдующими принципиальными разъясненіями, которыя опредѣляютъ исходную точку отправленія старокатолической церкви и имѣтъ съ тѣмъ приспособлены къ тому, чтобы содѣйствовать ея соглашенію съ другими церквами и чтобы возсоздать въ противовѣсъ исключительному главенству римской церкви замкнутое соединеніе для неподчиненныхъ Риму церковныхъ сообществъ“.

„М. м. Г. г.! Бѣглый обзоръ тезисовъ укажетъ Вамъ ту исходную точку, которая положена въ ихъ основу. Тѣмъ не менѣе, позвольте мнѣ, прежде чѣмъ мы перейдемъ къ обсужденію отдѣльныхъ тезисовъ, сдѣлать слѣдующія замѣчанія.

1. Мы не желаемъ рѣшать никакихъ догматическихъ вопросовъ, такъ какъ для сего у насъ нѣтъ ни призванія, ни компетентности. Догма, конечно, необходима и безъ нея не можетъ обойтись ни одна церковь. Тѣмъ не менѣе, твердое установленіе католической вѣры во внѣшнихъ опредѣленныхъ выраженіяхъ оказалось нужнымъ только тогда, когда церковь стала государственною религіей. Только тогда возникъ вопросъ о

правовой принадлежности къ государственной церкви и онъ имѣлъ подлежать разрѣшенію при помощи внѣшнихъ критеріевъ. Само собою ясно, что только правовые органы вселенской церкви могутъ съ правовою обязательностію издавать постановленія относительно спорныхъ выраженій вѣры;—что же касается до Конгресса, то онъ не есть правовой органъ официальныхъ церковныхъ властей, какимъ наприм., является Синодъ; онъ есть только лишь свободное соединеніе, нѣчто въ родѣ союза любви (Liebesbund). Оттого намъ и недостаетъ компетентности для рѣшенія догматическихъ вопросовъ.

Но также вѣрно и то, что у насъ нѣтъ охоты заниматься рѣшеніемъ этихъ вопросовъ. Примѣръ Ватиканскаго собора насъ не увлекаетъ. Соборъ этотъ, конечно,—лживо выставялъ себя поборникомъ вселенской христіанской церкви и, какъ уже знаемъ, видоизмѣнилъ источникъ вѣры, перенеся его съ церкви на папу. Однако, даже и ручаясь за то, что у насъ нѣтъ желанія поддерживать абсолютизмъ въ церкви, мы все таки не имѣемъ охоты рыться въ переданной древнею церковію догмѣ. Мы прекрасно знаемъ, что тяжкій вредъ, наносимый народамъ, врачуется не догматическими установленіями, а живымъ свидѣтельствомъ христіанской любви.

2. Мы не желаемъ вмѣшиваться во внутреннее положеніе единичныхъ церквей. Мы—напротивъ того—стремимся къ тому, чтобы вновь придать народу въ церкви его древнее право, столь насильственно отнятое отъ него въ западной церкви. Мы припомнимъ, что въ древнія времена церковь всегда и вездѣ была національною, и мы радуемся, что наши церкви, каждая въ своей странѣ, воспитываютъ патриотическій духъ и придаютъ ему религиозное освященіе. Мы знаемъ, что христіанство не имѣетъ призванія быть царствомъ міра сего, и потому мы далеки отъ того, чтобы одна церковь господствовала надъ другою. Посему, даже въ томъ случаѣ, если мы сомкнемся во едино, мы хотимъ оставаться свободными и самостоятельными.

3. Взаимное сліянiе, тѣмъ не менѣе, мы почитаемъ желательнымъ, чтобы тѣмъ сильнѣе противостоятъ нападенію Рима. Римъ посредствомъ собора и посредствомъ созданнаго папскимъ абсолютизмомъ единства дѣйствія выигралъ во многомъ. Но это

насть не обезкураживаетъ. Мы знаемъ, что христіанство должно приносить міру не рабство духа, а свободу для дѣтей Божіихъ. Посему мы соединяемся воедино, чтобы имѣть возможность общими силами и вслѣдствіе сего и съ большими видами на успѣхъ встрѣтить чуждое христіанству нападеніе римскаго абсолютизма.

Въ смыслѣ этихъ трехъ соображеній составлены нами тезисы и въ этомъ именно смыслѣ должны мы и обсуждать ихъ и оберегать неприкосновенными отъ всякой догматической примѣси.

Если Конгрессъ согласится съ этими воззрѣніями, то ни одно предложеніе, которое по существу окажется догматическимъ и посему будетъ противорѣчить этимъ основоположеніямъ, не будетъ мною допущено ни до обсуждения, ни до голосованія¹⁾.

Выслушавъ эту краснорѣчивую рѣчь президента, собраніе единогласно приняло введеніе къ тезисамъ программы Конгресса. Оно, очевидно, признало какъ внутреннюю состоятельность доводовъ, выставленныхъ на видъ въ этой рѣчи, такъ и устойчивость и законность тѣхъ соображеній, которыя положены были старокатоликами въ основу введенія къ программѣ заведеній Конгресса.

Рѣчь Regierungsrath'a Филиппи напоминаетъ намъ приведенное выше profession de foi д-ра богословія Генри Ланна. Въ profession de foi издателя Review of the Churches и организатора Гриндельвальдской Конференціи мы лично находимъ даже несравненно болѣе внутренней состоятельности и логической выдержанности, чѣмъ въ рѣчи президента Люцернскаго Конгресса. Д-ръ Ланнъ—протестантъ и въ своемъ profession de foi онъ остается неизмѣнно вѣренъ тенденціямъ широкаго и неконтрольнаго протестантскаго индивидуализма; что же касается до г. Филиппи, то онъ будучи старокатоликомъ и отстаивая идею о возвратѣ старокатолицизма къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, въ основу своихъ религіозно-церковныхъ воззрѣній полагаетъ тотъ-же самый протестантскій индивидуализмъ, который открыто исповѣдуется Генри Ланномъ; но то, что оказывается извинительнымъ для

¹⁾ Stenograph. Bericht, стр. 28 и дал.

представителя крайняго протестантизма нашихъ дней, думаемъ— совершенно неизвинительно для представителя той церкви, которая пламенно стремится къ объединенію съ нами, сынами восточно-православной церкви. Онъ, наприм., утверждаетъ, что *„твердое установленіе католической вѣры во внѣшнихъ определенныхъ выраженіяхъ оказалось нужнымъ только тогда, когда церковь стала государственною религіей. Слѣдовательно, по его воззрѣнію, до временъ св. равноапостольнаго царя Константина въ христіанской церкви не было твердаго установленія католической вѣры во внѣшнихъ определенныхъ выраженіяхъ, т. е. въ символахъ. А символъ апостольскій? А тѣ символы, которыхъ придерживались отдѣльныя церкви первыхъ III вѣковъ и изъ которыхъ на первомъ вселенскомъ соборѣ составилъ Никейскій символъ? Развѣ и они получили свое начало въ зависимости отъ придачи церкви значенія государственной религіи? Далѣе; онъ говоритъ: „только тогда, когда церковь стала государственною религіей. возникъ вопросъ о правовой принадлежности къ государственной церкви, и онъ подлежалъ рѣшенію при помощи внѣшнихъ критеріевъ“.* Совершенно нѣтъ, отвѣтимъ мы. Символы, или, какъ онъ называетъ ихъ, внѣшніе критеріи вызваны были въ жизнь не тѣмъ, что церковь стала государственною религіею, а появленіемъ въ церкви ересей, т. е. уклоненіями отъ истиннаго католицизма, и оказались необходимыми не для опредѣленія правовой принадлежности къ государственной церкви, а для опредѣленія правовой принадлежности къ истинной церкви, исповѣдающей истинныя католическія начала вѣры. Символы были не простыми только внѣшними критеріями для опредѣленія принадлежности къ государственной религіи, а подъ непосредственнымъ воздействием Св. Духа составленными св. отцами соборовъ опредѣленіями исповѣдуемыхъ всею Христовою церковію сокровеннѣйшихъ таинъ вѣры, безусловно необходимыхъ для спасенія людей. Низводитъ ихъ значеніе къ простымъ внѣшнимъ критеріямъ для опредѣленія правовой принадлежности того или иного лица къ государственной религіи можетъ только протестантъ по вѣрѣ, отрицающій и самую церковь, и водительство ея Св. Духомъ, и даже самую формулу: *„изволися Св. Духу и намъ“*,— а не истинный старокатоликъ, всѣмъ сердцемъ увѣровавшій въ свой

возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви. Сознаемся откровенно, что при всемъ желаніи мы не въ силахъ увѣровать въ возвратъ старокатоликовъ къ истинному древнему католицизму. Затѣмъ, г-нъ Филиппи повѣствуетъ: *„само собою ясно, что только правовые органы вселенской церкви могутъ, съ правовою обязательностію, издавать постановленія относительно спорныхъ выраженій вѣры, — что же касается до Конгресса, то онъ не есть правовой органъ официальныхъ властей“*. Совершенно согласны съ тѣмъ, что постановленія относительно спорныхъ выраженій вѣры съ правовою обязательностію могутъ быть издаваемы только одними правовыми органами вселенской церкви; но вопросъ здѣсь идетъ совсѣмъ не объ изданіи постановленій относительно спорныхъ выраженій вѣры, или новыхъ символахъ, а о представленіи доказательствъ догматическаго свойства въ подтвержденіе догматическаго завѣренія Конгресса о томъ, что возвратъ старокатоликовъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви дѣйствительно состоялся. Это—двѣ вещи, совершенно разныя и смѣшивать и сливать ихъ въ одно невозможно. Тѣмъ менѣе возможно оправдывать и отстаивать уклоненіе старокатоликовъ отъ представленія этихъ доказательствъ посредствомъ ссылки на общій принципъ изданія вселенскою церковію новыхъ символовъ. Что касается до Интернаціональнаго Конгресса старокатоликовъ, то никому и въ голову не могло придти приурочивать ему значеніе вселенскаго собора. Никто никогда не сомнѣвался и въ томъ, что онъ не есть правовой органъ официальной власти въ самой старокатолической церкви и что, поэтому, ему не можетъ принадлежать право установленія новыхъ догматовъ или новыхъ символовъ во внутреннихъ предѣлахъ самой этой церкви; никто и не ставилъ и не ставитъ ему этой задачи, такъ что и говорить объ этомъ было бы совершенно излишне президенту Люцернскаго Конгресса при открытіи его засѣданій. Задача, ему предъявляемая, исполнѣ отвѣчала его компетентности. Если онъ самъ приурочиваетъ себѣ право выставлять на видъ тезисъ догматическаго характера, то, безъ сомнѣнія, долженъ имѣть право представлять для его подтвержденія доказательства догматическаго свойства. Тутъ рѣчь идетъ

не объ изданіи новыхъ опредѣленій относительно спорныхъ выраженій вѣры, а только лишь объ установленіи *тождества догматовъ* современной намъ старокатолической церкви съ догматами древней, единой и нераздѣльной церкви, и только. Задача эта была по силамъ Интернаціональнаго Люцернскаго Конгресса и не превышала его компетентности. Смѣло утверждаемъ, что именно на этомъ Конгрессѣ она и должна была подлежать разрѣшенію, такъ какъ на немъ присутствовали представители всѣхъ дружески-расположенныхъ къ старокатоликамъ церквей и такъ какъ, въ виду этого обстоятельства, на его засѣданіяхъ всего лучше было не только выставить на видъ тезисъ догматическаго характера, но и скрѣпить его доказательствами догматическаго свойства, чтобы никого изъ делегатовъ не вводить въ заблужденіе относительно истиннаго характера старокатолической церкви. Или, быть можетъ, старокатолики, въ самомъ дѣлѣ, думаютъ на Интернаціональныхъ своихъ Конгрессахъ дружить одновременно со всѣми церквами и для сей цѣли пользоваться, какъ удобнымъ оружіемъ, недосказанностію и туманностію своего ученія?—*„Конгрессъ есть свободное соединеніе, ничто въ родѣ союза любви“*,— говорилъ г. президентъ. Совершенно вѣрно; но какъ бы ни была велика свобода, полагаемая въ основу союза любви, она не можетъ извинять искаженій фактовъ исторіи и оправдывать требованія о принятіи догматическаго тезиса на вѣру. Во всякомъ случаѣ, мы должны быть очень благодарны г-ну Филиппи за преподанный имъ совѣтъ не приурочивать Люцернскому Интернаціональному Конгрессу слишкомъ глубокаго и широкаго значенія. Конгрессъ этотъ, по его словамъ, былъ только лишь „союзомъ любви“ и особыми полномочіями отъ церковно-старокатолическихъ властей не пользовался, а потому и мы сами должны смотрѣть на него только лишь какъ на *„свободное соединеніе“* и *союз любви“*, а не какъ на религиозно-церковное собраніе въ строгомъ смыслѣ этого слова. Туже мысль развиваемъ и мы. Конгрессъ Люцернскій мы, такимъ образомъ, не безъ основанія ставимъ въ рядъ прошлогоднихъ церковныхъ пикниковъ. Если самъ президентъ Конгресса счелъ необходимымъ отстранить отъ него серьезное религиозно-церковное значеніе, то, конечно, и насъ никто не въ правѣ упрекнуть за то,

что мы не можемъ усмотрѣть въ немъ собранія въ строгомъ смыслѣ религіозно-церковнаго.— „Отъ того намъ и недостаетъ компетентности для рѣшенія догматическихъ вопросовъ“,—говорилъ г-нъ президентъ. Правда ли это? Если правда, то какъ объяснить то обстоятельство, что 1-й Интернаціональный старокатолическій Конгрессъ, происходившій въ 1890 г. въ Кельнѣ, призвалъ себя вполне компетентнымъ для исключенія изъ символа вѣры *filioque*? Одно изъ двухъ: либо Кельнскій Конгрессъ слишкомъ расширилъ свою компетентность, либо Люцернскій Конгрессъ слишкомъ сзужилъ ее. Обстоятельство это наводитъ на серьезныя размышленія. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ находится критерій для измѣренія компетентности Интернаціональных Конгрессовъ, устрояемыхъ старокатоликами, и въ чемъ именно состоитъ ея сущность? Если одинъ изъ Конгрессовъ считаетъ себя компетентнымъ извлекать *filioque* изъ символа вѣры, а другой почитаетъ себя некомпетентнымъ даже представлять простыя подтвержденія для доказательства тезисовъ догматическаго характера, то не должны ли мы придти къ тому убѣжденію, что въ томъ и другомъ случаѣ ссылка на компетентность и на некомпетентность выставляется старокатоликами совершенно произвольно, въ зависимости отъ тѣхъ или иныхъ ихъ видовъ? иначе говоря, что вопросъ о компетентности въ ихъ рукахъ является орудіемъ, коимъ имъ удобно пользоваться для достиженія тѣхъ или иныхъ предвзятыхъ цѣлей? „Но также верно и то, что у насъ нѣтъ охоты для сего“, т. е. для рѣшенія догматическихъ вопросовъ,—говорилъ президентъ Конгресса. Съ этимъ мы согласны совершенно. Здѣсь именно и лежитъ надлежащее объясненіе того факта, почему старокатолики уклонились отъ рѣшенія догматическихъ вопросовъ, какъ выражаются они, или отъ представленія доказательствъ для подтвержденія догматическаго тезиса, какъ утверждаемъ мы. У нихъ не было охоты..., но зачѣмъ же тогда прибѣгать къ помощи извращенія фактовъ исторіи и заводить рѣчь о томъ, что ихъ Интернаціональные Конгрессы не имѣютъ ни правъ, ни компетентности вселенскихъ соборовъ? Все дѣло такъ бы и слѣдовало свести къ ихъ охотѣ и неохотѣ. У нихъ не было охоты представлять доказательства для подтвержденія догматическаго

тезиса и въ то же время была охота убѣдить прибывшихъ на Конгрессъ делегатовъ, будто ихъ возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви дѣйствительно состоялся. Они и достигли своей цѣли: делегаты, не потребовавъ доказательствъ, единогласно приняли ихъ тезисъ на вѣру. Но то обстоятельство, что на Люцернскомъ Конгрессѣ делегаты различныхъ церквей единогласно приняли выставленный старокатоликами догматическій тезисъ, можетъ ли для насъ—сыновъ православно-восточной церкви служить ручательствомъ въ дѣйствительности возврата старокатоликовъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви? Не можетъ ни въ какомъ случаѣ,—не можетъ уже потому одному, что онъ принять былъ делегатами не церкви, а церквей,—иначе говоря, что онъ отвѣчалъ не требованіямъ церкви, а видамъ разнородныхъ церковныхъ партій. Единодушіе делегатовъ въ данномъ случаѣ знаменуетъ не внутреннюю состоятельность, а—напротивъ того—внутреннюю несостоятельность тезиса. Церковь едина, а потому и тезисъ, касающійся возврата къ единой церкви и отвѣчающій ея требованіямъ, очевидно, можетъ быть принять делегатами только ея одной, а не делегатами разнородныхъ церквей; если же въ тезисѣ единогласно могутъ сходиться представители разнородныхъ церквей, то онъ, какъ отвѣчающій интересамъ всѣхъ церквей, безъ сомнѣнія, долженъ заключать въ себѣ внутреннюю неправду, противную единой церкви. Для насъ, такимъ образомъ, необходимость представленія старокатоликами доказательствъ въ пользу ихъ возврата къ недѣлимой церкви остается въ полной своей силѣ. Не забудемъ, что этотъ возвратъ превращаетъ старокатоликовъ въ такихъ же православныхъ, какими почитаемъ мы себя самихъ; слѣдовательно, если онъ состоялся, то старокатолики такіе же православные, какъ и мы,—если же онъ не состоялся, то они—все, что угодно, только не православные, какъ мы. Серьезной важности даннаго вопроса здѣсь нѣтъ необходимости доказывать; она очевидна для cadaго. И вотъ, этотъ то важный и даже важнѣйшій вопросъ во всемъ своемъ дѣлѣ старокатолики не имѣли охоты разбирать по существу.—Почему же у нихъ не было охоты заниматься его рѣшеніемъ? „Мы, говорилъ прези-

дентъ Конгресса, *прекрасно знаемъ, что тяжкій вредъ, нанесенный народамъ, врачуется не догматическими установленіями, а живымъ свидѣтельствомъ христіанской любви*“. Дѣло объясняется, такимъ образомъ, весьма просто. Старокатолики не вѣрятъ, чтобы догматическія установленія могли служить средствами для врачеванія тяжкихъ золъ, унаслѣдованныхъ ими отъ римско-католической церкви; они вѣрятъ только лишь въ живыя свидѣтельства христіанской любви. Догматъ для нихъ, если не пересталъ существовать совершенно, то потерялъ въ церкви первенствующее значеніе и отошелъ на задній планъ. Въ дѣлахъ вѣры они, поэтому, предпочитаютъ не твердую догматическую основу, а широкій протестантскій индифферентизмъ. Твердая догматическая почва православнаго востока для нихъ чужда; имъ болѣе сродна рыхлая почва протестантствующаго запада. Неудивительно, поэтому, что религіозныя воззрѣнія ихъ такъ близко подходятъ къ открытому провозглашенію новыхъ началъ современнаго протестантизма. Президентъ Люцернскаго Конгресса, Regierungsrath Филиппи въ рѣчи своей устанавливаетъ тѣ же самые принципы, которые раньше него въ своемъ profession de foi проводилъ д-ръ Генри Ланнъ. „Возбужденіе изъ за точныхъ опредѣленій въ богословіи,—утверждаетъ этотъ послѣдній,—почти совсѣмъ сошло со сцены. Средневѣковая церковь пыталась воздвигнуть башню догмата, которая вершиною своею касалась бы небесъ; въ концѣ концовъ она воспродизвела смѣшеніе языковъ. Нынѣ мы пытаемся возстановить универсальный языкъ. Догматы раздѣляютъ; жизнь сближаетъ; и вотъ, въ болѣе простыхъ и болѣе возвышенныхъ религіозныхъ идеяхъ пытаемся мы обрѣсти пищу для болѣе сносной общей жизни. Для объединенія въ разнѣрахъ широкихъ путь лежитъ открытымъ“. Подъ этимъ profession de foi со спокойною совѣстію можетъ подписаться любой старокатоликъ, принимающій рѣчь Рудольфа Филиппи за выраженіе своихъ религіозныхъ воззрѣній. Но подъ нимъ подпишется и любой протестантъ. Люцернскій Конгрессъ знаменуетъ, такимъ образомъ, для старокатолика *не возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, а переходъ на почву современнаго протестантизма*. Спрашивается теперь: возможно ли

для насъ—православныхъ ихъ новый тезисъ, впервые ясно, рѣшительно и категорично выставленный на видъ на Люцернскомъ Интернаціональномъ Конгрессѣ, принять на вѣру? Можемъ ли мы, прочтя его, повѣрить, что старокатолики дѣйствительно вернулись къ истинному католицизму нераздѣльной церкви? Можемъ ли мы, положа руку на сердце, сказать, что старокатолики съ Люцернскаго Конгресса стали такими же православными, какъ и мы сами?—Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ.

Уклоненіе старокатоликовъ на Люцернскомъ Интернаціональномъ Конгрессѣ отъ рѣшенія догматическихъ вопросовъ, или отъ представленія доказательствъ догматическаго свойства для подтвержденія догматическаго тезиса объ ихъ возвратѣ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви,— что на самомъ дѣлѣ оказывается вполнѣ тождественнымъ одно другому,—въ дѣйствительности объясняется причинами самыми простыми и естественными, не имѣющими ничего общаго съ тѣми мотивами, которые столь неискусно выставлены были на видъ въ рѣчи Regierungsrath'a Филиппи. Приготовляясь къ Конгрессу, старокатолики желали показать имѣющимъ прибыть на его засѣданія представителямъ отъ различныхъ церквей, что церковь старокатолическая не только достигла внутренней состоятельности и взаимной солидарности, но и стала приобрѣтать среди церквей значеніе центральное и средоточное, т. е. что она привлекаетъ къ себѣ общія симпатіи церквей запада и востока, что она приобрѣтаетъ послѣдователей, а слѣдовательно и твердую почву чуть ли ни во всѣхъ государствахъ Европы и даже за предѣлами ея—въ Соединенныхъ Штатахъ Америки и на островахъ Гаити,—что она завязываетъ самыя дѣятельныя и прочныя связи съ представителями самыхъ разнородныхъ церквей, что въ будущемъ ей открывается самое широкое поприще дѣятельности и что ей, ей одной предстоитъ въ недалекомъ же будущемъ стать звеномъ для соединенія и объединенія въ религіозно-церковномъ отношеніи запада съ востокомъ. Имъ хотѣлось предстать предъ делегатами отъ дружески-расположенныхъ церквей въ ореолѣ успѣха, славы и величія. Однимъ изъ главныхъ препятствій для достиженія этой цѣли могли стать на Конгрессѣ не только рѣшенія догматическихъ вопросовъ, но и просто

разсужденія о догматахъ, имѣющія въ виду болѣе или менѣе устойчивое и твердое обоснованіе ихъ догматическаго ученія. Малѣйшая попытка этого рода немедленно же рушила бы всѣ ихъ намѣренія и планы. Догматическія разсужденія непременно тутъ же на засѣданіяхъ Конгресса вызвали бы среди нихъ несогласія, споры, ссоры и формальныя дробленія и, такимъ образомъ, тотчасъ же обнаружили бы, съ одной стороны, что въ ихъ средѣ нѣтъ ни взаимной солидарности, ни внутренней состоятельности, ни дѣйствительнаго церковнаго единства и, съ другой, что современный старокатолицизмъ еще слишкомъ далекъ и отъ истиннаго католицизма древней, единой и нераздѣльной церкви и отъ положенія средоточнаго звена для объединенія церквей. Для предотвращенія всѣхъ этихъ нежелательныхъ обнаруженій въ ихъ расположеніи находилось только одно средство, а именно—*полное изытіе изъ предстоящихъ засѣданій Конгресса разсужденій о догматахъ*. Чтобы отнять отъ делегатовъ всякую возможность переступить намѣчаемую границу для преній, изытіе разсужденій о догматахъ надлежало въ самой программѣ засѣданій выставить на первый планъ и оттѣнить въ выраженіяхъ ясныхъ и категорическихъ, недопускающихъ никакихъ колебаній и сомнѣній. Помимо сего, при открытіи засѣданій Конгресса делегатамъ надлежало еще разъ самымъ настоятельнымъ образомъ внушить, что *„предложенія догматическаго свойства“* ни въ какомъ случаѣ *„не будутъ допущены ни до обсужденій, ни до голосованій“*. Все это и было сдѣлано старокатоликами и очень предусмотрительно и весьма искусно. Всего лучше удался имъ заключительный актъ негласной программы; рѣчь президента Филиппа при открытіи засѣданій Конгресса сказана была такъ недвусмысленно, что походила не на радушный пріемъ делегатовъ и не на представленіе имъ права относиться къ выставленнымъ тезисамъ совершенно самостоятельно и свободно, а на предъявленіе имъ *ультиматума*, принять который они должны были волей—неволей, чтобы не отстранить себя отъ участія на Конгрессѣ. Предложенный твердо и рѣшительно, этотъ ультиматумъ возымѣлъ желаемое дѣйствіе; делегаты приняли его безъ противорѣчій и вели себя во все время преній примѣрнымъ образомъ,

т. е. ни разу не переступили на запретную почву. Мало этого; одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей православно-восточной церкви, Архіепископъ Патрасскій, счелъ даже долгомъ открыто одобрить предусмотрительное изъятіе изъ Конгресса разсужденій о догматахъ, какъ такого предмета, на которомъ всего менѣе можетъ въ настоящее время состояться объединеніе церквей. Такимъ образомъ, желаніе старокатоликовъ увѣнчалось полнымъ успѣхомъ. Конгрессъ ихъ не только прошелъ благополучно, безъ несогласій, споровъ, ссоръ и дробленій старокатолицизма, но и вызвалъ общее одобреніе и общіе восторги какъ самихъ старокатоликовъ, такъ и делегатовъ. Но, повторяемъ еще разъ, ихъ одобреніе и восторги еще не доказываютъ того, чтобъ возвратъ старокатоликовъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви дѣйствительно состоялся; напротивъ того, тезисъ объ этомъ ихъ возвратѣ, не смотря ни на какія иллюзіи Конгресса, остается въ полномъ смыслѣ слова голословнымъ, а въ виду крайней своей притязательности настоятельно требуетъ самыхъ ясныхъ и категорическихъ подтвержденій. Пока онѣ не будутъ представлены старокатоликами, до тѣхъ поръ ихъ притязанія останутся одиными притязаніями и ихъ самихъ мы, сыны православно-восточной церкви, не признаемъ и не можемъ признать своими братьями, исповѣдующими ту же вѣру, что и мы.

Что старокатолики, разрабатывая программу для Люцернскаго Конгресса, руководились указываемыми нами соображеніями,— это, сколько намъ кажется, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Въ догматическомъ отношеніи они совсѣмъ не объединены между собою и потому всего менѣе могутъ претендовать на взаимную солидарность и твердо-обоснованное междуцерковное объединеніе. Обходимъ здѣсь совершенно не только случайныхъ церковныхъ представителей, бывшихъ на Люцернскомъ Конгрессѣ неизвѣстно для чего, но и такъ называемыхъ старокатоликовъ Франціи, Италіи и Испаніи, съ одной стороны, и старокатоликовъ Соединенныхъ Штатовъ Америки, съ другой. Что касается до первыхъ, то это были протестанты всевозможныхъ фракцій, ничега общаго не имѣющіе со старокатоликами. Затѣмъ, старокатолики Франціи, Италіи и Испаніи,

кроме названія, также ничего общаго не имѣютъ съ дѣйствительными старокатоликами, живущими въ Германіи и Швейцаріи; они чистѣйшіе реформаты, что всего лучше подтверждается событіями конца прошлаго и начала настоящаго года, непосредственно связанными съ устройствомъ и открытіемъ реформатскаго храма въ Мадридѣ, и еще болѣе отпечатаннымъ въ Times отъ 22 декабря прошлаго года открытымъ письмомъ ¹⁾ Архіепископа Дублинскаго, въ коемъ этотъ верховный представитель Ирландской протестантской—реформатской церкви подробно повѣствуетъ о своей якобы апостольской дѣятельности на Пиринейскомъ полуостровѣ, закончившейся, какъ извѣстно, совершеннымъ отстраненіемъ отъ средне-европейскихъ старокатоликовъ, такъ называемыхъ, старокатоликовъ Франціи, Италіи и Испаніи, т. е. латинскихъ расъ. Письмо это—неоцѣненный документъ; оно не даромъ получило широкую огласку въ западной Европѣ и надѣлало много неприятныхъ хлопотъ германскимъ и швейцарскимъ старокатоликамъ. Нашимъ друзьямъ и сторонникамъ старокатоликовъ слѣдовало-бы обратить на него серьезное вниманіе и изучить его въ подробностяхъ; они, быть можетъ, перестали-бы тогда истолковывать на свой ладъ мадритскія событія и видѣть въ нихъ только лишь интриги римскихъ католиковъ ²⁾. Представители реформатовъ Испаніи, Италіи и Франціи въ лицѣ сеньера Кабреры, графа Кампеллы и патера Гіацинта Лойсона на Люцернскомъ Конгрессѣ, какъ извѣстно, приглашены были къ самому живому соучастию въ преніяхъ, выставлялись на видъ въ качествѣ вождей и борцовъ старокатолицизма въ своихъ странахъ и въ концѣ концовъ допущены были даже до взаимопричащенія съ остальными участниками союза любви для доказательства установившагося будто-бы между ними и остальными старокатоликами полнаго церковнаго единенія. Для чего все это продѣлывалось? Кого именно желали старокатолики ввести въ заблужденіе: себя

¹⁾ Для полнаго уразумѣнія этого письма, его надлежитъ снести съ высшей степени правдивою статьею въ Saturday Review отъ 24 декабря 1892 г. подъ заглавіемъ „Ill Manners at Madrid“ и прекраснымъ письмомъ Joseph'a Ray'a, помѣщеннымъ въ Times отъ 26 декабря 1892 г.

²⁾ Какъ это видимъ, наприм., въ Церков. Вѣстникѣ въ № 3 за настоящій годъ.

ли только самихъ, или кого либо изъ прибывшихъ делегатовъ? Не прошло и трехъ мѣсяцевъ со времени Люцернскихъ засѣданій, какъ латинскія расы старокатоликовъ (реформатовъ) формально отошли отъ единенія съ Германско-Швейцарскими старокатоликами и епископы этихъ послѣднихъ отказались совершить хиротонію надъ сеньеромъ Кабрерой, котораго они же сами на Конгрессѣ въ Люцернѣ выставляли на видъ, какъ *нареченнаго уже епископа* (Bishop elect) для старокатоликовъ Испаніи, — словомъ, разрывъ между ними совершился полный, совершенный. — Что же касается до старокатоликовъ Соединенныхъ Штатовъ Америки, то старокатолики Европейскіе порвали съ ними непосредственныя сношенія еще до Люцернскаго Конгресса. Недовольные ихъ сношеніями съ представителями православно-русской церкви въ Санъ-Франциско и заискивая въ расположеніи англиканъ какъ Европы, такъ и Америки, они отказали имъ въ посвященіи епископа (Vilate) и въ полномъ смыслѣ слова предали ихъ въ руки американскихъ епископовъ¹⁾. Обстоятельства эти, быть можетъ, откроютъ глаза американскимъ старокатоликамъ и укажутъ имъ, что единственное спасеніе ихъ лежитъ въ единеніи съ восточно-православною церковію. Если не ошибаемся, въ этомъ именно смыслѣ нынѣ и ведутся ими сношенія съ преосвященнымъ Николаемъ, епископомъ Алеутскимъ и Аляскинскимъ. Отъ глубины души сочувствуемъ этому святому дѣлу и надѣемся, что наши сторонники европейскихъ старокатоликовъ не помѣшаютъ правильному развитію назрѣвающаго торжества православія въ классической странѣ свободы. Представители всѣхъ этихъ церквей были приглашены старокатоликами на Люцернскій Конгрессъ исключительно для того, чтобы—по прекрасному русскому выраженію—*раздуть его значеніе*. Насколько умѣстенъ такого рода поступокъ въ дѣлахъ церковныхъ, развиваемыхъ даже на Конгрессахъ, понимаемыхъ въ смыслѣ „свободныхъ соединеній“ или „Союзомъ Любви“, — это, полагаемъ, не требуетъ поясненій; что онъ способенъ бросать крайне неблагоприятную тѣнь на междуцерковныя отношенія

¹⁾ Подробности этого дѣла смотр. американскую газету „The Old Catholic“ № 1, 2 и 3 и американскую же брошюру „Ecclesiastical Relations between the Old Catholics of America and Foreign Churches“.

старокатоликовъ, это также очевидно для каждаго безпристрастнаго читателя. И такъ, обходямъ всѣ эти группы вновь возникающихъ церковныхъ сообществъ и переходимъ къ старокатоликамъ въ строгомъ значеніи этого слова, т. е. тѣмъ, представители коихъ подписали Утрехтскую декларацію отъ 24 сентября 1889 года. Смѣло и рѣшительно утверждаемъ, что между ними самими не было и нѣтъ дѣйствительнаго догматическаго единенія, и что утрехтская декларація есть не междуцерковный актъ, а только лишь простое соглашеніе, чуждое церкви, какъ и всякій иной компромиссъ. Чтобы слова наши не были голословными, укажемъ здѣсь только на слѣдующіе, что называется, бьющіе въ глаза факты.

Старокатолики Германіи и Швейцаріи, какъ извѣстно, изъяли изъ своего символа вѣры *filioque*. Этотъ въ высшей степени важный въ церковномъ отношеніи актъ они, по установившемуся на западѣ общему представленію, совершили не вслѣдствіе усвоенія ими ученія восточно-православной церкви объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, а вслѣдствіе только лишь однихъ „техническихъ причинъ“, какъ выражаются богословы англиканской церкви, т. е. вслѣдствіе того, что пожелали осуществить въ своей церкви соборное постановленіе относительно неизмѣняемости Никеоцареградскаго символа вѣры. Насколько чуждо имъ въ дѣйствительности ученіе восточной церкви о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца, это прекрасно развито въ статьѣ профессора А. Л. Катанскаго „объ исхожденіи Св. Духа“. По словамъ достоуважаемаго профессора, старокатолики, признавъ догматомъ вѣры ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, „желали бы удержать у себя нѣчто въ родѣ того-же формально ими отвергнутаго *filioque*—удержать въ качествѣ богословскаго, т. е. научнаго, школьнаго мнѣнія. Это свое желаніе они мотивируютъ тѣмъ, что безъ допущенія нѣкотораго участія второй Упостаси Св. Троицы Сына Божія въ вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, они никакъ не могутъ себѣ представить въ своемъ богословскомъ умозрѣніи предвѣчные акты рожденія Сына и исхожденія Св. Духа“¹⁾. Иначе

¹⁾ Смотр. брошюру „объ исхожденіи Св. Духа“ стр. 1.

говоря, старокатолики не могутъ „отрѣшиться отъ исходной точки своего богословствованія о Св. Троицѣ августиновскаго представленія и его аналогій, оставить схоластическую прямолинейность въ обращеніи съ текстомъ свято-отеческихъ творений, отбросить самоувѣренность въ вѣрности своего пониманія свято-отеческихъ воззрѣній, проникнуться въ этомъ случаѣ спасительнымъ сомнѣніемъ, смиренно довѣриться водительству Слова Божія“, а потому оказываются не въ силахъ „прийти къ полному единомыслію съ нами восточными не только относительно прибавки *filioque* къ символу вѣры, но и относительно образа представленія объ исхожденіи Св. Духа“¹⁾. Все это несомнѣнно вѣрно относительно старокатоликовъ Германіи и Швейцаріи. Не имѣя возможности прийти къ полному единомыслію съ нами восточными относительно *filioque* и, такимъ образомъ, оставаясь въ данномъ пунктѣ совершенно чуждыми „истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви“, они тѣмъ не менѣе, по словамъ достоуважаемаго профессора, „признали догматомъ вѣры ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца“, или, точнѣе, извлекали *filioque* изъ своего символа вѣры. Что же касается до третьей вѣтви современнаго старокатолицизма, въ лицѣ своихъ представителей подписавшихъ утрехтскую декларацию отъ 24 сентября 1889 года, т. е. до старокатоликовъ Голландскихъ, или сочленовъ утрехтской церкви, то она до этихъ поръ не рѣшилась еще послѣдовать примѣру двухъ первыхъ вѣтвей. Въ ея символѣ вѣры *filioque* остается пока не исключеннымъ изъ осьмага члена. Чтобы провѣрить этотъ важный фактъ, мы нарочно выписали изъ Голландіи цѣлое собраніе служебниковъ, молитвослововъ и катехизисовъ утрехтской церкви. Предъ нами два служебника:

Первый—„*Christelijke Onderwijzingen en Gebeden. Handboek voor katholicken voor huiselijk en kerkelijk Gebruik*“, изданный въ Роттердамѣ въ 1879 году (Tweede druk) съ благословенія утрехтской церкви (*Bericht van den Tweeden Druk*) и отпечатанный на голландскомъ языкѣ, но снабженный въ мѣстахъ существенныхъ и важныхъ параллельнымъ латинскимъ текстомъ,

¹⁾ Смотри тамъ же стр. 25.

и второй—*Handboekje van Gebeden voor huiselijk en Kerkelijk Gebruik*, изданный въ Роттердамъ въ 1892 году, *содователно* носитъ подписанія утрехтской деклараціи отъ 24 сентября 1889 года, съ благословенія Герарда Гуля,—архіепископа Утрехтскаго, Каспара Іоанна Ринкеля, епископа Гаарлемскаго, и Корелія Дипендаала, епископа Девентерскаго (*двое послѣднихъ подписали Утрехтскую декларацію*), и отпечатанный только въ голландскомъ текстѣ.

Восьмой членъ Никейскаго символа вѣры приведенъ въ томъ и другомъ служебникѣ, въ первомъ: въ латинскомъ и голландскомъ и во второмъ въ голландскомъ текстахъ, съ *filioque*, а именно:

<i>Первый служебникъ: 1)</i>		<i>Второй служебникъ: 2)</i>
<i>Латинскій текстъ.</i>	<i>Голландскій текстъ.</i>	<i>Голландскій текстъ.</i>
Et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem; qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per prophetas.	En in den heiligen Geest, die ook Heer is en het leven geeft; die uit den Vader en den Zoon voortkomt; die met den Vader en den Zoon te zamen aangebeden en mede verheerlijkt wordt. Die door de profeten gesproken heeft.	Ik geloof in den Heiligen Geest, die Heer is en het leven geeft; die uit den Vader en den Zoon voortkomt; die met den Vader en den Zoon te zamen aangebeden en mede verheerlijkt wordt; die door de profeten gesproken heeft.

Такимъ образомъ, утрехтская декларація и изыятіе изъ символа вѣры *filioque* Германскими и Швейцарскими старокатоликами не сочтены Голландскими старокатоликами достаточными побужденіями для изыятія его и ими изъ своего символа вѣры. *Filioque* остается въ ихъ символѣ по прежнему. И такъ, въ то время, какъ старокатолики Германія и Швейцаріи, по тѣмъ или инымъ соображеніямъ, изыали *filioque* изъ своего символа и вмѣстѣ съ тѣмъ выражаютъ желаніе сохранить у себя ученіе о вѣчномъ исхожденіи св. Духа отъ Отца и Сына въ качествѣ богословскаго мнѣнія, старокатолики Голландскіе не выражаютъ ни малѣйшаго желанія очистить свой символъ отъ незаконной прибавки и сохраняютъ его въ томъ же видѣ, въ какомъ унаслѣдовали отъ Рима. Въ первомъ случаѣ сдѣланъ

1) Смотри стр. 122.

2) Смотри стр. 54.

хотя *одинъ шагъ* для перехода отъ специфически-римскаго ученія къ специфически-восточному ученію по данному пункту,— во второмъ не сдѣлано еще *ни одного шага* по тому же направленію. Гдѣ же тутъ догматическое единство? ¹⁾ Это — *во-первыхъ*.

Во-вторыхъ; не установивъ полнаго взаимнаго объединенія въ догматахъ, три вѣтви современнаго старокатолицизма при всемъ желаніи не могутъ дойти и до полнаго воссоединенія въ таинствахъ. На Люцернскомъ Конгрессѣ Голландскіе старокатолики, какъ извѣстно, не желали приступать ко взаимному причащенію со старокатоликами Германскими и Швейцарскими. Обстоятельство это произвело тяжелое впечатлѣніе на двѣ послѣднія вѣтви и обратило на себя вниманіе серьезное англиканъ. Въ своемъ отчетѣ о Люцернскомъ Конгрессѣ, ближайшій участникъ его со стороны епископально-англиканской церкви, епископъ Солисберійскій, пишетъ слѣдующее: „главный недостатокъ“ Конгресса „въ богослужебномъ отношеніи (devotionale side) состоялъ въ отсутствіи благопріятнаго случая для принятія святаго причащенія въ строгомъ смыслѣ этого слова. Для членовъ восточной церкви и для членовъ старокатолической церкви Голландіи, несомнѣнно, очень трудно одолѣть предубѣжденія, внушаемыя образованіемъ и изолированностію, относительно людей иныхъ исповѣданій и, быть можетъ, всего болѣе относительно англиканъ“ ²⁾. На Конгрессѣ, говоритъ корреспондентъ Guardian'a, „не было акта общенія при св. Евхаристіи, о чемъ многіе очень сильно сожалѣли; сему воспротивились голландцы и русскіе“ ³⁾. Возникаетъ вопросъ: отчего именно уклонились старокатолики Голландіи отъ взаимопричащенія со старокатоликами Германіи и Швейцаріи? Отвѣтъ на это находимъ въ только что приведенныхъ словахъ епископа Со-

1) Удерживая *plouque* въ символѣ, голландскіе старокатолики, конечно, сохраняютъ его и въ своихъ молитвословіяхъ. Такъ въ „литаніи св. Духу“ читаемъ въ одномъ мѣстѣ: „Heilige Geest! die van den Vader en den Zoon altoos voortkomt“ (по перв. служ. стр. 352 и по втор. стр. 119), въ другомъ: „Door uw altijddu-gend voortkomen van den Vader en den Zoon“ (по перв. служ. стр. 355 и по втор. служ. стр. 123).

2) Смotr. „Salisbury Diocesan Gazette“, 1892 г., октябрь, стр. 205, и Guardian отъ 28 сентября 1892 г., стр. 1425.

3) Смotr. Guardian отъ 28 сентября, 1892 г., стр. 1424.

лисберійскаго; голландцы, говоритъ онъ, уклонились отъ взаимопричащенія вслѣдствіе „предубѣжденія, всего болѣе, относительно англиканъ“. Слова эти, исходя отъ епископа англиканской церкви, имѣютъ необыкновенно важное значеніе. Сводя уклоненіе голландскихъ старокатоликовъ отъ взаимопричащенія съ германскими и швейцарскими старокатоликами къ предубѣжденію первыхъ противъ англиканъ, епископъ Солисберійскій ни однимъ словомъ не упоминаетъ о предубѣжденіи противъ англиканъ вторыхъ; эти послѣдніе не предубѣждены противъ нихъ и потому допускаютъ ихъ до своего причащенія. Такимъ образомъ, голландскіе старокатолики не только не желаютъ приступить ко взаимному причащенію съ англиканами, но не хотятъ причащаться и съ самими ирландскими и швейцарскими старокатоликами, такъ какъ эти послѣдніе до своей евхаристической трапезы англиканъ допускаютъ. Словомъ, утрехтцы, судя по частному письму, полученному нами отъ одного священника утрехтской церкви, не довѣряютъ англиканамъ, относятся къ нимъ съ крайнимъ предубѣжденіемъ и считаютъ ихъ не только не искренними, но прямо двуличными въ дѣлѣ сношеній со старокатоликами Германіи и Швейцаріи. Это нерасположеніе ихъ къ англиканамъ настолько сильно, что побуждаетъ ихъ сторониться даже отъ самихъ старокатоликовъ остальныхъ вѣтвей, установившихъ уже взаимопричащеніе съ англиканами.

Наконецъ, *въ третьихъ*,—и сама утрехтская декларация никоимъ образомъ не можетъ служить свидѣтельствомъ и доказательствомъ взаимнаго церковнаго объединенія трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма. Состоя изъ *восьми* пунктовъ, она *вторымъ, третьимъ, четвертымъ* и *на половину пятымъ и шестымъ* пунктами выставляетъ на видъ отрицательныя начала, имѣющія въ виду догматическія, обрядовыя и дисциплинарныя новшества, внесенныя въ теченіи послѣдняго тысячелѣтія въ церковь римско-католическую, а въ *седьмомъ* и *восьмомъ* пунктахъ изображаетъ надежды старокатоликовъ, коихъ они думаютъ достигнуть въ ближайшемъ будущемъ,—надежды, выраженныя крайне неопредѣленно и въ духѣ религіозной терпимости, граничащей съ религіознымъ индифферентизмомъ. Такъ въ ней заявлено съ полною ясностію:

во-второмъ пунктѣ: „отвергаемъ ватиканскіе декреты отъ 18 іюля 1870 года о непогрѣшимости и объ универсальномъ епископствѣ“ и т. д.;

въ третьемъ: „отвергаемъ объявленіе Пія IX отъ 1854 года о непорочномъ зачатіи Маріи“ и т. д.;

въ четвертомъ: „отвергаемъ изданные въ послѣднія столѣтія римскимъ епископомъ догматическіе декреты, буллы Unigenitus, Auctorem fidei, силлабусъ 1864 года“ и т. д. „и возобновляемъ всѣ протесты, сдѣланные въ прежнее время Риму древнею голландскою католическою церковію“;

въ пятомъ: „не приедемъ тридентинскаго собора“... „и приедемъ догматическія его опредѣленія лишь настолько, насколько они согласны съ ученіемъ древней церкви“;

въ шестомъ: „содержимъ древнюю католическую вѣру относительно святаго таинства алтаря... евхаристическое богослуженіе не есть продолжающееся повтореніе или возобновленіе примирительной жертвы... жертвенный характеръ его (богослуженія) состоитъ въ томъ, что оно есть не престающее воспоминаніе ея“...;

въ седьмомъ: „надѣмся... достигнуть соглашенія относительно разностей, возникшихъ со времени церковныхъ раздѣленій“ и потому „священниковъ... увѣщываемъ: имѣть... на первомъ планѣ существенныя христіанскія истины вѣры, исповѣдуемыя всѣми, раздѣленными въ церковномъ отношеніи, вѣроисповѣданіями; при обсужденіи существующихъ еще противорѣчій старательно избѣгать всякаго оскорбленія истины и любви,—и словомъ и примѣромъ располагать членовъ нашихъ общинъ относительно иновѣрцевъ держать себя по духу Іисуса Христа, Который есть искупитель всѣхъ насъ“;

и *въ восьмомъ:* „...надѣмся съ наибольшимъ успѣхомъ противодействовать невѣрію и религіозному равнодушію—наихудшему злу нашего времени“.

Такимъ образомъ, въ основу утрехтской деклараціи положены исключительно *отрицательныя принципы*, и, слѣдовательно, къ отрицательнымъ же принципамъ сводится и все соглашеніе трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма.

Относительно положительныхъ началъ составители деклараціи

во-второмъ отдѣленіи *перваго пункта* рѣшили ограничиться только лишь слѣдующимъ общимъ и туманнымъ выраженіемъ: „мы твердо держимся вѣры древней церкви, какъ она выражена во вселенскихъ символахъ и во всеобще признанныхъ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ нераздѣльной церкви перваго тысячелѣтія“. Къ большей ясности и опредѣленности, безусловно необходимой въ семъ дѣлѣ, составители деклараціи приступить не осмѣлились. Такимъ образомъ, вопросы о томъ: что именно разумѣютъ они подъ „вѣрою древней церкви?“ въ какихъ именно „вселенскихъ символахъ она, по ихъ представленію, выражена?“ входитъ ли въ эти символы *filioque*, или не входитъ? относится ли *filioque* къ „догматическимъ опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ нераздѣльной церкви перваго тысячелѣтія“, или не относится? какія именно догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ признаютъ они? что именно разумѣютъ они подъ выраженіемъ: всеобще признанныя догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ? сколько соборовъ признаютъ они въ нераздѣльной церкви перваго тысячелѣтія? и т. д. остаются безъ всякаго отвѣта съ ихъ стороны. Эта неясность и недосказанность, а потому и крайняя шаткость деклараціи объясняется только лишь полною невозможностію ея составителей обосновать взаимное церковное единеніе трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма на болѣе точныхъ и вмѣстѣ прочныхъ положительныхъ основахъ. Если бы возможность къ болѣе ясному формулированію единенія у нихъ существовала, то они, безъ сомнѣнія, немедленно же прибѣгли къ ней и не стали бы останавливаться для построенія своего объединеннаго церковнаго зданія на почвѣ сомнительнаго свойства.

Наконецъ, *въ первомъ отдѣленіи перваго пункта* деклараціи составители ея выставили на видъ одинъ тезисъ положительнаго характера. Читается онъ слѣдующимъ образомъ: „мы твердо держимся древнецерковнаго основнаго правила, которое Викентій Лириискій выразилъ въ положеніи: *id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum* (т. е. мы держимся того, во что вѣрили повсюду, во что вѣрили всегда, во что вѣрили всѣ:

потому что это только и есть въ истинномъ и собственномъ смыслѣ католическое)“. Такъ какъ правило Викентія Лириискаго, съ одной стороны, полагается нынѣ старокатоликами въ основу не только всѣхъ ихъ богословскихъ умозрѣній, но и всѣхъ ихъ церковныхъ реформъ, и, съ другой, въ рукахъ нашихъ русскихъ ихъ сторонниковъ служить главнымъ опорнымъ пунктомъ для установленія идеи о тождествѣ старокатолической церкви съ церковію православною и о возможности, вслѣдствіе сего, церковнаго сближенія между тою и другою, то къ нему, очевидно, надлежитъ относиться съ крайнею осторожностію и осмотрительностію. Дѣйствительно, при внимательномъ разборѣ его невольно возникаетъ двоякаго рода вопросъ: церковное ли это, или только лишь научно-богословское правило? и надлежитъ ли его относить ко всему объему истиннаго католицизма, или, что то же, католицизма, или православія,— или только лишь къ отдѣльной его части? Изъ контекста, насколько можемъ судить по „Введенію въ православное богословіе“ высокопреосвященнѣйшаго Макарія, узнаемъ, что оно относится только лишь къ свято-отеческимъ твореніямъ, а вовсе не ко всему объему православія, и что имъ имѣется въ виду установленіе исключительно научно-богословскаго критерія, а вовсе не правила, или критерія церковнаго. Такимъ образомъ, прилагать его ко всему объему православія и приурочивать ему значеніе критерія церковнаго абсолютно невозможно. Если бы мы поступили иначе, т. е. если бы возвели его въ значеніе церковнаго правила, или критерія и вздумали прилагать ко всему объему православія, то немедленно съузили бы сферу православія и ограничили бы свободное и не зависящее ни отъ какихъ ограничительныхъ условій проявленіе въ церкви Духа Святаго формами троякаго измѣренія и вмѣстѣ съ тѣмъ всю область вѣры превратили бы въ область знанія. Правословіе есть не то, во что вѣрили повсюду, во что вѣрили всегда и во что вѣрили всѣ,— не то, что ограничивается этимъ троякимъ измѣреніемъ и что, вслѣдствіе этого, тождественно съ простымъ человѣческимъ знаніемъ,— а, напротивъ того, то, что стоитъ выше знанія, выше ограниченнаго троякими формами измѣренія познавательнаго акта человѣка и что

воспринимается какъ самымъ познавательнымъ актомъ, такъ тѣмъ болѣе цѣльностью всѣхъ способностей человѣческаго духа, т. е. вѣрой, по существу своему неподлежащей тройственному измѣренію и сводящейся къ непосредственному воспріятію истины; *православіе есть то, что какъ православіе, опознается самую православную церковь и только лишь ею одною*. Руководимая Духомъ Святымъ и отнюдь не стѣсняемая и не ограничиваемая условіями познавательной способности человѣческаго духа, она сама изъ себя и внѣ зависимости отъ какихъ либо человѣческихъ, или научно-богословскихъ критеріевъ опредѣляетъ православіе. Такимъ образомъ, утрехтская декларация, полагая въ основу единенія трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма почти исключительно начала отрицательныя и только лишь въ незначительной долѣ начала положительныя, но отличающіяся крайне общимъ и неопредѣленнымъ характеромъ, весь объемъ истиннаго старокатолицизма, составляющій сущность самаго единенія ихъ, сводитъ къ тому, что можетъ подлежать знанію, отвѣчающему тройному измѣренію, или, иначе говоря, превращаетъ его въ полномъ и буквальный смыслѣ въ научно-богословское вѣдѣніе, или, еще иначе, отождествляетъ его съ протестантскимъ рационализмомъ, исключаяющимъ изъ церковности все то, что не подлежитъ знанію, или тройному измѣренію. Истинный католицизмъ, по мнѣнію старокатоликовъ, выставившихъ въ утрехтской декларациі на первый планъ тезисъ Викентія Лиринскаго, всецѣло исчерпывается актомъ научно-богословскаго знанія, обоснованнымъ на тройномъ измѣреніи,—все же остальное, что не подлежитъ и не можетъ подлежать знанію при посредствѣ тройкаго измѣренія, то, очевидно, не можетъ входить въ область истиннаго католицизма. Вслѣдствіе сего, и сама утрехтская декларация превращается въ полномъ смыслѣ слова въ обоснованный на началахъ богословскаго знанія компромиссъ, абсолютно чуждый истинной церковности. Она есть простое соглашеніе, подписанное епископами утрехтскихъ, германскихъ и швейцарскихъ старокатоликовъ не въ качествѣ представителей церкви, исходящихъ изъ церковныхъ началъ, а въ качествѣ представителей богословскаго умозрѣнія, въ основу коего положенъ научно-богословскій тезисъ Викентія Лиринскаго.

Очевидно, что при такомъ положеніи вещей на Люцернскомъ Конгрессѣ нельзя было ни подъ какимъ видомъ подымать разсужденій о догматахъ, или о представленіи доказательствъ догматическаго свойства для подтвержденія догматическаго тезиса о возвратѣ старокатоликовъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви. Малѣйшая попытка этого рода могла вызвать на его засѣданіяхъ не только среди прибывшихъ отъ различныхъ церквей делегатовъ, но и среди самихъ представителей отъ трехъ вѣтвей старокатолицизма несогласія, споры и раздоры, которые, съ своей стороны, могли повести къ формальному распаденію старокатолицизма на части. Предотвратить, такимъ образомъ, на Конгрессѣ разсужденія о догматахъ необходимо было во что бы то ни стало. Необходимость эта ощущалась старокатоликами такъ сильно, что они предпочли лучше навлечь на себя подозрѣнія въ религиозномъ индифферентизмѣ и даже въ переходѣ на явно рационалистическую протестантскую почву, чѣмъ подвергать свое единеніе возможнымъ случайностямъ и неожиданностямъ. Оно во всякомъ случаѣ было предпочтительнѣе формальныхъ ссоръ и дробленій, такъ какъ по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время могло удержать за ними хотя внѣшній видъ ихъ единенія и ихъ истиннаго якобы католицизма. Единеніе ихъ и возвратъ къ истинному католицизму, по истинѣ, суть лишь *призраки*, лишенные существеннаго и реальнаго содержанія.

Но, чѣмъ призрачнѣе оказывается на дѣлѣ ихъ единеніе и ихъ католицизмъ, тѣмъ болѣе увлекаются они ими и тѣмъ смѣлѣе обосновываютъ на нихъ свои притязанія. Исходя изъ этихъ призраковъ, они на Люцернскомъ Конгрессѣ выставили старокатолицизмъ ни болѣе, ни менѣе, какъ *центр и средоточіе* не только современной богословской мудрости, но и объединенія всѣхъ вообще церквей запада и востока. Въ этомъ отношеніи они прежде всего выдвинули въ программѣ засѣданій Конгресса тезисъ (по порядку V-й), коимъ пригласили „*протестантовъ всѣхъ деноминацій*“ отказать „*романистамъ, папистамъ, ультрамонтанамъ въ наименованіи католиковъ*“, такъ какъ они, „*не имѣя реальнаго католическаго содержанія, не имѣютъ права и на имя католиковъ*“ (da sie also die Sache nicht besitzen, haben sie auch nicht das Recht auf den Namen). Мысль въ

сущности прекрасная, но въ рукахъ старокатоликовъ, исходящихъ изъ призраковъ единенія и католицизма, она является не болѣе, какъ одной праздною затѣей. Кромѣ крайне-узкой и къ тому же еще и очень недалекой притязательности съ ихъ стороны, здѣсь ничего нельзя усмотрѣть. Имъ ли заниматься подобными провкатами, когда они едва-едва имѣютъ возможность къ существованію? Замѣчательно, что свое горделивое предложеніе они направляютъ по адресу „*протестантовъ всѣхъ деноминацій*“ (an die Protestanten aller Denominationen). Здѣсь невольно сказывается ихъ родственная связь по духу съ протестантами; тутъ свои обращаются къ своимъ въ надеждѣ, что свои своими и окажутъ поддержку. Замѣчательно, затѣмъ, что вслѣдъ за Люцернскимъ Конгрессомъ, одинъ изъ старокатолическихъ епископовъ, именно Рейнкенсъ, перестаетъ величать себя старокатолическимъ епископомъ и начинаетъ приурочивать себѣ титулъ *католическаго епископа* ¹⁾). Ученая гордость ихъ, по истинѣ, не знаетъ границъ. Имъ желательно убѣдить весь міръ не только въ томъ, что имъ, имъ однимъ принадлежитъ нынѣ главенство и водительство въ богословскомъ умозрѣніи, въ коемъ они, по ихъ личному убѣжденію, стоятъ выше всѣхъ исповѣданій запада и востока, но и въ этомъ, что имъ однимъ принадлежитъ нынѣ и наименованіе *истинныхъ католиковъ* (а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и истинныхъ православныхъ, такъ какъ истинный католицизмъ сводится къ православію), а вмѣстѣ съ нимъ и законное право съ высоты своего величія произносить судъ надъ всѣми исповѣданіями, церквами, сектами и деноминаціями и раздавать имъ и отымать отъ нихъ тѣ или иные наименованія. Вѣдь, это тоже своего рода *папство*,—папство горделивое и притязательное, перенесенное съ лица римскаго епископа на духовныхъ вождей старокатолицизма,—папство, отвлеченное отъ папскаго престола и приуроченное къ засѣданіямъ „*свободныхъ соединеній*“ и „*союзовъ любви*“,—папство самообольщенное и заносчивое, не знающее границъ для своихъ прита-

¹⁾ Смотр. его рѣчь „*Warum ist das in der römischen Kirche jetzt geltende ultramontane System nicht Katholisch?*“ Rede gehalten an 24 October 1892 zu Berlin in Spiegelsaale des Hotel Impérial von den Katholischen Bishof Dr. Reinkens.

заній, съ коимъ, повѣтому, бороться также невозможно, какъ и съ папствомъ Рима. Какъ, по истинѣ, далеко отстоятъ вожди старокатолицизма отъ идеала православнаго богослова, смиренно, въ сознаніи своей немощи и въ послушаніи церкви трудящагося надъ изысканіями истины, остерегающагося отъ всякаго суда надъ мудрованіями человѣческими, а тѣмъ болѣе надъ заблужденіями исповѣданій, церковей, сектъ и деноминацій и ввѣряющаго дѣло суда надъ ними одной святой и непогрѣбимой церкви! Вѣдь и въ самой этой области старокатолики и мы не поймемъ другъ друга и никогда не договоримся до взаимныхъ уступокъ. Они будутъ упрекать насъ въ излишнемъ якобы смиреніи, мы же — грѣбные будемъ чуждаться ихъ гордости.

Затѣмъ, — та же притязательность старокатоликовъ сказалась на Люцернскомъ Конгрессѣ и въ тезисѣ (по порядку VI-мъ) программы относительно *„обоснованія интернаціональнаго богословскаго факультета и интернаціональнаго богословскаго журнала“*. Кромѣ горделивой затѣи на свой ладъ учить подрастающее юношество и инспирировать общественное мнѣніе, здѣсь также невозможно усматривать никакой иной цѣли. Чему же именно будетъ учить юношество интернаціональный богословскій факультетъ и въ какомъ именно смыслѣ станетъ наставлять своихъ читателей интернаціональный богословскій журналъ? Здѣсь слово интернаціональный слѣдовало бы замѣнить болѣе вѣрнымъ словомъ — междуцерковный, такъ какъ предполагается на факультетъ пригласить студентовъ и журналъ разсылать читателямъ отъ всѣхъ церковей. И тѣмъ и другимъ старокатолики, кромѣ религіознаго индифферентизма, призрчнаго церковнаго единства, псевдо-католицизма и горделиваго самоублаженія богословскою мудростію, возведенною въ значеніе церковнаго авторитета, т. е. чистѣйшаго протестантизма, ничего дать не могутъ. Внося эти плоды двадцати-двух-лѣтняго своего существованія въ умы и сердца протестантовъ, они не сообщаютъ имъ ничего новаго; у нихъ у самихъ этихъ плодовъ болѣе, чѣмъ достаточно. Что касается до римскихъ католиковъ, то они заботливо стануть оберегать своихъ чадъ и отъ междуцерковнаго богословскаго факультета и отъ междуцерковнаго богословскаго журнала, чтобы всецѣло отстранить ихъ отъ пагубныхъ и тлетвор-

ныхъ произрастеній богословскаго мудрованія старокатоликовъ. Мы же православные, оставаясь вѣрными основнымъ началамъ нашей церкви, нашей науки и ихъ тѣснаго взаимообщенія, подрастающее свое юношество не отправимъ почерпать въ старокатолическомъ междуцерковномъ богословскомъ факультетѣ сомнительную богословскую мудрость, такъ какъ она намъ совершенно чужда по духу и нашей церкви кромѣ вреда ничего принести не можетъ; но нашимъ богословамъ предоставимъ полную возможность изучать ихъ междуцерковный богословскій журналъ, дабы они все болѣе и болѣе могли убѣждаться въ томъ, какъ глубоко расходится богословствованіе старокатоликовъ отъ ихъ личнаго богословствованія. Мы останемся при своихъ вѣковыхъ устояхъ; для насъ церковь по прежнему одна будетъ столпомъ и утвержденіемъ истины; для старокатоликовъ же высшимъ критеріемъ богословскаго мудрованія будетъ служить гордый и самовозвеличившійся богословствующій разумъ. Журналъ ихъ станетъ насъ—грѣшныхъ направлять на путь истины; вожди старокатолицизма при посредствѣ его станутъ учить насъ тому, какъ намъ слѣдуетъ понимать истинный католицизмъ, т. е. наше же собственное православіе, а мы—православные будемъ тихо, спокойно и неторопливо обдумывать ихъ уроки и провѣрять ихъ нашимъ роднымъ намъ масштабомъ и критеріемъ, нашимъ несокрушимымъ столпомъ и утвержденіемъ истины. Церковь наша спасала насъ отъ многихъ бѣдъ; спасетъ она насъ и нынѣ отъ увлеченій старокатолицизмомъ. Все это говорится нами не безъ основанія. Междуцерковный богословскій журналъ (*Revue Internationale de Théologie*), въ заголовкѣ котораго заботливо выставленъ разобранный нами выписъ тезисъ Викентія Лиринскаго, только что народился; старокатолики успѣли издать всего три книжки его,—а между тѣмъ намъ они сьумѣли уже преподавать, по ихъ представленію, очень мудрый урокъ. Во второмъ его номерѣ по нашему адресу направлено цѣлыхъ двѣ статьи: „седмичное число таинствъ“ (*Die Siebenzahl der Sakramente*) одного изъ замѣчательнѣйшихъ старокатолическихъ богословъ, д-ра Рейма, и „православно-католическій и римскій катехизисы“ (*Orthodox-katholischer und römischer Katechismus*) епископа швейцарскихъ старокатоли-

ковъ, д-ра Герцога. Во второй статьѣ обращаетъ на себя вниманіе главнымъ образомъ послѣсловіе (Nachschrift), написанное въ отвѣтъ одному православно-русскому священнику, издавшему въ мартѣ мѣсяцѣ сего года въ Берлинѣ анонимную брошюру на нѣмецкомъ языкѣ: „Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur römischen und protestantischen“, очевидно очень неоправившуюся старокатоликамъ ¹⁾. Словомъ, анонимному православному священнику, а чрезъ него и всѣмъ намъ—православнымъ почти рекомендуется оставить ученіе о седмиричномъ числѣ таинствъ, которое возникло въ церкви будто-бы только лишь въ XII вѣкѣ и притомъ не какъ преданіе, идущее отъ апостоловъ или отъ древнѣйшихъ временъ, а какъ слѣдствіе богословскаго умозрѣнія²⁾, и въ замѣнъ сего признать только лишь два истинно Евангельскихъ таинства, установленныхъ самимъ Иисусомъ Христомъ. Чтобы въ корнѣ подорвать этотъ урокъ, со стороны православныхъ богослововъ оказалось вполне достаточнымъ отпечатать всего одну небольшую, но прекрасно написанную статью, появившуюся на страницахъ официальнаго органа Св. Синода. Уважаемый авторъ ея, отецъ протоіерей Петръ Лебедевъ, доказалъ какъ $2 \times 2 = 4$, что у старокатолическихъ богослововъ, въ видахъ ихъ сближенія съ англиканами, все болѣе и болѣе укрѣпляется протестантское вообще и англиканское въ частности воззрѣніе на таинства ³⁾. Такимъ образомъ, преподанный намъ урокъ принесъ намъ несомнѣнную пользу; мы знаемъ теперь, что старокатолики, „пламенно стремясь къ соединенію съ нами“, предполагаютъ на-

¹⁾ Намъ передавали даже, что нѣкоторые изъ старокатоликовъ настолько остались недовольны содержаніемъ этой брошюры, что обидѣлись на автора за любезно-высланные имъ экземпляры ея и поспѣшили вернуть ихъ ему обратно при письмахъ съ самыми не лестными отзывами о его почтенномъ трудѣ. Такое отношеніе ихъ къ труду русскаго священника объясняется очень просто: старокатолики сами желаютъ учить всѣхъ и отнюдь не желаютъ быть учими другими.

²⁾ Положеніе это было прочитано на первой маждународной Конференціи богослововъ въ 1874 году и тогда же принято старокатолическими и англиканскими богословами.

³⁾ Смот. его статью „Международное богословское обозрѣніе“ въ Церковныхъ Вѣдомостяхъ за настоящій годъ, № 17, стр. 688 и дал.

вязать намъ протестантскія воззрѣнія, въ которыя впадаютъ сами, вслѣдствіе естественнаго тяготѣнія къ англиканству.

Но несравненно больше важности, значенія и интереса представляетъ изъ себя третье притязаніе старокатоликовъ, имѣющее въ виду центральное и средоточное положеніе ихъ церкви въ вопросѣ о воссоединеніи церквей вообще. Такъ какъ притязаніе это тѣсно связано съ третьимъ признакомъ современнаго старокатолицизма, то мы и рассмотримъ его въ связи съ нимъ.

Прот. Е. К. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Православенъ ли Intercommunion ¹⁾. предлагаемый намъ старокатоликами?

„Бъвайте раздѣленій, держитесь единенія“.
Св. Игнатій Боговолецъ.

(Продолженіе *).

Старокатолицизмъ, какъ призывъ къ воссоединенію.

„Старокатолицизмъ есть призывъ (Mahnruf), обращенный ко всемъ христіанскимъ сообществамъ, для ихъ воссоединенія на древне-христіанскомъ основаніи, значителся, какъ уже знаемъ въ заключеніи перваго тезиса программы засѣданій Люцернскаго Конгресса. И такъ, старокатолицизмъ, по отзыву его вождей, есть не только возвратъ къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, но и приглашеніе, даже призывъ—въ виду того именно, что онъ, по ихъ мнѣнію, возвратился уже къ истинному католицизму—къ воссоединенію. Призывъ къ воссоединенію: кого съ кѣмъ? всѣхъ безъ исключенія нынѣ существующихъ христіанскихъ сообществъ ни съ кѣмъ инымъ, какъ только съ самимъ старокатолицизмомъ, ибо онъ вернулся уже къ истинному католицизму, а потому, конечно, имѣетъ и законное право воссоединять съ собою всѣ остальные христіанскія сообщества. Призывъ къ воссоединенію: на какой почвѣ, на какомъ основаніи? на древне-христіанскомъ основаніи, до котораго самъ старокатолицизмъ, вернувшійся

¹⁾ Взаимообщеніе.

^{*)} См. ж. «Вѣра в Ралуль», за 1893 г., № 20.

къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, уже дошелъ и которое онъ, поэтому, имѣетъ и полную возможность и законное право устанавливать съ безошибочною точностію и неоспоримою непогрѣшимостію. Такимъ образомъ старокатолицизмъ, призывая всѣ христіанскія сообщества къ воссоединенію съ собою, ставитъ себя самаго *центромъ* и *средоточіемъ воссоединенія церквей* и беретъ на себя задачу опредѣлять тѣ древнія основы, при посредствѣ коихъ всѣ нынѣ существующія христіанскія сообщества могли бы воссоединиться съ нимъ. Иначе говоря,—изъ положенія церкви, стремившейся прежде къ соединенію съ другими церквами, онъ ставитъ себя нынѣ въ положеніе церкви, съ которою всѣ другія церкви сами должны стремиться къ воссоединенію, если желаютъ достигъ истиннаго католицизма древней, единой и нераздѣльной церкви. Сама старокатолическая церковь уже достигла этого истиннаго католицизма; ей, поэтому, искать его и стремиться къ нему нечего и незачѣмъ. Какъ достигшая его, она только лишь призываетъ къ воссоединенію всѣ другія сообщества, еще не достигшія его, и вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ способы для воссоединенія ихъ съ собою и опредѣляетъ степень возможности или невозможности ихъ воссоединенія съ собою. Такимъ образомъ она есть не только истинный католицизмъ, но и установитель истинныхъ католическихъ основъ для соединенія съ собою другихъ церквей и вмѣстѣ судія для опредѣленія качества ихъ достоинства ¹⁾ и мѣры ихъ подготовленности къ воссоединенію ²⁾.

Посмотримъ же теперь нѣсколько по ближе, въ чемъ именно старокатолицизмъ полагаетъ сущность воссоединенія съ собою христіанскихъ сообществъ, для какихъ именно цѣлей думаетъ онъ воссоединять ихъ съ собою и какими именно средствами надѣется осуществить свои цѣли и намѣренія, т. е. воссоединить съ собою христіанскія сообщества. Если бы онъ дѣйствительно достигъ истиннаго католицизма древней, единой и нераздѣльной церкви, то несомнѣнно и во всѣхъ этихъ отноше-

¹⁾ Что и видимъ въ предложеніи ея отказать римскимъ католикамъ въ наименованіи католиковъ.

²⁾ Что и доказывается ея отказомъ посвятить во епископа сеньера Кабреру.

ніяхъ отвѣтили бы началамъ истиннаго католицизма; а такъ какъ онъ еще не достигъ его, то и все зданіе воссоединенія церкви онъ думаетъ воздвигать не на твердомъ основаніи, не на началахъ истиннаго католицизма, а на пескѣ. на началахъ мудрованія человѣческаго, и потому оно рухнетъ прежде, чѣмъ будетъ достроено до окончанія.

Опредѣляя сущность воссоединенія христіанскихъ сообществъ съ собою, какъ центромъ истинно-католическаго церковнаго единенія, старокатолицизмъ выставляетъ на видъ два, на первый взглядъ совершенно противоположныхъ принципа, которые, однакожь, въ концѣ концовъ сглаживаются между собою и взаимно примиряются въ одной общей основной идеѣ. Первый изъ этихъ принциповъ ясно обозначенъ во второмъ тезисѣ программы засѣданій Люцернскаго Конгресса, который читается слѣдующимъ образомъ: *„Для христіанъ обязательно ученіе Христа, но не богословское умозрѣніе, изъ коего могутъ происходить только человѣческія мнѣнія, вполнѣ свободныя и необязательныя. За ученіе же Христа и, слѣдовательно, за христіанскій догматъ мы почитаемъ то, что согласно съ декларацией (Schreiben) старокатолическихъ епископовъ Голландіи, Германіи и Швейцаріи, изданною въ Утрехтѣ отъ 24 сентября 1889 года, признано за таковое всеобщимъ, постояннымъ и единогласнымъ преданіемъ единичныхъ христіанскихъ церквей“*. Такимъ образомъ, старокатолики за ученіе Христа и, слѣдовательно, за христіанскій догматъ принимаютъ не то, что почитается за ученіе Христа и христіанскій догматъ всеобщимъ, постояннымъ и единогласнымъ преданіемъ единичныхъ христіанскихъ церквей вообще, а только лишь то, что одновременно съ этимъ условіемъ отвѣчаетъ еще и другому условію, т. е. что согласно съ изданною ихъ епископами утрехтскою деклараціею. Слѣдовательно,—все то, что почитается за ученіе Христа и христіанскій догматъ всеобщимъ, постояннымъ и единогласнымъ преданіемъ единичныхъ христіанскихъ церквей, но на ряду съ этимъ не согласуется съ утрехтскою деклараціею, то, по ихъ представленію, не есть ученіе Христа и христіанскій догматъ. Иными словами,—за ученіе Христа и за христіанскій догматъ они почитаютъ только лишь то, что признается за ученіе Христа и христіан-

скій догматъ всеобщимъ, постояннымъ и единогласнымъ преданіемъ единичныхъ христіанскихъ церквей, подписавшихъ утрехтскую декларацію. Такимъ образомъ ученіе Христа и христіанскій догматъ и въ количественномъ и качественномъ отношеніи, въ полномъ и буквальномъ смыслѣ слова, суживается въ старокатолицизмѣ утрехтскою деклараціею. Она, по представленію старокатоликовъ, есть основное мѣрило того истиннаго католицизма древней, единой и нераздѣльной церкви, къ коему они возвратились. Посему, всякое христіанское сообщество, желающее воссоединиться со старокатолицизмомъ, должно прежде всего признать ее, какъ исходное начало для воссоединенія. Если оно не признаетъ ее, то о церковномъ воссоединеніи его со старокатолицизмомъ не можетъ быть и рѣчи. Что вожди старокатолицизма такъ именно и смотрятъ на этотъ основной принципъ воссоединенія со своею церковію христіанскихъ сообществъ, это всего лучше подтверждается ихъ отношеніемъ къ мадритской реформатской общинѣ. Отъ избраннаго во епископы сей общины сеньера Кабреры голландскіе, германскіе и швейцарскіе старокатолики потребовали безусловнаго признанія утрехтской деклараціи и это признаніе поставили условіемъ для совершенія надъ нимъ хиротоніи. Такъ какъ Кабрера отказался отъ ея признанія и подписанія, то старокатолическіе епископы нашли вполнѣ законнымъ съ точки зрѣнія своего собственнаго объединенія утрехтскою деклараціею отклонить отъ себя его посвященіе во епископы.

Второй принципъ воссоединенія со старокатолицизмомъ христіанскихъ сообществъ намѣченъ въ третьемъ тезисѣ программы Люцернскаго Конгресса. Читается онъ слѣдующимъ образомъ: *„Опираясь на древнюю практику христіанскихъ національныхъ церквей, которыя при полномъ признаніи общихъ установленій нераздѣльной церкви (Gesamtkirche) сохраняли свою независимость и свои особенности, отвечающія ихъ образованію, потребностямъ и преданіямъ, Конгрессъ устанавливаетъ слѣдующій принципъ: единичныя христіанскія церкви, какъ востока, такъ и запада, имѣютъ неотъемлемое право управлять своимъ народомъ въ дѣлахъ, касающихся религіознаго мышленія и религіозной жизни, въ стѣсненія иноземнымъ вліяніемъ и въ своихъ*

учрежденіяхъ слѣдовать національнымъ обычаямъ, образованію и преданіямъ“. Прочтя этотъ тезисъ, мы, сочлены православно-восточной церкви, прежде всего должны поблагодарить старокатоликовъ за ихъ крайнюю любезность относительно насъ и нашей церкви. „*Единичныя христіанскія церкви востока, говорятъ они, имѣютъ неотъемлемое право управлять своимъ народомъ въ стѣсненія иноземнымъ вліяніемъ*“, т. е. пользоваться правомъ автокефальности, какъ несомнѣнно истолкуютъ эти слова наши друзья и сторонники старокатоликовъ. Конечно, за эту важную услугу мы должны отъ всего сердца поблагодарить ихъ, такъ какъ они, очевидно, имѣютъ намѣреніе облагодѣтельствовать насъ. Но, если тутъ, дѣйствительно, подразумѣвается только одна автокефальность, то за что же собственно должны мы быть благодарны имъ и чѣмъ именно желаютъ они облагодѣтельствовать насъ? Въ самомъ дѣлѣ: что значатъ вышеприведенныя выраженія? то ли, что старокатолики готовы даровать намъ право автокефальности? или то, что они только лишь склонны признать за нами то право, коимъ мы всегда пользовались? Если мы имъ пользовались, если оно издревле было и нынѣ есть наше неотъемлемое право и если это право представляетъ изъ себя коренное и существенное отличіе церковей востока, то старокатолики, очевидно, ни коимъ образомъ не могутъ ни даровать намъ его, ни облагодѣтельствовать насъ его дарованіемъ. Съ другой стороны, если это право принадлежало и принадлежитъ намъ и если оно, дѣйствительно, обосновывается, какъ сказано въ третьемъ тезисѣ программы, „*на древней практикѣ христіанскихъ національныхъ церковей*“, то къ чему старокатоликамъ признавать за нами законность пользованія имъ, когда въ этомъ признаніи ни для нихъ, ни для насъ самихъ нѣтъ положительно никакой необходимости? Если, наконецъ, востокъ упоминается въ третьемъ тезисѣ Люцернской программы просто для сопоставленія его съ западомъ, то сопоставленіе это сдѣлано ими и очень неудачно, и очень неправильно; мы, сочлены православной церкви, непрестанно пользовались правомъ автокефальности, какъ неотъемлемою нашею собственностію и какъ коренною и отличительною особенностію нашей церкви; что же касается до старокатоликовъ, то они;

по выраженію рѣчи г-на Филиппи, только лишь недавно „восточными, что церковь въ древнія времена всегда и вездѣ была національною“ и потому съ недавняго же времени стали стремиться къ тому, чтобы „придать народу въ церкви его древнее право, которое отъ него въ западной церкви (церкви Рима) насильственно было отнято“. Такимъ образомъ, въ отношеніи этого права западъ совсѣмъ не соизмѣримъ съ востокомъ, а потому его нельзя и сопоставлять съ нимъ; тутъ можетъ быть не сопоставленіе, а только одно противопоставленіе.

Но, быть можетъ, старокатолики, въ самомъ дѣлѣ, думаютъ облагодѣтельствовать насъ? Быть можетъ, хлопоча объ автокефальности для себя и для насъ, они съ нею соединяютъ значеніе совсѣмъ не то, какое привыкли соединять съ этимъ словомъ мы? Дѣйствительно, ихъ представленіе о ней существенно отличается отъ нашего. Подъ нею они разумѣютъ право развивать свой истинный католицизмъ, до коего они дошли, въ различныхъ странахъ различно, въ зависимости отъ образованія, потребностей и преданій этихъ странъ. Отсюда въ церкви, по ихъ понятію, можетъ быть нѣсколько различныхъ воспріятій истиннаго католицизма, или нѣсколько различныхъ православій, какъ утверждаетъ А. А. Кирѣевъ ¹⁾, нашъ русскій истолкователь вѣрованій и стремленій старокатоликовъ. Оппонируя противъ нашей статьи „Православенъ ли старокатолицизмъ?“, опечатанной за прошлый годъ въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“, онъ пишетъ: „повидимому, моему оппоненту дѣло представляется въ такомъ видѣ: наша православная греко-россійская церковь—единственная истинно-православная, никакихъ другихъ православныхъ церквей нѣтъ... Теперь, въ данную минуту, дѣйствительно, другихъ православныхъ церквей, кромѣ нынѣ признанныхъ автокефальными,—не существуетъ... Но кромѣ восточной можетъ быть православная церковь западнаго обряда, и она есть—именно церковь старокатоликовъ... Старокатоликамъ будетъ не трудно доказать, что большинство ихъ обрядовъ (звучать—не всѣ ихъ обряды), восходятъ къ тому времени, когда они были соединены съ востокомъ; притомъ, вѣдь разность обря-

¹⁾ Смотри. его статью въ „Свѣтѣ“, отъ 7 декабря 1892 г. № 284.

довъ не служила препятствіемъ единенію“... Затѣмъ, горько жалуясь на „неумѣнье наше спорить объективно, на нежеланіе наше стать, на время, на точку зрѣнія нашего противника или собесѣдника“, онъ говоритъ, что и мы, русскіе, склонны разсматривать старокатолицизмъ не только съ общей православной точки зрѣнія, но еще и специально—русской, современной, забывая, что жизнь запада выработала много условій, которыя могутъ показаться намъ не только странными, но и противорѣчащими тому, что намъ кажется безусловной истиной. Такъ, напримѣръ, совмѣстное пользованіе храмовъ съ иновѣрцами поднало бы у насъ цѣлую бурю, а на западѣ это дѣло весьма обыкновенное... Тоже, отчасти, можно сказать и про другой обычай запада, который намъ (признаюсь и мнѣ,—пишетъ онъ въ скобкахъ) кажется очень страннымъ и неправильнымъ,—разумѣю разрѣшеніе, даваемое инославнымъ причащаться за католической (не католической, а старокатолической) литургіей. Но, конечно, если мы докажемъ старокатоликамъ неканоничность подобныхъ дѣйствій, то они не будутъ ихъ защищать, не будутъ отстаивать своихъ обычаевъ“. Такимъ образомъ, по взгляду самаго А. А. Кирѣева, наша православно-восточная автокефальность въ рукахъ старокатоликовъ значительно расширяется въ своемъ объемѣ; къ ней, по его словамъ, старокатолики приурочиваютъ сначала свой особый, западный обрядъ, затѣмъ—право совмѣстнаго съ иновѣрцами пользованія храмами, далѣе—право допущенія до своей евхаристіи нестарокатоликовъ, наконецъ—особую, чуждую намъ—православнымъ, точку зрѣнія, исходя изъ которой они могли бы считать не только позволительнымъ, но и вполне законнымъ то, что „намъ православнымъ кажется не только страннымъ, но и противорѣчащимъ безусловной истинѣ“. Дѣйствительно, истинный католицизмъ, или новое православіе старокатоликовъ вводитъ въ нашу автокефальность новое мѣрило католицизма и православія въ лицѣ утрехтской деклараціи, устанавливаетъ новое исходное начало въ церковности въ лицѣ богословствующаго разума, узаконяетъ безразличіе въ вѣрѣ въ лицѣ символовъ то съ filioque, то безъ filioque, допускаетъ взаимопричащеніе съ полукатоликами - полупротестантами и

просто протестантами, вводитъ въ церковную практику нейтральный храмъ для общаго пользованія съ протестантами, разрѣшаетъ сослуженіе въ таинствахъ даже съ лютеранами, освящаетъ бракъ священнослужителей послѣ сообщенія имъ посвященія и т. д. Все это такія явленія, которыя превышаютъ нашу восточно-православную автокефальность и по существу своему служатъ признаками и отличіями истиннаго католицизма, или новаго православія старокатоликовъ. Понимая автокефальность на свой особый ладъ, расширяя ея значеніе и приурочивая ей новыя права и полномочія, они, дѣйствительно, въ полномъ смыслѣ слова создаютъ изъ нея новый истинный католицизмъ, или новое западное православіе и его именно и отстаиваютъ, когда говорятъ, что *„единичныя христіанскія церкви, какъ востока, такъ и запада, имѣютъ неотъемлемое право управлять своимъ народомъ въ дѣлахъ, касающихся религіознаго мышленія и религіозной жизни, внѣ стѣпенія иноземнымъ вліяніемъ и въ своихъ учрежденіяхъ слѣдовать національнымъ обычаямъ, образованію и преданіямъ“*. Если бы тутъ рѣчь шла только лишь о простой автокефальности, то старокатолики не задумались бы опредѣлить свои воззрѣнія на нее восточно-православнымъ терминомъ; но они добиваются не ея, а потому и прибѣгаютъ къ новому способу для внѣшняго выраженія своихъ воззрѣній; имъ нужно новое католичество, новое православіе, а не наша лишь автокефальность, получить которую они имѣли бы полное законное право, если бы воссоединились съ восточно-православною церковію, отъ начала свято и нерушимо сохранявшею права мѣстной независимости и мѣстнаго самоуправленія церковей. Церкви восточно-православной новѣйшія вѣянія старокатолицизма совершенно чужды. Въ нихъ она можетъ усматривать только лишь полное смѣшеніе двухъ воззрѣній на церковь: догматическаго и юридическаго. Церковь, по существу своему, какъ учрежденіе божественное, оставаясь всегда и вездѣ неизмѣнно единою и обвиняая собою все племена и колѣна земныя (истинно - вѣрующихъ), жившія, живущія и имѣющія жить, ибо *Богъ нашъ нсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* и церковь наша есть *церковь Бога жива*.—эта церковь, вслѣдствіе существованія своего одною своею частію здѣсь на землѣ,

въ предѣлахъ пространства и времени, и вслѣдствіе того, что въ эту часть ея входятъ вѣрующіе—существа, ограниченныя тѣлесными условіями своего пребыванія на землѣ, подлежатъ нашимъ человѣческимъ измѣреніямъ,—иначе говоря, въ видахъ лучшаго управленія своего, слѣдовательно, по причинамъ исключительно административно-юридическимъ, распадается на части, на мѣстныя самостоятельно управляемыя и другъ отъ друга независимыя, автокефальныя церкви. Дробленіе это на части есть, такимъ образомъ, только юридическое, а не догматическое; въ смыслѣ догматическомъ она была, есть и будетъ всегда едина. Обстоятельство это старокатолики, а съ ними вмѣстѣ и А. А. Кирѣевъ, представляютъ себѣ не вполне ясно и отчетливо; они смѣшиваютъ оба представленія въ одно и, выходя изъ этого смѣшенія, требуютъ не только церковной автокефальности, но и отдѣльныхъ католичествъ или православій, и притомъ не только для нынѣ существующихъ старокатолическихъ церквей, но и для всѣхъ церквей, которыя войдутъ съ ними въ общеніе въ будущемъ.

Изъ указанныхъ двухъ основныхъ началъ, исчерпывающихъ сущность воссоединенія со старокатолицизмомъ христіанскихъ сообществъ, вожди старокатолицизма на первый планъ выдвигаютъ, конечно, первое. Необходимость признанія утрехтской деклараціи почитается ими основнымъ и исходнымъ началомъ для установленія единенія со старокатолицизмомъ. Начало второе, сообщающее христіанскимъ сообществамъ право управлять своимъ народомъ въ дѣлахъ, касающихся религіознаго мышленія и религіозной жизни, янѣ стѣсненія иноземнымъ вліяніемъ и въ своихъ учрежденіяхъ слѣдовать національнымъ обычаямъ, образованію и преданіямъ, является лишь какъ результатъ признанія утрехтской деклараціи. Такимъ образомъ сущность воссоединенія со старокатолицизмомъ, строго говоря, сводится къ одному лишь условію, признанію деклараціи; что же касается до втораго условія, то оно является не столько условіемъ, сколько правомъ, или, вѣрнѣе, возмездіемъ, даваемымъ христіанскимъ сообществамъ за признаніе перваго условія; примутъ онѣ декларацію—получатъ возмездіе, не примутъ ея—не получатъ и награды.

Такъ какъ утрехтская декларация, какъ доказано было выше, сводится всецѣло къ однимъ отрицательнымъ началамъ, то и само воссоединеніе христіанскихъ сообществъ со старокатоликами можетъ происходить не на положительныхъ, а только лишь на отрицательныхъ основахъ. Исходнымъ пунктомъ для этихъ основъ будетъ служить не вѣра церкви, а протестантствующій рационализмъ. Все дѣло единенія сведется, такимъ образомъ, не къ церковному объединенію, не къ сліянію отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей въ одинъ церковный организмъ, а къ простому соглашенію вождей христіанскихъ сообществъ съ вождями старокатолицизма, къ ихъ взаимному компромиссу. Во всемъ будетъ царить не Духъ Святый, а разумъ современнаго богослова, замѣнившій въ старокатолицизмѣ папу церкви римскокатолической.

Можемъ ли мы, сыны православно-восточной церкви на призывъ вождей старокатолицизма о воссоединеніи нашей церкви съ церковію старокатолическою,—не ихъ церкви съ нашею, о чемъ нынѣ, какъ уже видѣли, не можетъ быть даже и рѣчи, а нашей церкви съ ихъ церковію, какъ средоточіемъ и центромъ современнаго церковнаго воссоединенія, отвѣтить сочувствіемъ и согласіемъ? Можемъ ли мы признать ихъ утрехтскую декларацию и все содержаніе нашей вѣры, завѣщанной намъ Отцами для твердаго и неизмѣннаго храненія, какъ святѣйшаго наслѣдія, дарованнаго намъ Самимъ Основателемъ нашей церкви, свести къ отрицательнымъ и туманнымъ ея пунктамъ, подписаннымъ въ качествѣ простаго соглашенія нѣсколькими западными богословами? Можемъ ли мы нашу родную намъ церковь, которую не только мы сами почитаемъ, но и многіе изъ иновѣрцевъ признаютъ столпомъ и утвержденіемъ истины,—которая изъ среды нашей выставила цѣлый сонмъ прославленныхъ Богомъ святыхъ, которая вскормила и воспитала насъ въ качествѣ скромныхъ, покорныхъ и непритязательныхъ чадъ своихъ, которая связана органическими и неразрывными узами со всѣмъ нашимъ прошлымъ, настоящимъ и будущимъ, которая спасала насъ во дни страшныхъ народныхъ нашихъ бѣдствій и посѣщеній Божіихъ и которой мы обязаны рѣшительно всѣмъ, чѣмъ мы владѣемъ,—можемъ ли мы ввести ее въ общеніе со вновь народившеюся на западѣ

сектоу, которая возмнила о себѣ, будто она и только одна она есть истинный католицизмъ и истинный каволицизмъ древней, единой и нераздѣльной церкви, и, выходя изъ этого притязательнаго самоиѣнїя, приглашаетъ среди другихъ церквей и нашу церковь къ воссоединенію съ собою? Можемъ ли мы увлекаться ея предложеніемъ, по которому, вслѣдъ за признаніемъ нами утрехтской деклараціи, ею дано будетъ намъ право самостоятельно и внѣ вліянія иноземныхъ намъ церквей обосновывать и развивать особое для себя православіе? На всѣ эти вопросы, конечно, можетъ быть данъ только лишь одинъ отрицательный отвѣтъ. Со старокатоликами на предлагаемыхъ ими основахъ мы никогда не сойдемся и никогда сойтись не можемъ. О подобнаго рода воссоединеніи съ нашей стороны даже и рѣчи не слѣдовало бы заводить. Чѣмъ скорѣе узнаютъ все это сами старокатолики, тѣмъ лучше для нихъ, ибо только тогда, быть можетъ, станутъ они отрезвляться отъ своихъ иллюзій и будутъ въ силахъ перейти на иную почву, почву отвѣчающую началамъ православїа, какъ его понимаетъ не новонародившаяся на западѣ псевдо-православная церковь, а сама православная церковь востока.

Почему же именно старокатолики такъ пламенно стремятся къ воссоединенію съ собою христіанскихъ сообществъ? Отчего вожди ихъ не могутъ ограничиться задачами ближайшими, простыми и исключительно направленными на религіозно-нравственное просвѣщеніе своихъ пасомыхъ? Отчего они такъ настойчиво задаются задачами широкими и выходящими за предѣлы ихъ ближайшаго и непосредственнаго вліянія? Почему напрягаютъ они всю свою энергію на привлеченіе къ соучаствію въ своей дѣятельности возможно-большаго количества христіанскихъ сообществъ? Ищутъ ли они поддержки потому, что ощущаютъ несостоятельность и слабость для достиженія намѣчаемыхъ ими цѣлей одними личными своими усилїями? и къ какимъ, наконецъ, цѣлямъ стремятся они: къ исключительно ли религіозно-церковнымъ и всецѣло направленнымъ на насажденіе среди христіанъ вообще истиннаго богопознанїа и чистой Евангельской нравственности,—къ мірскимъ ли, эгоистическимъ и горделивымъ,—или же одновременно: и религіознымъ и мір-

скимъ? Отвѣты на все эти вопросы, несомнѣнно, могутъ пролить много свѣта на подлинный характеръ современнаго старокатолическаго движенія и уяснить для насъ—православныхъ—вопросъ о томъ: какъ намъ надлежитъ относиться къ нему?

Во введеніи къ тезисамъ программы Люцернскаго Конгресса находятся, какъ уже знаемъ, слѣдующія глубокознаменательныя слова: *„разъясненія (т. е. тезисы программы) приспособлены къ тому, чтобы содѣйствовать соглашенію старокатолической церкви съ другими церквами и возсоздать въ противовѣсъ исключительному главенству римской церкви замкнутое соединеніе для неподчиненныхъ Риму церковныхъ сообществъ“*. Слова эти имѣютъ болѣе важное значеніе, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Въ нихъ намѣчаются въ довольно скромномъ видѣ все существенныя цѣли, которыя думаетъ преслѣдовать современный старокатолицизмъ въ дѣлѣ воссоединенія съ собою христіанскихъ сообществъ. Онѣ сводятся къ тремъ пунктамъ, которые связаны между собою логическою нитью и взаимно поясняютъ другъ друга. Имъ желательно: *во-первыхъ*, вызвать соглашеніе между неподчиненными Риму церковными сообществами,—*во-вторыхъ*, установить между этими сообществами замкнутое соединеніе, и *въ третьихъ*, выставить это соединеніе въ качествѣ противовѣса противъ Рима. Противовѣсъ Риму является здѣсь конечною цѣлью ихъ стремленій, достигъ котораго для нихъ оказывается дѣломъ невозможнымъ безъ достиженія предварительной цѣли, т. е. безъ установленія замкнутаго соединенія между неподчиненными Риму церквами, а для достиженія этой второй цѣли имъ надлежитъ прежде всего вызвать между самими этими церквами соглашеніе. Слѣдовательно, сами старокатолики безъ установленія соглашенія съ неподчиненными Риму церквами и безъ устроенія между ними замкнутаго соединенія, т. е. безъ достиженія двухъ первыхъ цѣлей, не могутъ одну свою церковь выставить противовѣсомъ Риму. Одна она для достиженія этой конечной цѣли оказывается слишкомъ слабою; а такъ какъ ей во что бы то ни стало необходимо достигъ ея, то она настоятельно нуждается въ сторонней помощи. Почему же именно ей такъ необходимо выставить противовѣсъ противъ Рима? и отчего именно въ дѣлѣ этого

противовѣса Риму обнаруживается ея несостоятельность и слабость? Отвѣтъ на эти вопросы находимъ въ четвертомъ тезисѣ программы засѣданій Люцернскаго Конгресса. Читается онъ слѣдующимъ образомъ. „Въ виду того обстоятельства, что ультрамонтанизмъ, вслѣдствіе хитро-обдуманной политики Льва XIII, все болѣе и болѣе расширяетъ свою дѣятельность и продолжаетъ вводить въ заблужденіе человечество, то какъ система религіозная, являясь лицемерно какъ бы исключительною обладательницею истиннаго христіанскаго благочестія, то какъ система политическая, ложно преувеличивая свои якобы гуманитарныя стремленія и подкапывая довѣріе ко всѣмъ свѣтскимъ властямъ,-- Конгрессъ обращается къ членамъ всѣхъ христіанскихъ церквей съ приглашеніемъ разоблачить ультрамонтанизмъ съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія: какъ лже-христіанскую религіозную систему и какъ систему политическую, которая враждебна цивилизаціи и интересамъ народнымъ и государственнымъ. Пусть церкви забудутъ свои второстепенныя разности и соединятся съ цѣлю совмѣстной защиты другъ другу противъ явной дисциплинированной ужасной силы, стремящейся въ настоящее время захватить для своей пользы социальныя вопросы, не для рѣшенія какого либо изъ нихъ, но чтобы только поработить себѣ міръ рабочихъ такъ-же, какъ они старалась некогда поработить себѣ міръ господъ и князей“. Сущность этого искусно задуманнаго и еще искуснѣе оформленнаго тезиса сводится, какъ очевидно для каждаго внимательнаго читателя, къ его заключительнымъ словамъ. Такимъ образомъ, противовѣсъ противъ Рима старокатоликамъ необходимо создать для того, чтобы во что бы то ни стало уберечь отъ него міръ рабочихъ; слѣдовательно, безъ этого противовѣса міръ рабочихъ ускользаетъ изъ подъ вліянія вождей старокатолицизма. О какомъ же именно мірѣ рабочихъ заботятся они: о мірѣ ли рабочихъ вообще, или только лишь о входящемъ въ составъ самой старокатолической церкви? Безъ сомнѣнія, только лишь о своемъ собственномъ мірѣ, о томъ простомъ народѣ, который вмѣстѣ съ ними съ небольшимъ двадцать лѣтъ тому назадъ покинулъ Римъ и который теперь, какъ гласитъ вышеприведенный тезисъ программы, высвобождается изъ подъ ихъ контроля и

идеть обратно въ Римъ. Вожди старокатолицизма, при всемъ желаніи, одни оказываются не въ силахъ удержать его въ своей церкви и потому взываютъ къ другимъ неподчиненнымъ Риму церквамъ о помощи. Такимъ образомъ, всѣ широковѣщательныя задачи современнаго старокатолицизма относительно воссоединенія съ собою неподчиненныхъ Риму церковныхъ сообществъ сводятся въ дѣйствительности къ самымъ простымъ, ближайшимъ и очень узко-ограниченнымъ цѣлямъ. Предъ ними въ полномъ смыслѣ слова стоитъ грозный вопросъ о жизни и смерти. Положеніе вождей старокатолицизма, по истинѣ, трагическое. Церковь ихъ распатываетъ; сверху на нее давятъ сильные міра сего; снизу ея вѣрующіе, которые собственно и составляютъ церковное собраніе, церковь, покидаютъ ее; вождямъ старокатолицизма въ недалекомъ будущемъ грозитъ опасность остаться однимъ, безъ вѣрующихъ. Тутъ по неволѣ приходится подумать о вѣрующихъ, себѣ самихъ и всей церкви.

Считаемъ не излишнимъ кстати замѣтить здѣсь, что міръ рабочихъ, или, вѣрнѣе, простой вѣрующій народъ въ нѣдрѣ старокатолической церкви, сколько намъ извѣстно, до настоящаго времени представляетъ изъ себя далеко не выясненный и даже нѣсколько темный вопросъ. О немъ вожди старокатолицизма заботливо хранили и хранятъ молчаніе. Представители дружески расположенныхъ къ старокатолицизму церквей, продолжая свои сношенія только съ его вождями, до сихъ поръ не обращали на него никакого вниманія. А между тѣмъ, въ дѣлѣ воссоединенія старокатолицизма съ другими церквами вопросъ этотъ, несомнѣнно, имѣетъ чрезвычайно важное значеніе. Дѣйствительно: что представляетъ изъ себя міръ рабочихъ, который стоитъ за вождями старокатолицизма? слѣдуетъ ли онъ всецѣло за своими церковными руководителями? вполнѣ ли раздѣляетъ онъ ихъ религіозно-церковныя воззрѣнія? придаютъ ли сами вожди старокатолицизма надлежащее значеніе церковному народу? обращаютъ ли они должное вниманіе на его духовно-религіозныя нужды? царитъ ли вообще между ними взаимное довѣріе и взаимная солидарность? и т. д., все это такіе вопросы, которые если для кого, то именно для насъ—православныхъ имѣютъ большой вѣсъ и большое значеніе, такъ какъ у насъ

они давно уже урегулированы самою жизнью и такъ какъ въ своемъ разрѣшеніи вполне отвѣчаютъ духу, характеру, началамъ, цѣлямъ и стремленіямъ нашей церкви. И вотъ, изъ программы засѣданій Люцернскаго Конгресса, документа, несомнѣнно, первостепенной важности, надъ составленіемъ котораго заботливо и усердно трудился весь богословскій факультетъ Бернскаго университета и между строками котораго можно прочесть всѣ основныя черты современнаго старокатолицизма, всѣ его радости и горести, надежды и разочарованія, цѣли и намѣренія,—мы въ первый разъ и притомъ самымъ положительнымъ образомъ узнаемъ, что въ ясной области у старокатоликовъ не все обстоитъ благополучно, что простой народъ ускользаетъ изъ подъ контроля своихъ духовныхъ вождей и идетъ обратно въ Римъ, болѣе сродный ему по духу, чѣмъ та церковь, которую для него на свой ладъ создаютъ эти вожди, и что обстоятельство это такъ сильно тревожитъ послѣднихъ, что они даже въ официальной программѣ Люцернскаго Конгресса сочли нужнымъ открыто сознаться въ слабости своего единоличнаго вліянія на пасомыхъ и необходимости сторонней поддержки для веденія борьбы съ вліяніемъ на нихъ церкви римско-католической.

Такимъ образомъ, цѣль старокатоликовъ въ дѣлѣ устроенія ими воссоединенія съ собою неподчиненныхъ Риму христіанскихъ сообществъ сводится не къ насажденію царства Божія на землѣ и не къ распространенію и укрѣпленію среди людей вообще—мира, любви и истины, возвѣщенныхъ Основателемъ христіанской религіи, а къ элементамъ почти исключительно эгоистическимъ, человѣческимъ и мірскимъ. Вожди старокатолицизма, ради спасенія отъ всеразрушающаго вліянія Рима создаваемой ими на свой ладъ церкви, думаютъ выставить твердый оплотъ въ лицѣ замкнутаго соединенія изъ всѣхъ неподчиненныхъ Риму христіанскихъ церквей и, опираясь на это соединеніе, повести противъ церкви римско-католической борьбу, и притомъ въ сферѣ не только религіозно-церковной, но и социально-политической. На Люцернскомъ Конгрессѣ они всѣ христіанскія церкви пригласили воссоединиться съ собою, чтобы, какъ они выразились въ приведенномъ выше тезисѣ, *разоблачить ультрамонтанизмъ съ двухъ точекъ зрѣнія: какъ лже-христіанскую религіозную си-*

стему и какъ систему политическую, которая враждебна цивилизаціи и интересамъ народнымъ и государственнымъ". Что именно Римъ и только одинъ онъ съ его широкимъ и глубокимъ вліяніемъ на современный складъ религіозной, политической и соціальной жизни западной Европы вызываетъ серьезныя опасенія въ вождяхъ старокатолицизма и что отъ его именно вліянія они всѣми силами пытаются уберечь свою нарождающуюся церковь, это открыто призналъ и президентъ Люцернского Конгресса, г-нъ Филиппи; въ рѣчи, сказанной при открытіи перваго засѣданія делегатовъ, онъ говорилъ слѣдующее. „Взаимное сліяніе мы почитаемъ желательнымъ, чтобы тѣмъ сильнѣе противостоять нападенію Рима. Римъ посредствомъ собора и посредствомъ созданнаго папскимъ абсолютизмомъ единства дѣйствія выигралъ во многомъ. Но это насъ не обезкураживаетъ. Мы знаемъ, что христіанство должно приносить міру не рабство духа, а свободу для дѣтей Божіихъ. Посему мы соединяемся во едино, чтобы имѣть возможность встрѣтить чуждое христіанству нападеніе римскаго абсолютизма общими силами и, вслѣдствіе этого, съ большими видами на успѣхъ“. Такимъ образомъ, вся цѣль воссоединенія со старокатолицизмомъ неподчиненныхъ Риму церковныхъ сообществъ сводится исключительно къ борьбѣ съ римско-католическою церковію.

И вотъ для этой именно цѣли старокатолики и насъ—православныхъ приглашаютъ воссоединиться съ собою. Можемъ ли мы на ихъ призывъ, обращенный къ намъ, отвѣтить сочувствіемъ и поддержкой? Не можемъ ни въ какомъ случаѣ. Если что, то именно подобнаго рода цѣли и задачи всего болѣе чужды намъ—скромнымъ и непритязательнымъ сочленамъ скромнѣйшей и непритязательнѣйшей изъ всѣхъ существовавшихъ и существующихъ на землѣ христіанскихъ церквей. Правда, и мы всѣми помыслами нашей души стремимся къ борьбѣ, но не съ исповѣданіями, церквами, сектами и деноминаціями и тѣмъ менѣе съ современными соціальными и политическими движеніями и нестроеніями,—да, къ тому же, еще и западной Европы,—а съ вашими собственными немощами, несовершенствами и грѣховностію. И насъ прельщаютъ побѣды, но надъ врагами не внѣшними, а внутренними. „Царство“, къ которому мы стре-

мимся, „*мѣсть отъ міра сего*“ (Іоан. 18, 36). Господь нашъ Іисусъ Христосъ всѣмъ исповѣдникамъ Его преподалъ слѣдующія основныя правила святѣйшей Своей вѣрж: „*ищите прежде царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ*“ (Мѣ. 6, 33) и „*царство Божіе внутрь васъ есть*“ (Лук. 17, 21). Вѣрные Его завѣту, мы стремимся осуществить царство Божіе въ себѣ самихъ и обрѣтаемъ его въ нашемъ личномъ усовершеніи, а не во внѣшнихъ побѣдахъ надъ исповѣданіями, церквами, сектами и деноминаціями и надъ современными политическими и социальными нестроеніями. Идеаль запада лежитъ во внѣшней борьбѣ и во внѣшнемъ главенствѣ, — нашъ же идеаль кроется въ борьбѣ внутренней и достигается онъ духовнымъ усовершеніемъ, къ которому ведутъ *постъ и молитва* (Мѣ. 17, 21). Тамъ міръ внѣшній и гордость духа, — здѣсь міръ внутренней и смиреніе духа, вызывающее воздержаніе и подвигъ. Очевидно, и въ этой сферѣ старокатолики и мы не поймемъ другъ друга; вожди старокатолицизма будутъ призывать насъ на борьбу съ Римомъ и житейскими нестроеніями и станутъ выставятъ намъ на видъ блага міра сего, „*цивилизаци и интересы народныя и государственныя*“ — мы же можемъ повести ихъ только въ тихую келью монастыря или убогое жилище сельскаго пастыря и указать имъ только на самоотреченіе, убивающее плоть, но усовершеншающее и возвышающее духъ. Это противоположеніе двухъ стремленій прекрасно понялъ и изобразилъ въ своей статьѣ „Духовенство и общество въ современномъ религіозномъ движеніи“ нашъ русскій талантливый публицистъ Л. А. Тихомировъ. „Латинская и протестантская Европа, пишетъ онъ, у церкви нашей должна искать секрета христіанскаго воспитанія народовъ, т. е. усвоить православное воззрѣніе на то, что есть царство Божіе и царство міра сего, каково между ними отношеніе и куда, стало быть, должны быть направлены стремленія и помыслы людей“ ¹⁾. Такимъ образомъ, отъ насъ православныхъ старокатолики всего менѣе могутъ ожидать симпатій и поддержки въ дѣлѣ борьбы своей съ Римомъ и социально-политическими нестроеніями вѣка сего. Симпатизировать и ока-

1) Смотр. его брошюру, стр. 24 и 25.

зывать имъ помощь могутъ только западныя исповѣданія, церкви, секты и деноминаціи, которыя родственны имъ по духу и поставлены въ тѣ же внѣшнія условія существованія, что и они сами.

Сказавъ, что старокатолики подъ древне-христіанскимъ основаніемъ для воссоединенія съ собою христіанскихъ сообществъ разумѣютъ, съ одной стороны, признаніе утрехтской деклараціи и, съ другой, автокефальность въ смыслѣ права обосновать и развивать истинный католицизмъ, или—что тоже—православіе, въ различныхъ странахъ различно, въ зависимости отъ образованія, потребностей и преданій этихъ странъ, и что цѣль воссоединенія съ собою христіанскихъ сообществъ сводится ими исключительно къ борьбѣ съ римскимъ католицизмомъ, дабы при посредствѣ ея убересть собственную церковь отъ распададенія,—постараемся теперь выяснитъ и опредѣлитъ тѣ средства, при помощи которыхъ они полагаютъ достигнуть своей цѣли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самую сущность того представленія, которую соединяютъ они со словомъ воссоединеніе; эти два пункта въ дѣйствительности тождественны одинъ другому. Въ самомъ дѣлѣ: что именно подразумѣваютъ старокатолики подъ воссоединеніемъ: органическое ли сліяніе церквей, какъ оно допустимо съ православной точки зрѣнія, или нѣчто иное, что съ нею совершенно несомѣстимо?

Въ введеніи къ программѣ засѣданій Люцернскаго Конгресса сказано, что тезисы ея *„приспособлены къ тому, чтобы содѣйствовать соглашенію (Uebereinstimmung) старокатолической церкви съ другими церквами и созидать въ противовѣсъ исключительному господству римской церкви замкнутое соединеніе (ein geschlossenes Zusammenstehen) для неподчиненныхъ Риму церковныхъ сообществъ“*. Въ виду сего, въ четвертомъ тезисѣ программы старокатолики предлагаютъ церквамъ *„забыть свои второстепенныя разности и соединиться съ цѣлью взаимной защиты другъ друга противъ дисциплинированной ужасной силы, стремящейся въ настоящее время захватить и поработить себя міръ рабочихъ“*. Съ своей стороны, и президентъ Филиппи при открытіи перваго засѣданія делегатовъ говоритъ: *„взаимное сліяніе (Zusammenschluss) почитаемъ мы желательнымъ, чтобы*

тѣмъ сильнѣе противостоятъ нападенію Рима“ и „посему, если мы и сольемся взаимно (zusammenschliessen), то хотимъ остаться свободными и самостоятельными“. Слѣдовательно, основными признаками воссоединенія, по представленію старокатоликовъ, служатъ:

во-первыхъ, замкнутое соединеніе (geschlossenes Zusammenstehen),

во-вторыхъ, взаимное слияніе (Zusammenschluss, zusammenschliessen),

и *въ-третьихъ*, соединеніе въ той или иной мѣрѣ дисциплинированное, дабы имѣть возможность противостоятъ дисциплинированной же силѣ церкви римско-католической.

Сюда же относятся два признака воссоединенія, подробно рассмотрѣнные нами выше,—а именно:

во-первыхъ, что ему предшествуетъ признаніе утрехтской деклараціи и соглашеніе относительно пунктовъ важныхъ и существенныхъ, безъ коихъ единичныя церкви существовать не могутъ; все же второстепенное предполагается предать забвенію,

и *во-вторыхъ*, что оно сопровождается дарованіемъ единичнымъ церквамъ свободы и самостоятельности въ дѣлѣ обоснованія и развитія особаго мѣстнаго католицизма, или православія, въ зависимости отъ особаго мѣстнаго склада образованія, потребностей и преданій.

Не смотря на обиліе выставленныхъ признаковъ, старокатолическое воссоединеніе остается все таки явленіемъ далеко не яснымъ и неопредѣленнымъ. По даннымъ признакамъ можно составить себѣ довольно ясное представленіе о томъ, какъ именно, по мысли старокатоликовъ, должно происходить объединеніе съ ихъ церковію христіанскихъ сообществъ и какія именно права и полномочія будутъ дарованы этимъ сообществамъ вслѣдъ за актомъ ихъ объединенія со старокатолицизмомъ, а, между тѣмъ, самая сущность объединенія ускользаетъ отъ анализа. Мало этого; въ ней усматривается даже явное логическое противорѣчіе. Дѣйствительно, — если воссоединеніе есть „замкнутое соединеніе“, „взаимное слияніе“ и „единеніе дисциплинированное“, какъ утверждаютъ старокатолики, т. е. органическое слияніе въ смыслѣ православной церкви, то въ немъ нѣтъ и

не можетъ быть мѣста для различныхъ католичествъ, или православій, обосновываемыхъ и развиваемыхъ въ зависимости отъ мѣстныхъ условій; если же свобода и самостоятельность въ дѣлѣ мѣстнаго управленія церковью (автокефальность) переходитъ въ свободу и самостоятельность подъ извѣстными ограниченіями, т. е. подъ условіемъ признанія утрехтской деклараціи и предварительнаго соглашенія относительно предметовъ существенныхъ и важныхъ, обосновывать и развивать особый мѣстный католицизмъ, или особое мѣстное православіе, то объ органическомъ сліяніи христіанскихъ сообществъ въ одну церковь, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Въ Никеоцареградскомъ символѣ вѣры мы читаемъ: „вѣрую во едину, святую, соборную и апостольскую церковь“;—слѣдовательно, святую, соборную и апостольскую церковью можетъ быть только *одна* церковь, а не двѣ, три, четыре и болѣе. Посему, если старокатолики подъ воссоединеніемъ дѣйствительно разумѣютъ единеніе органическое, то должны оставить всѣ свои помыслы о свободныхъ и самостоятельныхъ католичествахъ, или православіяхъ; если же они добиваются и для себя и для всѣхъ христіанскихъ сообществъ, кои войдутъ съ ними въ соединеніе, особыхъ свободныхъ и самостоятельныхъ католичествъ, или православій, то подъ воссоединеніемъ они разумѣютъ только лишь внѣшній союзъ и внѣшнее воссоединеніе, т. е. своего рода унію, а вовсе не единеніе внутреннее, состоящее въ органическомъ сліяніи. Въ дѣлѣ воссоединенія возможно что нибудь одно: либо внутреннее и всецѣлое сліяніе въ одномъ, цѣльномъ и нераздѣльномъ организмѣ, либо соединеніе внѣшнее, сводящееся къ соглашенію, договору и компромиссу, въ коемъ при объединеніи въ однихъ пунктахъ сохраняется въ полной силѣ разьединеніе во всѣхъ остальныхъ.

Старокатолики, какъ очевидно изъ вышеуказанныхъ пунктовъ, стремятся ко втораго рода воссоединенію. Соединяя съ собою, какъ истиннымъ католицизмомъ древней, единой и нераздѣльной церкви, христіанскія сообщества запада, они сохраняютъ за собою и предоставляютъ объединяющимся съ ними сообществамъ полное право свободно и самостоятельно обосновывать и развивать не только особые обряды и особыя дисциплины,

но и особыя вѣроученія,—такъ что въ старокатолицизмѣ, разсматриваемомъ въ цѣломъ его видѣ, одновременно можетъ существовать нѣсколько истинныхъ католичествъ, или нѣсколько истинныхъ православій. Такъ,—старокатолики Германіи и Швейцаріи, изъявъ filioque изъ символа вѣры, оставляютъ за старокатоликами Голландіи полное право удерживать filioque въ символѣ. Съ своей стороны, утрехтскіе старокатолики, удерживая filioque въ своемъ символѣ, не препятствуютъ старокатоликамъ германскимъ и швейцарскимъ, съ коими находятся во взаимномъ общеніи, изъявъ filioque изъ символа. Съ англиканами старокатолики Германіи и Швейцаріи устанавливаютъ взаимопричащеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняютъ за ними право не только удерживать filioque въ символѣ, но и слѣдовать ихъ 39 артикуламъ, явно проникнутымъ началами кальвинизма. Такимъ образомъ въ старокатолицизмѣ, и въ принципѣ и на практикѣ, одновременно существуетъ нѣсколько истинныхъ католичествъ и всѣ эти католичества, возсоединенныя въ одномъ и разьединенныя въ остальномъ, признаютъ, будто они слиты твердо и неразрывною связью во едину, святую, соборную и апостольскую церковь. Слиты они дѣйствительно, но не органическою, а внѣшнею связію—въ силу договора, соглашенія и компромисса, и не во едину, святую, соборную и апостольскую церковь, а въ союзъ нѣсколькихъ церквей, въ которомъ каждая прежде всего сама себя считаетъ единою, святою, соборною и апостольскою церковію, а затѣмъ уже подъ опредѣленными ограниченіями допускаетъ, что и къ другимъ церквамъ можетъ быть пріурочиваемо выраженіе символа—едина, святая, соборная и апостольская церковь.

На подобнаго рода основаніяхъ вожди старокатолицизма полагаютъ возможнымъ установить возсоединеніе и съ православною церковію востока. Имъ желательно, чтобы мы признали православными не только три современныхъ вѣтви старокатолицизма, но и всѣ тѣ христіанскія сообщества, съ которыми онѣ войдутъ въ общеніе въ будущемъ, и предоставили всѣмъ имъ вообще и каждой въ отдѣльности право на свой собственный лады устроить (вѣрнѣе выкраивать) свое особое православіе; въ возвратъ за это они готовы признать и насъ вполне право-

славными и сообщить и намъ право на свой ладъ устроить наше мѣстное православіе,—но, конечно, подъ тѣмъ условіемъ, если мы предварительно примемъ ихъ утрехтскую декларацію (или ради насъ они сдѣлаютъ уступку въ этомъ отношеніи?) и войдемъ съ ними въ соглашеніе относительно тѣхъ пунктовъ, безъ коихъ церковь наша, по ихъ и нашему обоюдному рѣшенію, существовать не можетъ; что же касается до пунктовъ второстепенныхъ, то они изъявляютъ готовность оставить ихъ безъ вниманія и даже предать ихъ полному забвенію, лишь бы мы сами также не обращали вниманія на ихъ второстепенные пункты, которые де не имѣютъ значенія въ дѣлѣ воссоединенія церквей. Самое опредѣленіе того, что въ воссоединеніи надлежитъ почитать важнымъ и существеннымъ и что неважнымъ и второстепеннымъ будетъ, конечно, всецѣло зависѣтъ отъ взаимнаго договора и полюбовнаго соглашенія воссоединяющихся сторонъ. Старокатолики будутъ считать важнымъ одно, мы—другое; дѣло рѣшится взаимными уступками; кто уступитъ больше, тотъ проявитъ болъшую христіанскую любовь,—кто на уступки не пойдетъ, или выкажетъ въ нихъ умѣренность и сдержанность, тотъ обнаружитъ въ себѣ духъ строптивости, противный якобы любвеобильному духу христіанской религіи, и, конечно, не желаніе помочь своимъ ближнимъ, братьямъ своимъ по вѣрѣ.

Въ чемъ же лежитъ сущность этого воссоединенія? на чемъ оно зиждется и къ чему сводится? и въ чемъ именно находится его философское и вмѣстѣ юридическое обоснованіе?

До яснаго и вполне оформленнаго отвѣта на всѣ подобнаго рода вопросы вожди трехъ современныхъ вѣтвей старокатолицизма еще не дошли. Они не даромъ вышли изъ римско-католической церкви, въ которой, по прекрасному замѣчанію почившаго преосвященнаго Никанора ¹⁾, практическое разрѣшеніе вопросовъ постоянно предшествовало разрѣшенію теоретическому. Тоже происходитъ нынѣ и въ средѣ старокатолицизма; въ ней жизнь практическая твердо и недвусмысленно разрѣшаетъ вопросы, которые до настоящаго времени по тѣмъ или инымъ причинамъ ускользали отъ яснаго сознанія вождей—теорети-

¹⁾ Смотри „Есть ли что еретическое въ Латинской церкви“ стр. 21.

ковъ. Но то, что до нынѣ не поддавалось твердо-устойчивому логическому процессу ихъ мышленія, то съ нѣкоторыхъ поръ подсказывается имъ ихъ друзьями—англиканами. Эти послѣдніе давно уже переступили Рубиконъ и теперь смѣло и рѣшительно переводятъ черезъ него старокатоликовъ. Они побудили ихъ признать преемство апостольскаго рукоположенія въ своей церкви, установить съ ними взаимопричащеніе, разрѣшить для священнослужителей бракъ послѣ полученія ими посвященія, видоизмѣнить ученіе о таинствѣ причащенія, ввести въ догматику англиканское дробленіе таинствъ, по которому седмиричное число таинствъ въ недалекомъ будущемъ должно быть замѣнено двумя существенно-необходимыми для спасенія Евангельскими таинствами и т. д., и въ настоящее время напругаютъ всѣ усилія, чтобы склонить ихъ принять новое свое воззрѣніе на воссоединеніе церквей и на церковь вообще. По ихъ представленію, церкви могутъ быть нынѣ объединены между собою, но не на древнихъ основаніяхъ и не органически сливаясь (точнѣе сплавливаясь) одна съ другой, а на началахъ новыхъ, даже новѣйшихъ, въ силу которыхъ при сліяніи во едино онѣ имѣютъ сохранить за собою полную свободу и совершенную независимость и притомъ какъ отъ самой объединившейся церкви, такъ и отъ всѣхъ единичныхъ церквей, вступившихъ въ единеніе. Древнія основы, по ихъ воззрѣнію, отжили свой вѣкъ; на нихъ нынѣ никакого воссоединенія не создашь. Ни одна изъ церквей нынѣ не откажется и не можетъ отказаться отъ своей свободы и независимости; ни одна изъ нихъ не захочетъ и смиряться, самоунижаться и сознаваться въ прошлыхъ промахахъ и ошибкахъ. Въ новомъ воссоединеніи каждая изъ нихъ должна имѣть полное законное право почитать себя истинно-католическою и вполне отвѣчающею древней нераздѣльной церкви; только подъ этимъ условіемъ могутъ онѣ нынѣ вступить въ единеніе съ остальными церквами; онѣ всѣ должны быть равны и одноправны другъ другу. Затѣмъ, церквамъ нѣтъ никакой необходимости сходитья на частностяхъ; для ихъ воссоединенія достаточно сойтись въ самыхъ общихъ принципахъ, да и въ общихъ началахъ нѣтъ цѣли быть слишкомъ разборчивыми и щепетильными. Воссоединеніе должно

произойти не на догматическихъ началахъ, а на общихъ нравственныхъ началахъ и свестись если не исключительно, то главнымъ образомъ къ христіанской любви, снисходительности и милосердію. Что касается до догматическихъ вопросовъ, то они не существенны въ воссоединеніи, обоснованномъ на любви, и потому препятствовать и мѣшать ему не могутъ. Догматическія разности созданы были богословами, которые при посредствѣ ихъ, собственно говоря, и вызвали раздѣленіе церквей. Ихъ, поѣтому, надлежитъ обойти и предать забвенію. Конечно, обоснованное на христіанской любви и имѣющее въ виду сохранить свободу и независимость единичныхъ церквей, новое воссоединеніе не будетъ органическимъ сліяніемъ (точнѣе: сплавомъ); но такъ какъ органическое сліяніе по существу своему въ настоящее время не достижимо, то о немъ не слѣдуетъ заводить и рѣчи. Воссоединеніе не исчерпывается однимъ актомъ органическаго сліянія; оно можетъ и должно состоять въ добровольномъ соглашеніи, въ общей практической дѣятельности, въ общей взаимной поддержкѣ, въ общей равноправности, въ сглаженіи крайностей, въ упрощеніи ученія, обряда, дисциплины и т. д. Такъ какъ воссоединеніе имѣетъ въ виду борьбу съ Римомъ и современными соціально политическими нестроеніями, то въ немъ должны съ одной стороны принять участіе по возможности всѣ не подчиненныя Риму церкви и Христіанскія сообщества и, съ другой, получить самое широкое при-мѣненіе современныя начала договоровъ и соглашеній. Словомъ, оно возможно нынѣ только *на началахъ федераціи* и на нихъ именно должно быть построено. Строго говоря, и сама древняя нераздѣльная церковь въ извѣстномъ смыслѣ представляла изъ себя ни что иное, какъ тоже федеративное объединеніе. Въ ней единичныя церкви пользовались самою широкою свободою и полною независимостію въ дѣлѣ дисциплины, обряда и даже вѣроученія, которыя опредѣлялись въ нихъ въ соотвѣтствіи съ мѣстными условіями. Слѣдовательно, и нынѣшнее воссоединеніе церквей въ одну церковь на началахъ федераціи не можетъ противорѣчить духу христіанской религіи.

Всѣ эти воззрѣнія носятя нынѣ въ воздухѣ западной Европы. Припомнимъ, что въ своемъ *profession de foi* изрекъ полтора

года тому назадъ передовой организаторъ современныхъ церковно-объединительныхъ Конференцій, д-ръ богословія Генри Лангъ. „Религіозныя стремленія въ наши дни, — писалъ онъ, — клонятся къ единенію. Споры изъ-за догматическихъ опредѣленій утратили свой смыслъ. Нерушимыми стоятъ только лишь великіе столпы Христіанства: Богъ и Его любовь, Христосъ и Его спасеніе, человѣчество и его братство. Средневѣковая башня догматовъ произвела смѣшеніе языковъ; мы возстановляемъ нынѣ универсальный языкъ. Догматы раздѣляютъ; жизнь сближаетъ; мы пытаемся въ болѣе простыхъ и болѣе возвышенныхъ религіозныхъ идеяхъ обрѣсти пищу для болѣе сносной общей жизни. Для объединенія въ размѣрахъ широкихъ путь лежитъ открытымъ. Теперь не время входить въ разсужденія о деталяхъ. Евангеліе, которое имѣемъ возвѣститъ мы, должно отложить въ сторону всякую щепетильность. Его надлежитъ перевести на новые термины и направить впередъ со скоростію новѣйшихъ двигателей. Полное объединеніе невозможно ни нынѣ, ни даже въ отдаленномъ будущемъ. Но и безъ настоящаго силава сектъ могутъ существовать федераціи; даже безъ самыхъ федерацій можетъ существовать общая дѣятельность. Секты расходятся только въ малыхъ пунктахъ; если-бы онѣ пожелали, то легко могли бы трудиться вмѣстѣ. Если-бы онѣ рѣшились трудиться вмѣстѣ, то для подавленія всѣхъ золь нашего времени представили бы изъ себя силу возросшую до гигантскихъ размѣровъ. Главная забота теперь должна быть направлена на то, чтобы двигаться впередъ по правильному направленію. Каждая церковь должна содѣйствовать сему, упрощая свои воззрѣнія и пытаясь выразумѣть пути своихъ сосѣдей“. Все это почти буквально тождественно съ тѣмъ, до чего доходятъ нынѣ и вожди современнаго старокатолицизма. Тутъ тѣже основныя идеи о возможности устроенія церковнаго возсоединенія внѣ органическаго сліянія, тѣже приниженыя воззрѣнія на догматъ, какъ отжившій свой вѣкъ и не способный служить основой для единенія, тѣ же надежды обосновать единеніе на почвѣ нравственныхъ началъ, тѣ же иллюзіи на счетъ единенія на однихъ общихъ началахъ и на счетъ забвенія частныхъ, тѣ же мечтанія о равенствѣ всѣхъ сближающихся и

объединяющихся церквей и т. д., а потому и выводы, до концы доходятъ старокатолики и д-ръ Ланнъ, должны были оказаться тождественными; въ томъ и другомъ случаѣ воссоединеніе первой предполагается обосновать на началахъ федераціи.

Къ такому же выводу, но нѣсколько инымъ путемъ и по инымъ побужденіямъ, дошелъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ прошлаго 1892 года въ Англии нѣкто Чарльзъ Стирлингъ (Charles Stirling). Прослуживъ болѣе сорока (41 годъ) лѣтъ священникомъ въ англиканской епископальной церкви, изъ концы въ теченіи послѣднихъ 27 лѣтъ состоялъ при приходскомъ храмѣ въ мѣстечкѣ New-Malden, онъ возмутился слишкомъ явнымъ и рѣзкимъ переходомъ англиканства на почву романизма и рѣшился вслѣдствіе сего, навсегда покинуть его. Прощаясь съ паствою, онъ вмѣсто обычной проповѣди, произнесъ пространную рѣчь, въ которой изложилъ цѣлую исторію окатоличенія англиканской церкви, начавшуюся изданіемъ въ 1829 году акта эманципаціи Римской церкви въ Англии (Roman Catholic Emancipation Act of 1829) и закончившуюся недавно происходившимъ въ Лондонѣ судбищемъ епископа Линкольнскаго. „Судбище епископа Линкольнскаго, писалъ онъ въ официальномъ письмѣ, адресованномъ на имя своего епархіального епископа ¹⁾, сдѣлало для меня невозможнымъ дальнѣйшее пребываніе въ установленной церкви съ ея папистскими воззрѣніями, раздѣляемыми во всѣхъ отношеніяхъ ея духовенствомъ, съ ея евхаристическими столами (communion tables), превращенными въ „алтари“, съ ея священнослужителями, ставшими „жертвоприносящими іереями“, съ ея храмами, видоизмѣненными въ „литургическіе дома“ (mass—houses), и съ ея тайно вводимой, практикуемой и гдѣ возможно насильственно внѣдряемой исповѣдію“. „Время для дѣйствія, говоритъ онъ въ своей прощальной рѣчи прихожанамъ, наступило; мы нуждаемся только въ томъ, чтобы протестантская англиканская церковь была восстановлена въ прежнемъ своемъ видѣ. Единственное средство для сего лежитъ въ федеративномъ объединеніи всѣхъ

1) Смотр. его письмо на имя епископа Рочестерскаго отъ 22 ноября 1892 г. въ Times и Daily News отъ 26 ноября 1892 года.

тѣхъ, кто по тѣмъ или инымъ причинамъ принужденъ былъ покинуть англиканскую церковь. Только однимъ этимъ средствомъ можно нынѣ спасти нашу религію“¹⁾). Такимъ образомъ и въ данномъ случаѣ средство къ спасенію обрѣтается въ федераціи,—федераціи широкой и протестантской, обоснованной на широкихъ началахъ современнаго протестантизма, ибо на иныхъ началахъ она и не мыслима.

Носясь въ воздухѣ западной Европы, идеи о воссоединеніи церквей на началахъ федераціи сами собой, по законамъ воздѣйствія современности, стали проникать въ среду старокатолицизма и приобрѣтать въ ней права гражданства. Къ нимъ вожди старокатолицизма идутъ шагъ за шагомъ самымъ естественнымъ и натуральнымъ способомъ, т. е. путемъ логическаго развитія всего своего вѣроученія вообще и своего возрѣнія на церковь въ частности. Если они не дошли еще до полнаго и законченнаго ихъ оформленія, то это происходитъ, съ одной стороны, вслѣдствіе общегерманской медлительности въ дѣлѣ философскаго обоснованія новыхъ идей и, съ другой, быть можетъ, вслѣдствіе нѣкотораго опасенія выставить предъ церковію восточно-православною совершенно новое для нея и чуждое ей ученіе о взаимоотношеніи церквей, которое, если сдѣлается извѣстнымъ ея сочленамъ, несомнѣнно разомъ подорветъ въ нихъ всѣ симпатіи къ старокатолическому движенію. Болѣе быстрые на философскія обобщенія и болѣе смѣлые и рѣшительные въ практической дѣятельности, англикане не могутъ понять медлительности въ семь дѣлъ вождей старокатолицизма. Они стали давно уже нашептывать имъ новыя идеи о церковномъ воссоединеніи и рѣшились въ первый разъ открыто высказать ихъ въ средѣ ихъ именно на Люцернскомъ Конгрессѣ. Замѣчательно, что это провозглашеніе началъ федеративизма въ примѣненіи къ церковному объединенію совершилось какъ разъ въ Люцернѣ, Швейцаріи, отечествѣ федераціи. Мы склонны думать, что произошло это не случайно. Англикане отлично сумѣли воспользоваться подходящимъ случаемъ, чтобы нарочно въ первый разъ возвѣститъ идеи о церковной федераціи въ федеративномъ

1) Смотр. Daily News отъ 7 ноября 1892 года.

государствѣ, гдѣ они всего болѣе и всего вѣрнѣе должны были вызвать сочувственный откликъ, затрогивая патріотическія чувства въ мѣстныхъ старокатоликахъ. Какъ увидимъ ниже, расчетъ ихъ оказался совершенно вѣрнымъ.

Возсоединенія церквей на началахъ федераціи на засѣданіяхъ Люцернскаго Конгресса коснулся прежде всего Лордъ Планкетъ, архіепископъ Дублинскій. Говоря въ произнесенной имъ рѣчи о томъ, что церковь Ирландская по происхожденію и ученію своему есть ни что иное, какъ церковь старокатолическая и что въ виду сего ей принадлежитъ неоспоримое право имѣть на старокатолическомъ Конгрессѣ своего представителя, онъ сказалъ: *„я особенно долженъ приветствовать васъ, т. е. собравшихся старокатоликовъ и делегатовъ, за ваше великодушное отношеніе къ тому, что, повидимому, имѣетъ послужить основой для федераціи среди старокатолическихъ церквей“* (what seems to give a basis for federation among Old Catholic churches). Переходя, затѣмъ, ближе къ опредѣленію своей мысли, онъ убѣждалъ старокатоликовъ исключить изъ этой основы ссылку на утрехтскую декларацію, такъ какъ въ ней содержится *„слишкомъ специальное опредѣленіе доктрины“* и такъ какъ, въ виду сего, она не можетъ *„служить основой для христіанскаго единенія въ широкомъ смыслѣ этого слова“*. Только тогда, когда декларація доктринъ не будетъ представлять изъ себя въ томъ или иномъ смыслѣ прибавленія къ вселенскимъ символамъ вѣры или условія для принятія въ число сочленовъ церкви, только тогда мы не будемъ имѣть повода возражать противъ вашихъ восьми артикуловъ (т. е. восьми пунктовъ утрехтской деклараціи), какъ и вы не будете имѣть основанія указывать на наши 39 артикуловъ. *Во всякомъ случаѣ, ни та, ни другая декларація, по моему—по крайней мѣрѣ—мнѣнію, не можетъ быть признана достаточною по своему характеру, чтобы служить основой для той большой федераціи (larger federation), которая,—если я не ошибаюсь, въ духѣ сего Конгресса,—столь дорога сердцамъ всѣхъ насъ* ¹⁾. Такимъ образомъ, архіепископъ

¹⁾ Смотр. его рѣчь въ Foreign Church Chronicle, 1892 года декабрь, стр. 225 и 226.

Дублинскій, не только выставляетъ на видъ, что церковное соединеніе представляетъ изъ себя, по мысли старокатоликовъ, большую и широкую федерацію, но что въ основу ея было бы большою ошибкою полагать какъ восемь пунктовъ утрехтской деклараціи, такъ и тридцать девять англиканскихъ артикуловъ, какъ слишкомъ узкихъ для включенія въ нее современныхъ христіанскихъ сообществъ. По его взгляду, слѣдовательно, большая и широкая федерація церквей должна быть обоснована нынѣ на началахъ чистаго протестантизма, а вовсе не на ограниченныхъ вѣроопредѣленіяхъ, изданныхъ англиканами, съ одной стороны, и старокатоликами, съ другой.

Еще болѣе интереса представляетъ изъ себя рѣчь представителя англо-континентальнаго общества (Anglo-continental Society) и вмѣстѣ каноника англиканской церкви Мейрика. Въ ней онъ пространно изложилъ въ высшей степени интересную и поучительную исторію того, какъ въ 1853 году въ Лондонѣ было обосновано англо-континентальное общество съ цѣлю возвѣщенія „нашимъ собратіямъ на континентѣ“ (to our brethren abroad) принциповъ англиканской церкви и какъ съ того времени оно, пользуясь религіозно-церковными смутами, возникавшими то въ томъ, то въ другомъ государствѣ западной Европы—Франціи, Италіи, Испаніи и Германіи—завязывало связи съ религіозно-церковными недовольными элементами. Оно въ полномъ смыслѣ слова не допускало ни одного сколько-нибудь удобнаго въ этомъ отношеніи случая, чтобы не попытаться провести и упрочить вліяніе на континентѣ англиканской церкви. Въ своей рѣчи каноникъ Мейрикъ откровенно сознается, что съ этою цѣлю онъ, какъ представитель англо-континентальнаго общества, завязывалъ связи съ архіепископомъ утрехтской церкви Van Saten, съ Garcin de Tassy, аббатомъ Гэтэ, кардиналомъ Andrea, Passaglia, епископомъ Caputo, дворяниномъ Ottavio Tasca, Bianciardi, Pifferi, Tiboni, Reali, Prota-Giurleo, сеньоромъ Кабрера и т. д. и вездѣ старался поддерживать недовольный элементъ то денежными средствами, то раздачей протестантскихъ изданій общества, то поддержкой издаваемыхъ въ разныхъ странахъ оппозиціонныхъ органовъ печати и т. д. Обстоятельство это въ высшей степени поучительно.

Изъ него мы узнаемъ, что англиканская церковь пользуется для распространенія своего вліянія всевозможными религіозно-церковными смутами, вмѣшательствомъ во внутреннія дѣла, касающіяся какъ церкви вообще, такъ и ея взаимоотношенія съ властію государственною, поддержкой открытой агитаціи недовольныхъ элементовъ и т. д. Словомъ, Мейриксъ нескромно приподнялъ уголь завѣсы, прикрывавшей дѣятельность англо-континентальнаго общества и показалъ между прочимъ и намъ—православнымъ, какого рода вліянія должны мы всего болѣе опасаться со стороны англиканской церкви. Въ 1870 году Ватиканскій соборъ и возникновеніе старокатолицизма послужили прекраснымъ поводомъ для вмѣшательства англо-континентальнаго общества въ религіозно-церковныя дѣла Германіи. „Наши симпатіи, говорилъ въ Люцернѣ каноникъ Мейриксъ, *насилственно* были привлечены къ Германіи. Черезъ нѣсколько недѣль по опубликованіи Деллингеромъ славной деклараціи на имя Мюнхенскаго архіепископа, я посѣтилъ его въ Мюнхенѣ, и при нашемъ прощаніи онъ сказалъ лишь: *„мы идемъ по параллельнымъ путямъ, и я не вижу причины, почему бы намъ не соединить наши руки, чтобы вмѣстѣ двигаться впередъ“*. И дѣйствительно, повѣствоваль Мейриксъ, англиканская церковь при посредствѣ своего органа—англо-континентальнаго общества—оказалась готовою сойтись со старокатоликами въ Мюнхенѣ, Кельнѣ и Боннѣ“. Указавъ, затѣмъ, кто именно изъ представителей сего общества преемственно посѣщалъ старокатолическіе сѣзды, онъ говоритъ: *„Боннскія Конференціи популяризовали, если только не создали, идею федераціи всѣхъ неватиканизированныхъ церквей,—идею, которая все еще подлежитъ осуществленію“*. (The Bonn Conferences popularized, if they did not create, an idea which has yet to be realized,—the idea of the federation of all non-vaticanized Churches) ¹⁾. Къ величайшему сожалѣнію, на этихъ словахъ каноникъ Мейриксъ принужденъ былъ прервать свою рѣчь. Слишкомъ ограниченное время, предоставлявшееся ораторамъ на засѣданіяхъ Люцернскаго Конгресса, не позволило ему раз-

¹⁾ Смотр. его рѣчь въ Foreign Church Chronicle, 1892 г., декабрь, стр. 228—230.

вить свою мысль далѣе, какъ ему, очевидно, хотѣлось. Но и безъ дальнѣйшаго ея развитія, рѣчь его оказалась изъ ряда вонъ выходящею по своему значенію. Въ ней каноникъ Мейрикъ, творецъ и вдохновитель англо-континентальнаго общества, при посредствѣ котораго, какъ извѣстно, велись и ведутся въ западной Европѣ междуцерковныя сношенія англиканъ, указалъ, что за послѣдніе 40 лѣтъ англиканская церковь настойчиво пользовалась на континентѣ религіозно-церковными смутами, чтобы выставить себя покровительницею всѣхъ вновь нарождавшихся религіозно-либеральныхъ броженій и провозвѣстницею новыхъ религіозно-церковныхъ идей. Ею же, безъ сомнѣнія, провозглашена и идея о взаимообщеніи или, вѣрнѣе, воссоединеніи церквей на началахъ федераціи. Въ среду старокатолицизма она стала вносить ее со временъ Боннскихъ Конференцій. Теперь подготовительная работа въ этомъ отношеніи уже окончена. На Люцернскомъ Конгрессѣ представители англиканской церкви въ первый разъ ясно и недвусмысленно выставили ее открыто въ полной увѣренности, что возди старокатолицизма уже совершенно сроднились съ нею, что они достаточно воплотили ее въ своемъ вѣроученіи вообще и въ ученіи о церкви въ частности, что для нихъ теперь въ виду этого обстоятельства не возможенъ поворотъ назадъ и что въ ближайшемъ будущемъ имъ остается только лишь довести ее до полного и законченнаго оформленія, чтобы приложить сознательно къ практической дѣятельности.

Представители трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма выслушали на засѣданіяхъ Конгресса рѣчи архіепископа Планкета и каноника Мейрика съ глубокимъ молчаніемъ и ничего не возражали на нихъ. Тѣмъ не менѣе, молчаніе ихъ никоимъ образомъ не можетъ быть истолковываемо въ смыслѣ несочувствія ихъ новымъ воззрѣніямъ на воссоединеніе церквей; напротивъ того,—оно доказываетъ полную солидарность ихъ съ этими воззрѣніями. Если бы они даже хотѣли возражать, то не осмѣлились бы на этотъ шагъ, такъ какъ представители англиканской церкви могли бы выставить въ качествѣ свидѣтельства противъ нихъ все современное ихъ вѣроученіе и тѣмъ болѣе ученіе ихъ о церкви. Но для молчанія у нихъ были еще

и другаго рода причины: съ одной стороны, идея о воссоединеніи церкви на началахъ федераціи не созрѣла еще окончательно въ ихъ средѣ, какъ о томъ находимъ указаніе въ рѣчи каноника Мейрика, и, съ другой, она одна, даже въ незрѣлой своей формѣ, успокаивала ихъ горделивое чувство, такъ какъ указывала имъ на возможность не обращаться за духовнымъ возрожденіемъ къ церкви восточно-православной и внушала надежду, что они безъ ея содѣйствія сами изъ себя могутъ стать и истинными католиками и истинными православными, вполне равноправными намъ—исконнымъ сочленамъ православной церкви.

Но, не обмолвясъ ни словомъ по поводу новыхъ идей на Конгрессѣ во время засѣданій, они не сумѣли выдержать свою роль при его завершеніи. Мы уже знаемъ, что Люцернскій Конгрессъ закончился поѣздкой на возвышенность Rütli, господствующую надъ Люцернскимъ озеромъ. И вотъ на этой-то возвышенности президентъ Конгресса, Regierungsrath Филиппи, произнесъ предъ собравшимися старокатоликами, делегатами и вообще гостями весьма краснорѣчивую прощальную рѣчь, въ которой ясно и рѣшительно отгѣнилъ мысль, что воссоединеніе церкви, по воззрѣнію самыхъ старокатоликовъ, всецѣло сводится къ началамъ федераціи. „Мы, говорилъ онъ, стоимъ на священномъ мѣстѣ... на мѣстѣ рожденія Швейцарской независимости. Прошелъ всего лишь одинъ годъ съ того времени, какъ на этомъ именно мѣстѣ Конфедерація праздновала воспоминаніе 600 лѣтняго существованія своего перваго союза... какъ три первоначальные кантона заключили свой политическій союзъ съ цѣлію взаимнаго освобожденія отъ иноземнаго ига и какъ они постоянно расширяли этотъ союзъ посредствомъ принятія въ него новыхъ кантоновъ, пока маленькая Швейцарія не развилась въ настоящее всѣми признаваемое и почитаемое государство,—такъ и старокатолики Германіи, Австріи, Голландіи и Швейцаріи въ единеніи со все еще изолированными конгрегаціями во Франціи и Италіи заключили болѣе тѣсный религіозный союзъ съ цѣлію освобожденія отъ тираніи Рима. И вотъ теперь они отъ всего сердца протягиваютъ руку искренней пріязни ко всѣмъ расположеннымъ къ нимъ сообществамъ на западѣ и востокѣ, на сѣверѣ и югѣ, особливо же къ неподчиненнымъ Риму като-

ликавъ востока и запада, кои еще до насъ страхнули съ себя иноземное духовное владычество¹⁾). Выходя изъ этого сближенія, г-нъ Филиппи въ дальнѣйшемъ содержаніи своей рѣчи представляетъ цѣлую параллель между политической федераціей Швейцаріи, съ одной стороны, и церковной федераціей старокатоликовъ, съ другой. Мы не станемъ воспроизводить здѣсь эту параллель, такъ какъ для насъ важна только лишь ея основная мысль. Такимъ образомъ, воссоединеніе церквей на началахъ федераціи представляется председателю Люцернскаго Конгресса на столько яснымъ, что онъ сближаетъ его съ политическимъ объединеніемъ Кантоновъ въ Швейцарской республикѣ. По мысли г. Филиппи, оно одно можетъ и должно служить исходнымъ пунктомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлю для сближенія и объединенія церквей, мало этого; по его словамъ, объединившіяся вѣтви современнаго старокатолицизма представляютъ изъ себя основное звено, средоточіе и центръ церковнаго воссоединенія, съ коимъ должны воссоединиться всѣ остальные церкви и христіанскія сообщества, желающія вести борьбу съ Римомъ и современными соціально-политическими нестройностями; отъ того-то онѣ и получаютъ право протягивать къ нимъ руку искренней пріязни и призывать ихъ къ воссоединенію съ собою. Такимъ образомъ, въ вышеприведенныхъ словахъ устами г. Филиппи старокатолики выразили всѣ тѣ мысли, до которыхъ дошли и мы при помощи логическаго процесса. Рѣчь г. Филиппи получаетъ, вслѣдствіе сего, весьма важное значеніе: она подтверждаетъ, пополняетъ и завершаетъ всѣ наши выводы относительно современнаго положенія старокатолическаго вопроса. Но она получить еще больше значенія, когда мы припомнимъ, какое „глубокое впечатлѣніе произвела она, по словамъ одного англиканскаго отчета²⁾), на собравшихся делегатовъ и всѣхъ высокихъ посѣтителей, присутствовавшихъ на Rütli. Они привѣтствовали ее шумными одобреніями, чѣмъ предъ всѣмъ свѣтомъ заявили, что идеи, носящіяся нынѣ въ воздухѣ всей западной Европы, находятъ полное выраженіе въ старокатолическомъ движеніи. Тутъ свои привѣтствовали и одобряли своихъ же.

¹⁾ Смотр. Stenograph. Bericht. стр. 291 и далѣе.

²⁾ Смотр. The Foreign Church Chronicle, 1892. Декабрь, стр. 234.

„Идея федераціи неватиканизированныхъ церквей все еще подлежитъ осуществленію, -- говорилъ въ своей рѣчи Каноникъ Мейрикъ. Иначе говоря, идея федераціи неватиканизированныхъ церквей не вошла еще окончательно въ сознание старокатоликовъ и потому, какъ окончательно не сознавая, не предлагается еще ими сознательно къ практической дѣятельности. Не вошла же она въ ясное сознание ихъ, какъ уже сказано было выше, главнымъ образомъ по двумъ причинамъ: вслѣдствіе общегерманской медлительности въ дѣлѣ философскихъ обобщеній и еще болѣе вслѣдствіе опасенія предъ восточно-православною церковію, для которой идея о воссоединеніи церквей на началахъ федераціи совершенно чужда и въ которой она, по этой причинѣ, не можетъ найти ни сочувствія, ни поддержки. Старокатолики прекрасно знаютъ это и потому не торопятся приводить свою новую идею въ ясное сознание. Они питаютъ тайную надежду, что, быть можетъ, по законамъ воздѣйствія современности, она, при посредствѣ нашей богословской науки, -- слѣдовательно: искусственнымъ путемъ—проникнетъ въ нашу православную среду и со временемъ можетъ быть искусственно же привита къ нашей церковности. Тогда только настанетъ для нихъ настоящая пора ввести ее въ полное свое сознание и развернуть ее во всю широту и глубину въ практической дѣятельности. Тогда они потребуютъ отъ насъ, чтобы мы признали ихъ такими же православными, какими мы почитаемъ самихъ себя. Это и заявляетъ весьма краснорѣчиво въ своихъ статьяхъ истолкователь ихъ вѣрованій и стремленій у насъ на Руси А. А. Кирѣевъ. „Старокатолики, пишетъ онъ ¹⁾, должны возвратиться всецѣло въ то положеніе, въ которомъ они находились тысячу лѣтъ тому назадъ, а мы признать это возвращеніе. Вотъ наша обоюдная роль, наша обязанность. Ничего другаго „воссоединеніе“ съ нами для старокатоликовъ не означаетъ и означать не должно. Дѣло это не особенно трудно (для насъ, по крайней мѣрѣ). Мы должны только провѣрить, исполнѣ ли состоялось возвращеніе старокатоликовъ къ ихъ древнему ученію, а, затѣмъ, если оно состоялось, — то и

¹⁾ Смотр. его статью въ „Свѣтъ“ отъ 7 декабря 1892 г. № 284.

признать оное. Это, стало быть, *не присоединеніе къ нашей церкви* (какъ-то было съ раскольниками, принимавшими едино-вѣріе), не поступленіе въ „вѣдѣніе“ Св. Синода, а лишь *превращеніе себя изъ еретической церкви снова въ православную*. Требовать большаго отъ старокатоликовъ мы не имѣемъ ни права, ни повода.... Старокатоликамъ предстоитъ *возвратиться къ тому, чѣмъ они были тысячу лѣтъ тому назадъ, а намъ—признать ихъ полнотравными нашими братьями и оступить съ ними въ общеніе*“. Такимъ образомъ, говоря о единеніи церковей старокатолической съ нашею—православною, старокатолики и наши русскіе ихъ сторонники имѣютъ въ виду не присоединеніе и не воссоединеніе, а простое *отождествленіе старокатолицизма съ православіемъ и православія со старокатолицизмомъ*, послѣ котораго старокатолики *содѣлаются* правоспособными православными, а мы—православные правоспособными старокатоликами. По взгляду А. А. Кирѣева, это отождествленіе должно наступить въ силу *превращенія, или метаморфозы*, имѣющей якобы произойти со старокатоликами; они сами себя изъ теперешнихъ старокатоликовъ должны превратить въ православныхъ. На засѣданіяхъ Люцернскаго Конгресса, какъ уже видѣли, старокатолики утверждали, что они *превратились уже въ истинныхъ католиковъ, а, слѣдовательно, и въ истинныхъ православныхъ*. Но, чтобы предрекаемое отождествленіе церковей старокатолической и нашей—православной, дѣйствительно могло осуществиться, мы сами, также *выходя изъ самихъ себя*, предварительно должны *превратиться въ достойныхъ старокатоликовъ*. Для этой цѣли мы должны, по мысли старокатоликовъ:

во-первыхъ: признать возвратъ старокатолицизма къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви, совершившейся якобы на засѣданіяхъ союза Любви въ Люцернѣ;

во-вторыхъ: признать старокатолицизмъ, въ силу его возврата къ истинному католицизму, центромъ воссоединенія церковей,—иначе говоря, перенести центръ православія изъ среды восточно-православной церкви въ среду объединившихся трехъ вѣтвей современнаго старокатолицизма;—

въ-третьихъ: признать выставленную старокатоликами древ-

нюю якобы основу для церковнаго воссоединенія, т. е. принять утрехтскую декларацию и свести все единеніе церквей, по основной идеѣ этой декларации, къ отрицательнымъ началамъ;—

въ-четвертыхъ: признать въ тезисѣ Викентія Лиринскаго новый критерій для измѣренія православія, состоящей въ тройственномъ измѣреніи, и, слѣдуя ему, исключить изъ сферы православія все то, что не отвѣчаетъ тройственному измѣренію,—иначе говоря, ограничить тройственнымъ измѣреніемъ проявленіе въ церкви Духа святаго;—

въ-пятыхъ: признать одновременное существованіе на землѣ не одной, а нѣсколькихъ вполнѣ истинныхъ православныхъ церквей вопреки слову символа: „вѣрую во едину, святую, соборную и апостольскую церковь“;—

въ-шестыхъ: признать въ качествѣ объединяющаго, или точнѣе: связующаго начала для этихъ многоразличныхъ православныхъ церквей федеративное объединеніе и, слѣдовательно, отказаться отъ нашего древняго и единственно-православнаго принципа церковнаго объединенія, состоящаго въ органическомъ сляніи церквей при сохраненіи мѣстной ихъ автокефальности;—

и *въ-седьмыхъ*: признать исключительною цѣлю существованія объединившейся церкви вообще и нашей православно-восточной церкви въ частности внѣшнюю борьбу съ современнымъ Римомъ и современными же западно-европейскими социальнополитическими нестроеніями.

Иначе говоря, чтобы превратиться въ вполнѣ правоспособныхъ старокатоликовъ, мы должны предварительно съ почвы православія переступить *на почву протестантизма*,—на ту почву, которая сообщаетъ христіанскимъ сообществамъ запада возможность самимъ, безъ всякой внѣшней помощи, превращаться въ истинныхъ католиковъ и въ истинныхъ православныхъ, ту почву, на которой дѣйствуетъ не Духъ Святой, а всеумудренный—якобы разумъ протестантствующаго богослова, ту почву, на которой обитаетъ не благодать, свыше просвѣщающая и все-оживотворяющая, а леденящій и всемертвящій раціонализмъ.

Всѣ вышеуказанныя сужденія, воззрѣнія и предложенія, какъ уже видѣли выше, проводились съ полною беззащѣтностію, крайнею богословскою притязательностію и даже нѣкоторою

церковною авторитетностію на засѣданіяхъ Интернаціональнаго Люцернскаго Конгресса,—того Конгресса, на которомъ получила столь широкое примѣненіе современная идея объ *Intercommunion*ѣ, понимаемомъ въ смыслѣ взаимообщенія церковныхъ представителей.

Спросимъ же теперь самихъ себя: отвѣчаетъ ли этотъ *Intercommunion* духу, характеру, ученію, праву, обряду, дисциплинѣ, видамъ, цѣлямъ и интересамъ православно-восточной церкви? Къ чему онъ клонится: къ поддержанію или ниспроверженію православія? и сулитъ ли онъ намъ—православнымъ тѣ блага, о коихъ говорятъ намъ друзья и сторонники старокатоликовъ?

Думаемъ, что намъ еще нѣсколько рано рубить новое окно въ западную Европу, а тѣмъ болѣе сносить съ лица земли границу, отдѣляющую Русь святую отъ иноземнаго запада.

Прот. Е. К. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

ИЛИ

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

(Продолженіе *).

III.

О власти римскихъ епископовъ въ теченіи первыхъ трехъ вѣковъ Церкви.

Исторія намъ показываетъ, что отцы и епископы, въ теченіи первыхъ восьми вѣковъ Церкви, усвоили Священному Писанію смыслъ (о папской власти), нами изъясненный. Если бы римскій епископъ пользовался вселенскою властію въ Церкви *по праву божественному*, если бы онъ въ качествѣ преемника святаго Петра, былъ викаріемъ и представителемъ Иисуса Христа, необходимымъ центромъ Церкви: то нѣтъ сомнѣнія, что эти преимущества были бы признаваемы христіанскою древностію, точною хранительницею вѣры и божественныхъ установленій. Если бы Церковь съ теченіемъ вѣковъ подпадала нѣкоторому ослабѣванію по человѣческой своей сторонѣ, то есть, ослабѣванію въ людяхъ, управляющихъ ею и составляющихъ часть ея: то нельзя думать, чтобы это ослабѣваніе не было обнаружено съ самаго начала. Поэтому естественно и логично восходить къ первоначальному появленію учрежденія, чтобы узнать его истинный характеръ. Вотъ необходимая точка отправленія для оцѣнки развитія этого учрежденія, его прогресса или его упадка съ теченіемъ вѣковъ. И если мы докажемъ, что перво-

*) См. „Вѣра и Разумъ“, № 18, 1893 г.

начальная Церковь не признавала за римскимъ епископомъ власти, которую онъ теперь приписываетъ себѣ; что эта власть есть хищеніе, начавшееся только съ девятаго вѣка, то отсюда необходимо заключить, что власть эта не есть Божественная по своему первоначальному происхожденію и что слѣдовательно, долгъ всѣхъ Церквей и всѣхъ вѣрующихъ протестовать противъ нея и опровергать ее.

Но послѣ предпринятаго нами глубокаго и сознательнаго изученія историческихъ и учительныхъ памятниковъ восьми первыхъ вѣковъ церкви мы можемъ утверждать, что римскій епископъ не справедливо заявляетъ притязанія на вселенскую власть, что эта власть не имѣетъ основанія, ни въ словѣ Божіемъ, ни въ законахъ церковныхъ.

Первый документъ, на который ссылаются приверженцы папскаго верховенства, есть посланіе, написанное св. Климентомъ отъ имени римской церкви къ церкви Коринтской. Они предполагаютъ, что Климентъ написалъ его въ силу верховной власти, соединенной съ титуломъ римскаго епископа.

Но несомнѣнно, что 1) св. Климентъ не былъ епископомъ римскимъ, когда писалъ Коринтчанамъ; что 2) среди этихъ обстоятельствъ онъ дѣйствовалъ не въ силу собственной власти, но отъ имени римской церкви и по любви.

Письмо, приписываемое св. Клименту, было написано въ 69 году отъ Р. Х., вскорѣ послѣ гоненія Нерона, которое имѣло мѣсто между 64 и 68 годами, какъ признаютъ это всѣ ученые. Всѣ писатели, признавая несомнѣннымъ, что посланіе къ Коринтчанамъ было написано, когда Климентъ былъ епископомъ Римскимъ, относятъ дату его къ царствованію Домиціана. Въ самомъ дѣлѣ, Климентъ сдѣлался преемникомъ Анаклита, на престолѣ Римскомъ, только въ двѣнадцатый годъ царствованія Домиціана, т. е. въ 93 году общепринятой эры, и занималъ этотъ престолъ до 102 года. Свидѣтельство Евсевія не оставляетъ никакого сомнѣнія въ этомъ отношеніи ¹⁾. Изъ самаго письма видно, что оно написано послѣ гоненія. Если же предположить, что это гоненіе было Домиціана, то написаніе пос-

¹⁾ Евсевій *Церк. Ист.* кн. III, гл. II; XIV; XXXIV.

ланія надобно относить къ послѣднимъ годамъ перваго вѣка, потому что преимущественно въ 95 и 96 годахъ происходило гоненіе Домиціана. Но легко видѣть изъ самаго посланія, что оно написано было прежде этой эпохи, ибо въ немъ говорится о іудейскихъ жертвахъ, какъ существовавшихъ еще въ храмѣ Іерусалимскомъ. Храмъ же вмѣстѣ съ городомъ Іерусалимомъ былъ разрушенъ Титомъ въ 70 году общепринятой эры. Такимъ образомъ посланіе было написано прежде этого года. Съ другой стороны, оно появилось послѣ гоненія, во время котораго въ Римѣ было много весьма знаменитыхъ мучениковъ. Но подобныхъ мучениковъ не было во время гоненія Домиціана. Гоненіе Нерона продолжалось отъ 64 до 68 года. Отсюда слѣдуетъ, что посланіе къ Коринѳянамъ могло быть написано только въ 69 году т. е. за 24 года прежде, чѣмъ св. Климентъ сдѣлался епископомъ Римскимъ.

Въ виду этого простого вычисленія, что происходитъ съ соображеніями приверженцевъ папскаго верховенства о важности документа, истекшаго *отъ св. папы Климента?*

Когда утверждаютъ, что посланіе св. Климента было написано во время его епископства, то изъ этого рѣшительно нельзя ничего заключить; ибо посланіе было писано имъ не въ силу высшей и *личной* власти, которою онъ обладалъ, но по требованію любви и *во имя церкви римской*. Послушаемъ Евсевія объ этомъ предметѣ: „отъ Климента существуетъ посланіе, признаваемое единодушно; оно превосходно и удивительно. Климентъ написалъ его отъ имени церкви Римской къ церкви Коринѳянъ, среди которыхъ возникло важное разногласіе. Мы нашли, что у большинства церквей, какъ и въ нашей, съ незапамятныхъ временъ было обыкновеніемъ читать его. Гегезилъ есть очень достовѣрный свидѣтель того разногласія, которое возникло среди Коринѳянъ во времена Климента ¹⁾).

Нѣсколько далѣ Евсевій возвращается къ посланію Климента и еще разъ замѣчаетъ, что оно написано *отъ имени церкви Римской* ²⁾). Онъ не могъ выразаться болѣе ясно о томъ,

¹⁾ Ibid., кн. III, гл. XVI.

²⁾ Ibid., гл. XXXVIII.

что Климентъ среди этихъ обстоятельствъ дѣйствовалъ не во имя *собственного авторитета* и не въ силу власти, которою онъ обладалъ *индивидуально*. Ничто въ этомъ посланіи не даетъ предполагать подобнаго авторитета. Оно начинается слѣдующими словами: „Церковь Божія, существующая въ Римѣ, Церкви Божіей, существующей въ Коринѣѣ“. Авторъ говоритъ о церковномъ служеніи по поводу многихъ священниковъ, которыхъ Коринтяне отвергли вопреки всякой справедливости; онъ смотритъ на это служеніе, какъ на приистекающее во всей своей полнотѣ отъ апостольскаго преемства, и онъ не приписываетъ ни себѣ, ни другимъ никакого первенства въ этомъ служеніи.

Повсюду признавали, что св. Климентъ былъ писателемъ посланія къ Коринтянамъ. Съ самыхъ первыхъ вѣковъ оно было признаваемо его произведеніемъ. Оно было написано не въ качествѣ епископа Римскаго, но въ качествѣ ученика апостольскаго. Не неся обязанностей управленія Римскою церковію, Климентъ былъ рукоположенъ во епископа св. Петромъ и былъ сопутникомъ св. Павла во многихъ его апостольскихъ путешествіяхъ. Быть можетъ, онъ трудился съ этимъ послѣднимъ апостоломъ и въ дѣлѣ обращенія Коринтянъ. Поэтому естественно было, чтобы на него возложена была редакція посланія отъ Римской церкви, которой онъ былъ однимъ изъ основателей. Поэтому же Климентъ говоритъ Коринтянамъ отъ имени апостоловъ и преимущественно отъ имени св. Павла, который обратилъ ихъ къ вѣрѣ. Даже если бы онъ писалъ въ качествѣ Римскаго епископа, то и отсюда нельзя было бы ничего заключать въ пользу его авторитета. Св. Игнатій Антиохійскій, св. Иринеи Ліонскій, св. Діонисій Александрійскій писали посланія ко многимъ церквямъ и даже къ самой Римской церкви, не заявляя этимъ притязаній на какую-либо другую власть, кромѣ власти, принадлежавшей имъ, какъ епископамъ, обязаннымъ трудиться повсюду для дѣла Божія.

Ни изъ самаго посланія, ни изъ обстоятельствъ, среди которыхъ оно было написано; нельзя заключать ничего такого, что въ поведеніи Коринтянъ могло бы быть сочтено за признаніе верховной власти Римскаго епископа или Римской церкви, ни въ самомъ отвѣтѣ Климента нельзя видѣть акта авторитета.

Коринтяне обращаются къ церкви, гдѣ имѣли прибываніе со-трудники св. Павла, ихъ отца по вѣрѣ; и эта церковь, при посредствѣ Климента, обязываетъ ихъ къ миру и согласію безъ малѣйшаго притязанія на какой либо авторитетъ.

Такимъ образомъ, въ участіи Климента въ этихъ дѣлахъ нельзя видѣть никакого доказательства въ пользу мнимой власти Римскихъ епископовъ. Климентъ былъ уполномоченъ клиромъ Римскимъ на это дѣло ради своихъ способностей, по своимъ связямъ съ Коринтянами, по своимъ сношеніямъ съ апостолами и по вліянію, вытекавшему изъ всѣхъ этихъ различныхъ обстоятельствъ. Но онъ рѣшительно не дѣйствуетъ, какъ епископъ Римскій, еще менѣе, какъ обладающій властію надъ церковію Коринтскою.

Во второмъ вѣкѣ былъ возбужденъ весьма оживленный вопросъ о пасхѣ. Многія восточныя церкви хотѣли слѣдовать іудейскимъ преданіямъ, принятымъ многими апостолами при совершеніи этого праздника и приурочивали его къ 14 дню луннаго мѣсяца Марта; другія же восточныя церкви вмѣстѣ съ западными церквами и на основаніи преданія равнымъ образомъ апостольскаго, совершали праздникъ пасхи *въ воскресенье*, которое слѣдовало за 14 днемъ луннаго мѣсяца Марта.

Въ сущности вопросъ не былъ высокой важности; однако же вообще думали, что всѣ церкви должны вмѣстѣ праздновать великій христіанскій праздникъ и что одни не должны пребывать въ радости о воскресеніи Спасителя, когда другіе предаются размышленію о тайнахъ Его смерти.

Какъ же былъ разрѣшенъ этотъ вопросъ? Можно-ли видѣть въ епископѣ Римскомъ чловѣка, налагающаго свой авторитетъ и господствующаго при разногласіи, какъ это открылось бы въ данномъ случаѣ, если бы Римскій епископъ пользовался верховнымъ авторитетомъ?

Послушаемъ свидѣтельство исторіи. Когда вопросъ былъ возбужденъ, „открылся (*eurent lieu*) синоды и собранія епископовъ, говоритъ Евсевій ¹⁾; и всѣ, по единодушному соглашенію, въ посланіяхъ изложили предъ всѣми вѣрующими церков-

¹⁾ Евсев. *Церк. Истор.*, кн. V, гл. XXIII.

ное правило... Мы и теперь имѣемъ посланія собиравшихся въ Палестинѣ, подъ предсѣдательствомъ Теофила, епископа Кесаріи Палестинской, и Наркиса, епископа Иерусалимскаго. Существуетъ также посланіе синода Римскаго, подъ которымъ стоитъ имя епископа Виктора. Мы обладаемъ также посланіемъ епископовъ Понта, среди которыхъ предсѣдательствовали Пальмъ, изъ уваженія къ его наибольшей старости; обладаемъ посланіемъ Гальскихъ Церквей, подъ предсѣдательствомъ Иринея; посланіемъ церквей, основанныхъ въ провинціяхъ Осроэнскихъ и въ городахъ этой страны; посланіемъ Бакхильскимъ, епископа Коринтскаго, и многими другими посланіями. Всѣ, исповѣдуя одну и ту же вѣру и одно и то же ученіе, высказали одинаковое мнѣніе“.

Очевидно, что Евсевій говоритъ о посланіи синода римскаго съ тѣмъ же значеніемъ, какъ и о другихъ посланіяхъ; онъ приписываетъ посланіе не епископу Виктору, но собранію римскаго клира; наконецъ онъ упоминаетъ о немъ на второмъ мѣстѣ, послѣ посланія епископовъ Палестинскихъ.

Итакъ вотъ неоспоримо установленный фактъ въ вопросѣ о пасхѣ: церковь римская разсуждала и судила по такому же праву, какъ и остальные церкви, и римскій епископъ подписывалъ посланіе во имя синода, представлявшаго эту церковь. Приверженцы папскаго авторитета утверждаютъ, что именно Викторъ приказалъ составлять соборомъ. Но это утвержденіе совершенно ложное ¹⁾.

Многіе восточные епископы не соглашались съ рѣшеніемъ остальныхъ. Поликратъ Ефесскій по преимуществу заявилъ себя противъ этого рѣшенія ²⁾. Тогда возникло оживленное разногласіе между имъ и Викторомъ, епископомъ римскимъ, который по видимому думалъ, что Ефесскій епископъ былъ одинокимъ съ своимъ рѣшеніемъ, и поэтому пригласилъ остальныхъ епископовъ этой провинціи высказать свое мнѣніе. По-

¹⁾ Въ числѣ римскихъ богослововъ, выражающихъ это ложное утвержденіе, укажемъ преимущественно на Барруэля, въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Du Pape et de ses droits*. Эта книга его есть краткое изложеніе всѣхъ ошибокъ и всѣхъ крайностей римскихъ богослововъ.

²⁾ Евсевій, *Церк. Истор.*, кн. V. гл. XXIV.

дикратъ согласился съ этимъ, и эти епископы объявили себя сторонниками его мнѣнiя; онъ написалъ объ этомъ Виктору, который угрожалъ имъ отлученiемъ отъ общенiя.

Поликратъ не смутился; онъ отвѣтилъ ему съ силою, и лично ему въ частности говорилъ: „Я узналъ отъ тѣхъ, которые больше меня, что надобно больше повиноваться Богу, чѣмъ людямъ“. Викторъ, получивши это посланiе, *попытался*, говорить Евсевiй, отлучить отъ общенiя всѣ церкви Азiи и сосѣднихъ провинцiй, какъ державшихся мнѣнiй, противоположныхъ вѣрѣ; онъ пишетъ по этому поводу посланiя, въ которыхъ осуждаетъ всѣхъ братьевъ этой страны и *объявляетъ*, что они отлучены отъ церковнаго единства.

Съ трудомъ можно повѣрить, чтобы сторонники римскихъ притязанiй, въ этихъ словахъ Евсевiя и въ поступкѣ Виктора, могли находить доказательство въ пользу своей теорiи. Въ этихъ фактахъ безъ труда можно находить доказательство противоположнаго. Прежде всего, надобно отмѣтить выраженiе Евсевiя, что Викторъ *попытался*¹⁾ отлучить церкви Азiйскiя отъ общенiя съ другими Церквями; ясно, что это *попытался* не доказываетъ его *власти* сдѣлать то, что онъ имѣлъ въ виду; иначе дѣло слѣдовало бы за его волевымъ рѣшенiемъ. Однакоже Викторъ дѣлаетъ все, что можетъ, чтобы это отлученiе было признано; онъ даже объявляетъ его; но дѣло его остается только *стремленiемъ* и для своей извѣстной силы, должно быть подтверждено другими церквями. Итакъ Викторъ, какъ римскiй епископъ, не обладалъ властiю отлучать другiя церкви; потому что дѣйствiе не послѣдовало за его рѣшенiемъ, которое онъ счелъ себя въ правѣ объявить отъ имени Западныхъ церквей, по причинѣ важности своего престола. Епископы, обязанные принять его рѣшенiе, еслибы они признавали его главою церкви и облеченнымъ вселенскимъ авторитетомъ, не только не повиновались ему, но и сильно порицали его поведенiе.

„Этотъ образъ дѣйствiй, говоритъ Евсевiй²⁾, не нравился всѣмъ епископамъ; вотъ почему они убѣждали Виктора поступить

¹⁾ Πειράται, Евсевiй, loc. cit.

²⁾ Евсевiй, *Церк. Ист.* кн. V гл. XXIV.

иначе и проникнуться чувствами болѣе миролюбивыми, болѣе согласными съ *единствомъ* и съ любовію, обязательно въ отношеніи къ ближнимъ.

Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы признавать *единство* въ единеніи съ Викторомъ, епископы увѣщываютъ его самаго держаться лучшихъ понятій истиннаго единства. Многіе пошли даже далѣе: „Существуютъ, продолжаетъ Евсевій, посланія, въ которыхъ, они укоряютъ его весьма энергично. Въ этомъ числѣ былъ Иринеи, который писалъ ему отъ имени братьевъ Галліи, среди которыхъ онъ предсѣдательствовалъ. Въ своемъ посланіи, заявляя себя полнымъ сторонникомъ рѣшенія, приурочивающаго празднованія пасхи ко дню Воскресенія Господа, онъ, однакоже, увѣдомляетъ Виктора, въ выраженіяхъ сдержанныхъ, что не должно отлучать отъ общенія Божіихъ церквей, сохраняющихъ преданія своихъ предковъ“. Иринеи въ своемъ посланіи старается выяснитъ Виктору, что дисциплинарныя разномыслія не должны вредить единству, и онъ напоминаетъ ему, что таково было ученіе его предшественниковъ; въ частности онъ говоритъ ему: „Когда блаженный Поликарпъ прибылъ во времена Аникиты въ Римъ, и когда между ними возникло легкое разногласіе по нѣкоторымъ вопросамъ, то они вскорѣ дали другъ другу лобзаніе мира. Аникита не могъ убѣдитъ Поликарпа оставить обычай, которому онъ слѣдовалъ вмѣстѣ съ Іоанномъ, ученикомъ Господа нашего, и съ прочими апостолами, въ близкомъ общеніи съ которыми онъ находился. Поликарпъ, съ своей стороны, не могъ убѣдитъ Аникиту сохранять этотъ обычай, потому что, какъ говорилъ послѣдній, онъ долженъ держаться того обычая, который полученъ отъ предковъ, жившихъ до него. Хотя дѣло это оставалось въ такомъ положеніи, но они находились въ общеніи другъ съ другомъ. Аникита уступилъ даже Поликарпу честь совершенія святыхъ таинствъ, и всѣ сохранявшіе различныя обычаи оставались въ общеніи со всею церковію... Иринеи писалъ не только къ Виктору, но и разослалъ ко многимъ другимъ епископамъ посланія, составленныя въ томъ-же духѣ“.

Итакъ на самомъ дѣлѣ Викторъ не могъ *своимъ авторитетомъ* отлучать тѣ церкви, которыя онъ объявилъ отлученными. Другіе епископы энергично возстали противъ него, и святой

Иринея, великій учитель въ ту эпоху, въ своихъ посланіяхъ опровергалъ его посланія, написанныя съ цѣлію вызвать схизму.

Такимъ образомъ это разногласіе, на которое приверженцы папскихъ притязаній ссылаются въ свою пользу, всею тяжестью своею упадаютъ на нихъ съ силою, которую нельзя отвергать при добросовѣстности.

Аникита не обращался къ своему авторитету противъ Поликарпа; Викторъ равнымъ образомъ не обращался къ этому авторитету противъ Иринея и другихъ епископовъ. Поликарпъ и Иринея разсуждаютъ и пишутъ, какъ равные съ римскимъ епископомъ по епископскому авторитету и признають только одно правило: *древнее преданіе*.

Какимъ же образомъ церкви пришли къ единству въ одной общей практикѣ? Евсевій такъ повѣствуетъ объ этомъ счастливомъ событіи, которое несомнѣнно не было обязано авторитету римскаго епископа ¹⁾).

„Епископы Палестинскіе, о которыхъ мы говорили выше, то есть, Наркисъ и Теофилъ, Кассій Тирскій, Кларъ Птолемаидскій, и всѣ собравшіеся съ ними, высказавши преданіе о двѣ пасхи, какъ оно дошло до ихъ дней чрезъ непрерывное преемство, разсуждаютъ о многихъ другихъ вопросахъ и заключаютъ свое посланіе слѣдующими словами: „Позаботьтесь, чтобы экземпляры нашего посланія были разсланы во всѣ церкви, въ виду опасенія не быть обвиненными тѣми, которые легко совращаютъ души отъ праваго пути истины. Въ то же время мы увѣдомляемъ васъ, что праздникъ пасхи совершается въ Александріи въ то же время, какъ и у насъ. Епископы этой страны, равно какъ и мы, посылаемъ вамъ взаимно наши посланія, такъ какъ мы одновременно празднуемъ святой день“.

Однакоже многія церкви сохраняли преданіе церковей Смирнской и Ефесской и изъ за этого не были признаваемы схизматическими, хотя Викторъ отдѣлился отъ общенія съ ними.

Приверженцы папской теоріи соединяють большую важность съ вліяніемъ, проявленнымъ римскимъ епископомъ въ вопросѣ о пасхѣ, а также при нѣкоторыхъ другихъ обстоятельствахъ; они превращаютъ это вліяніе въ *авторитетъ*. Вотъ не снос-

¹⁾ Евсевій, *Церк. Истор.*, кн. V, гл. XXV.

ное лжеудуваніе. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что римскій епископъ съ самаго начала имѣлъ высокое вліяніе въ вопросахъ религіозныхъ; ибо онъ занималъ первый престолъ на Западѣ и въ количествѣ епископа столицы имперіи былъ естественнымъ посредникомъ между Востокомъ и Западомъ. Изъ этого уже легко понять, что церковь католическая не заключалась *исключительно* въ одной какой либо странѣ; что Востокъ, равно какъ и Западъ, не пользовались вселенскимъ авторитетомъ. Вотъ почему нѣкоторые еретики, появившіеся и осужденные на Востокѣ, искали защиты на Западѣ и преимущественно въ Римѣ, который и защищалъ ихъ. Вотъ почему и нѣкоторые святые мужи, какъ напримѣръ Поликарпъ Смирнскій, отправлялись въ Римъ для совѣщаній съ епископомъ этого города по религіознымъ вопросамъ. Но нельзя сознательно изучать этихъ фактовъ по достовѣрнымъ документамъ, не извлекая изъ нихъ слѣдующей истины: вліяніе римскаго епископа не истекало изъ *вселенскаго авторитета*; оно даже не имѣло своего источника въ авторитетѣ, признаваемомъ всѣми западными церквами; оно единственно проистекало изъ важности его епископскаго престола.

Римъ былъ центромъ всѣхъ сношеній между различными частями имперіи. Вѣрующіе притекали сюда со всѣхъ сторонъ, то по политическимъ дѣламъ, то по своимъ частнымъ интересамъ. Вотъ почему свидѣтельство этой апостольской церкви было подтверждаемо вѣрующими, прибывавшими сюда со всѣхъ сторонъ и приносившими сюда собственныя свидѣтельства отъ всѣхъ церквей, къ которымъ они принадлежали.

Таковъ смыслъ одного мѣста въ сочиненіи св. Иринея, которымъ римскіе богословы злоупотребляютъ самымъ крайнимъ образомъ. Этотъ великій учитель, обращаясь къ еретикамъ, старавшимся совратить римскихъ вѣрующихъ, устанавливаетъ *вселенское правило* вѣры, сохраняемой *повсюду и всегда*; „но, прибавляетъ онъ, такъ какъ было бы очень долго исчислять въ этомъ сочиненіи преемство всѣхъ церквей, мы укажемъ на преемство церкви очень обширной и очень древней и извѣстной всѣмъ, — которая была основана и учреждена въ Римѣ двумя славнѣйшими апостолами—Петромъ и Павломъ,—которая обла-

даетъ преданіемъ, проистекающимъ отъ апостоловъ въ томъ видѣ, въ какомъ вѣра возвѣщена была людямъ,—и которая передала намъ его чрезъ преемство своихъ епископовъ. Этими мы приводимъ въ смущеніе всѣхъ тѣхъ, которые какимъ-бы то ни было образомъ, или по ослѣпленію, или по дурному намѣренію, не развѣдываютъ объ этомъ тамъ, гдѣ это слѣдовало бы: *ибо вся церковь, то есть, вѣрующіе, существующіе повсюду, должны отправляться (se rendre vers) въ эту церковь, по причинѣ болѣе важнаго начальствованія; въ этой церкви преданіе, истекающее отъ апостоловъ, сохранено тѣми, которые существуютъ повсюду*¹⁾.

Римскіе богословы стараются переводить это мѣсто дурно, чтобы въ немъ найти доказательство въ пользу папскаго верховенства. Въмѣсто того, чтобы сказать, что вѣрующіе цѣлаго міра должны собираться въ Римѣ, такъ какъ онъ былъ столицею имперіи, мѣстопробываніемъ правительства и центромъ политическихъ и гражданскихъ дѣлъ, они переводятъ слова *convenire ad* словами *conlatamur ad*, что *противорѣчитъ смыслу*: они относятъ *potentiorum principatum* (болѣе важное начальствозаніе) къ церкви Римской и видятъ здѣсь ея первенство: между тѣмъ какъ эти слова сказаны только въ *общемъ смыслѣ*, и ничто не показываетъ, чтобы они не обозначали только *города столичнаго или главнаго* въ имперіи; они переводятъ *maximae, antiquissimae* словами: *наибольшая, наидревнѣйшая*, не задумываясь надъ тѣмъ, что приписываютъ святому Иринею утвержденіе очевидно ложное; ибо, если можно было сказать, что церковь римская въ это время была *наибольшею*: то она, по-

¹⁾ Приводимъ текстъ св. Иринея, чтобы можно было сравнить его съ нашимъ переводомъ:

Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo, Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam, quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confudimus omnes eos, qui quoque modo, vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorum principatum, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis, traditio.

крайней мѣрѣ, не была *самою древнею*. Всему міру извѣстно, что весьма большая часть церкви на Востоцѣ была основана прежде церкви Римской. Равнымъ образомъ римскіе богословы переводятъ, въ заключеніи, слова писателя о томъ, что апостольское преданіе сохранено въ Римѣ *тѣми*, которые существуютъ *повсюду*, *Ab his* и проч. не такъ, какъ этого требуетъ текстъ: но такъ, какъ переводить ихъ Пій IX въ своей „*Энцикликѣ къ Восточнымъ христіанамъ*“: *во всемъ*, чему вѣруютъ христіане; и они не задумываются надъ тѣмъ, что такимъ образомъ допускаютъ бессмыслицу и эту бессмыслицу приписываютъ святому отцу.

Всѣ принимаютъ текстъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы его перевели; святой Ириней, высказавши, что надобно признавать только *вселенскую* вѣру, указываетъ на римскую церковь римскимъ еретикамъ, какъ на предлагающую имъ свидѣтельство тѣмъ болѣе сильное, что апостольское преданіе сохраняется въ ней *посредствомъ вѣрующихъ* цѣлаго міра.

Какимъ же образомъ святой Ириней, указавшій *во вселенской вѣрѣ* правило для вѣрованій частнаго лица и нарочито распространившійся по этому пункту въ главѣ, изъ которой заимствованъ вышеприведенный текстъ,—какимъ образомъ *логически* могъ бы сказать то, что папы и ихъ богословы приписываютъ этому тексту? Тогда онъ разсуждалъ бы слѣдующимъ образомъ: *необходимо* признавать правиломъ вѣрованіе всѣхъ церквей: *достаточно* въ этомъ отношеніи обращаться къ Церкви римской, къ которой надобно принадлежать и которой надобно подчиняться по причинѣ ея первенства. Святой Ириней не могъ высказать мнѣнія столь мало резоннаго. Въ принципѣ онъ признаетъ правиломъ вселенскую вѣру и онъ указываетъ на вѣру римской церкви, какъ на истинную, благодаря стеченію вѣрующихъ, собиравшихся въ ней со всѣхъ сторонъ и такимъ образомъ *сохраняющихъ* апостольское преданіе. Какимъ же образомъ они сохраняли его? Поелику протестовали противъ всякихъ видоизмѣненій преданій своихъ собственныхъ церквей, о какихъ преданіяхъ они свидѣтельствовали въ Римѣ. Святой Ириней не указываетъ въ мнимой божественной власти епископа Рима принципа для сохраненія приданія въ церкви этого

города; но онъ *логически* приписываетъ это сохраненіе вѣрующимъ другихъ церквей, которые контролировали его вѣрованія посредствомъ вѣрованій своихъ собственныхъ церквей и которые такимъ образомъ полагали неоторимую преграду всякому нововведенію.

Естественно было, чтобы епископъ столицы имперіи, именно по причинѣ множества вѣрующихъ, собиравшихся сюда со всѣхъ сторонъ, приобрѣталъ большое вліяніе въ церковныхъ дѣлахъ и пользовался иногда инициативою. Но всѣ памятники, равно какъ и обстоятельства событій, въ которыхъ онъ принималъ участіе, свидѣтельствуютъ, что онъ не пользовался властію высшею, сравнительно съ властію другихъ епископовъ.

Ясно, что въ основѣ всѣхъ разногласій относительно текста святаго Иринея дѣло касается смысла, который надобно соединять съ словомъ *convenire*. Если это слово означаетъ *соглашаться*; то отсюда надобно заключить, что уважаемый писатель полагалъ, будто надобно, по всей необходимости, *находиться въ соглашеніи* съ римскою церковію и безъ этого нельзя пребывать въ церковномъ единеніи. Если же это слово означаетъ *собираются*, тогда вся ультрамонтанская постройка падаетъ сама собою; ибо нельзя разумно утверждать, будто всѣ вѣрующіе *со всею необходимостію* должны собираться въ Римѣ, хотя бы даже основанная въ этомъ городѣ церковь была церковію главною и первою, центромъ единенія. Итакъ надобно опредѣлить смыслъ этого слова на столько очевиднымъ образомъ, чтобы не оставалось никакого сомнѣнія въ этомъ отношеніи.

Мы уже замѣчали, что предлогъ *ad* показываетъ здѣсь на подлинный смыслъ; мы можемъ къ этому рѣшительному доказательству присоединить еще другія.

Если бы мы обладали греческимъ текстомъ спорнаго мѣста, то нѣтъ никакого сомнѣнія, что двусмысленность, вытекающая изъ этого латинскаго слова, не существовала бы. Но Евсевій и Никифоръ сохранили намъ другіе отрывки первоначальнаго текста. Въ этихъ отрывкахъ святой учитель пользуется точно такимъ же выраженіемъ, которое латинскій переводчикъ перенялъ словомъ *convenire* и которое не имѣетъ другаго значенія, какъ *приходить*, или *совмѣстно*, или *отдѣльно*.

Въ книгѣ II, гл. XXII (edit. Migne, col. 785), святой Иринеи говорить: „Всѣ пресвитеры, прибывшіе въ Азію къ Іоанну, ученику Господа, засвидѣтельствовали“.

Греческій текстъ: Καὶ πάντες οἱ πρεσβυτέρα μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκοτες“.

Латинскій переводъ: Omnes seniores testantur qui in Asia, apud Ioannem discipulum Domini convenerunt.

Въ книгѣ III, гл. XXI (edit. Migne, col. 947), говоря о семидесяти переводчикахъ Священнаго Писанія, святой Иринеи утверждаетъ о нихъ: „Собравшись у Птоломея“.

По гречески: „Συνελθόντων τὲ αὐτῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ παρὰ τῷ Πτολεμαίῳ“.

Латинскій переводчикъ передаетъ эти слова слѣдующимъ образомъ: „*Convenientibus* autem ipsis in unum apud Ptolemaeum“.

Бенедиктинецъ о. Массе (Massuet), издатель сочиненій святаго Иринея, утверждаетъ, что святой учитель въ спорномъ текстѣ долженъ былъ бы употребить слова συμβαίνειν πρὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησίαν. Далѣе онъ утверждаетъ, что συμβαίνειν πρὸς τινα тоже самое, что συμβαίνειν τινί.

Если бы это мнѣніе было неопровержимо, то и тогда эта ученость не привела бы ни къ чему; ибо довольствуются однимъ лишь *предположеніемъ*, что святой учитель пользовался словомъ συμβαίνειν. Намъ представляется болѣе естественнымъ и болѣе логичнымъ искать неизвѣстнаго слова, переданнаго переводчикомъ словомъ *convenire*, въ словахъ извѣстныхъ. Но изъ этого приема толкованія слѣдуетъ, что святой Иринеи пользовался бы не словомъ συμβαίνειν, но словомъ συμβεβληκοτες, которое имѣетъ смыслъ *стекаться къ одному мѣсту*, или словомъ συνελθόντες, имѣющимъ аналогическое значеніе; ибо въ сохранившихся греческихъ текстахъ онъ пользовался этими словами для выраженія идеи, переданной переводчикомъ словомъ *convenire*.

Вообще латинскій переводчикъ святаго Иринея даетъ слову *convenire* смыслъ *приходитъ*, а не *соглашаться*. Итакъ зачѣмъ давать слову этотъ послѣдній смыслъ въ знаменитомъ спорномъ текстѣ, когда въ томъ же самомъ текстѣ предлогъ *ad* даетъ идею направленія къ мѣсту, а нарѣчіе *undique* даетъ смыслъ отправленія изъ всѣхъ различныхъ мѣстъ Рима, гдѣ находились вѣрующіе?

Все приводитъ къ убѣжденію, что нельзя давать словамъ святаго Иринея смысла, приписываемаго имъ римскими богословами. Итакъ, святой учитель просто говоритъ только, что *стеченіе върующихъ со всѣхъ странъ, привлекаемыхъ потребностями по своимъ дѣламъ,—такъ какъ этотъ городъ былъ первымъ и самымъ могущественнымъ въ имперіи,—способствовало къ сохраненію апостольскаго преданія; потому что эти върующіе приносили туда въру церквей, къ которой принадлежали.*

Достоверно, что Римъ, въ качествѣ *церкви апостольской*, пользовался очень большимъ авторитетомъ въ теченіи первыхъ вѣковъ, а потому основательно Тертуліанъ обращался къ нему въ своемъ свидѣтельствѣ противъ еретика, которому онъ говорилъ: „Ты имѣешь Римъ, котораго авторитетъ предъ нами. Счастливая церковь, которой апостолы даровали все ученіе вмѣстѣ съ своею кровью“ (*De praescript.*, с. XXXVI)! Но развѣ и одна *апостольская* церковь не могла представлять *свидѣтельства* въры противъ ереси, хотя бы и не пользовалась *авторитетомъ* всемірнымъ и божественнымъ?

Святой Кипріанъ справедливо называетъ церковь римскую „*каведрою Петра, главною церковію*“, откуда изшло священническое единство (св. Кипр. посл. 55 къ Корнил.). Но утверждаетъ ли онъ поэтому, что она пользуется *авторитетомъ* по праву божественному? Онъ такъ мало думаетъ объ этомъ, что въ „*Трактатъ о единствѣ Церкви*“, подъ *каведрою Петра* разумѣетъ *все епископство* въ совокупности; что смотритъ на св. Петра, какъ на *равнаго* прочимъ апостоламъ и отвергаетъ его первенство; что дѣлаетъ изъ св. Петра простой образецъ (*figure*) единства апостольскаго общества ¹⁾. Итакъ только въ ограниченномъ смыслѣ онъ называетъ церковь римскую *каведрою Петра*. Онъ называетъ ее церковію *главною*: но это *главенство* быть *фактомъ*, вытекавшимъ изъ ея внѣшней важности. Она была источникомъ *священническаго единства* въ томъ смыслѣ, что Петръ былъ *знакомъ* и *образцомъ* (*signe et figure*) единства апостольскаго общества. Давать другой смыслъ тексту, заимствованному изъ посланія святаго Кипріана къ Корнилию,—это значитъ припи-

¹⁾ Ниже мы въ цѣлости приведемъ тексты святаго Кипріана и Тертуліана.

сывать св. Кипріану два противоположныя ученія, и, слѣдовательно, лишать его всякой логики и всякаго авторитета.

Люди, соединившіе столь высокую важность съ текстомъ св. Кипріана, заимствованнымъ изъ посланія къ Корнилію,—забыли другой текстъ, объясняющій его такъ хорошию, что съ трудомъ можно понять не упоминаніе о немъ,—это тотъ текстъ, гдѣ онъ объявляетъ, что „Римъ долженъ предшествовать Кароагену *по причинѣ своей величины, pro magnitudine sui*“¹⁾. Это ученіе согласно съ ученіемъ св. Иринея и другихъ отцовъ, которые никогда не говорили ни о какомъ *божественномъ* преимуществѣ, которымъ римская церковь будто бы одарена.

Св. Опатъ, блаж. Иеронимъ, блаж. Августинъ и многіе другіе западные отцы восхваляли Римскую церковь, какъ церковь апостольскую и соединяли высокое значеніе съ ея свидѣтельствомъ въ вопросахъ вѣры. Но никто изъ нихъ не приписывалъ ей *ущетельнаго авторитета* въ томъ смыслѣ, что ея *свидѣтельства* достаточно для прекращенія разногласій. Надобно даже замѣтить, что блажен. Августинъ противопоставляетъ донатистамъ авторитетъ восточныхъ церквей и ничего не говоритъ имъ объ авторитетѣ церкви римской, хотя она была на Западѣ церковію *апостольскою*. Св. Иринея былъ бы *единственнымъ* отцемъ, утверждавшимъ это, если бы толковать текстъ его, какъ толкуютъ богословы римскіе. Но мы видѣли, что это толкованіе ложное, и что святой отецъ приписывалъ свидѣтельству римской церкви великую важность лишь въ томъ смыслѣ, что она получила апостольское преданіе и, благодаря вѣрующимъ, стекавшимся къ ней со всѣхъ сторонъ, преданіе это сохранилось у ней чистымъ *до ея времени*. Итакъ ея свидѣтельство имѣло преимущественное значеніе не потому, что церковь римская была *главною, первою, наиболее могущественною* въ христіанствѣ, но *по причинѣ вѣрующихъ* другихъ церквей, которыя укрѣпляли ее своимъ одобреніемъ.

Когда Константинополь сдѣлался столицею римской имперіи: то св. Григорій Назіанзинъ говорилъ объ этой церкви тоже, что св. Иринея говорилъ о церкви римской, и въ выраженіяхъ

¹⁾ Св. Кипріанъ, пис. 59 къ Корнилію.

еще болѣе рѣшительныхъ: „Этотъ городъ, говорятъ онъ, есть око міра, самые отдаленные народы отправляются къ нему со всѣхъ сторонъ, и они почерпаютъ изъ него, какъ изъ источника, начала вѣры“ (Грег. Наз. разсуд. 42, § 10, стр. 470, edit. Migne). Латинскій переводчикъ св. Григорія Назіанзіана пользовался, какъ и переводчикъ Иринея, словомъ *conuenire* для обозначенія стеченія народовъ въ Константинополь. Надобно ли этому слову усвоить смыслъ *соглашаться съ чѣмъ либо или съ кѣмъ либо*; такъ какъ св. учитель называетъ Константинополь не только главною и могущественною црковію, но и *окомъ міра, источникомъ вѣры?*

Одного правила Антиохійскаго собора, бывшаго въ 341 году, достаточно для опредѣленія смысла текста св. Иринея. Вотъ это правило: „Подобаеть епископамъ, поставленнымъ въ каждой провинціи, знать, что епископъ митрополіи обязанъ пещись о всей провинціи; *потому что всѣ имѣющіе дѣла со всѣхъ сторонъ прибываютъ въ митрополію. Вотъ почему представляется приличнымъ воздавать ему высшую честь*“.

Если простая митрополія привлекала вѣрующихъ *по ихъ дѣламъ*: то тѣмъ болѣе это должна была дѣлать *столица имперіи*, которая была *необходимымъ* для нихъ центромъ, и въ которой они должны были встрѣчаться со всѣхъ частей имперіи. Таковъ *фактъ*, утверждаемый Св. Иринеемъ, и изъ котораго онъ заключаетъ, что свидѣтельство римской церкви можетъ быть достаточнымъ для опроверженія еретиковъ.

Наконецъ замѣтимъ, что въ сочиненіи святаго учителя дѣло идетъ только о римскихъ еретикахъ, которымъ онъ предназначилъ свою книгу; и нельзя не быть убѣжденнымъ, что надобно крайне злоупотреблять его словами, чтобы усвоить имъ абсолютный смыслъ, относя ихъ ко всѣмъ вообще еретикамъ и на всѣ времена; ибо писатель утверждалъ только, что римская церковь *сохранила* апостольское преданіе до его временъ, а не то, что она *сохранитъ* его навсегда.

Споръ о крещеніи еретиковъ проливаетъ новый свѣтъ на изслѣдуемый нами вопросъ.

Отъ самыхъ древнихъ временъ ¹⁾ было въ обычаѣ ограни-

¹⁾ Евсевій, *Церк. Ист.* кн. VI, гл. II и III.

чиваться однимъ лишь возложеніемъ рукъ на тѣхъ, которые впали въ ересь и желали возвратиться въ нѣдра церкви. Въ третьемъ вѣкѣ возникъ сильный споръ по этому предмету. Святой Киприанъ, епископъ Карфагенскій, первый сталъ утверждать на Западѣ, что надобно вторично совершать крещеніе надъ обращающимися еретиками. Діонисій, епископъ Александрійскій, пользовавшійся тогда сильнымъ вліяніемъ во всей церкви ради своей святости, своей ревности и своихъ познаній, открыто заявилъ себя на сторонѣ епископа Карфагенскаго и по этому поводу писалъ къ епископу Римскому, Стефану. Этотъ послѣдній, будучи убѣжденъ въ томъ, что не должно ничего измѣнять въ преданіи, сохраняемомъ съ незапамятныхъ временъ, былъ очень опечаленъ мнѣніемъ, на которое онъ смотрѣлъ, какъ на нововведеніе. Святой Киприанъ допускалъ существованіе этого обычая, но утверждалъ, что обычай незаконенъ. Самъ же онъ слѣдовалъ ученію, сохранявшемуся въ его церкви, по которому на крещеніе, совершенное еретиками, смотрѣли, какъ на ничтожное.

Святой Киприанъ, созывавшій многіе соборы епископовъ Африканской провинціи, послалъ акты (этихъ соборовъ) Стефану, вмѣстѣ съ посланіемъ, въ которомъ говорилъ: ¹⁾ „Я счелъ долгомъ написать вамъ по предмету, касающемуся единства и достоинства вселенской церкви и въ письмѣ побесѣдовать (ep conféger) съ человѣкомъ, *столь важнымъ и столь мудрымъ, какъ вы*“.

Какъ очевидно, онъ обращается не къ высшему, но къ равному, коего вліяніе и мудрость цѣнить. Онъ старается даже выяснить ему, что онъ находится въ заблужденіи, когда защищаетъ римскій обычай: „Я убѣжденъ, говоритъ онъ, что ваше благочестіе и ваша вѣра дѣлаютъ для васъ пріятнымъ то, что сообразно *съ истиною*. Наконецъ мы знаемъ, что сущесвуютъ люди, не желающіе отказываться отъ своихъ привычныхъ мнѣній и сохраняющіе свои частные обычаи, не причиняя этимъ однакоже ущерба единенію между епископами. Въ этомъ отношеніи мы не желаемъ насилія и не налагаемъ закона ни на кого“.

¹⁾ Кипр. письмо 72 и 73 къ Стефану.

Итакъ святой Кипріанъ не желаетъ навязать свое мнѣніе Стефану, но порицаетъ охраненіе того, что признаетъ предразсудкомъ, противнымъ истинѣ.

Стефанъ отвергъ мнѣніе Кипріана; онъ даже объявилъ, что не будетъ находиться въ общеніи ни съ нимъ, ни съ епископами Сициліи, Каппадокіи и Галліи, державшимися того же самаго ученія. Діонисій Александрійскій ¹⁾ написалъ къ нему письмо, увѣщевая хранить миръ и говоря, что всѣ восточныя церкви, которые расходились въ своихъ сужденіяхъ о Новаѣ, находятся (теперь) въ совершенномъ мирѣ и радости по поводу этого счастливаго результата. Это означало, что онъ совѣтовалъ ему не возмущать снова Церкви споромъ о крещеніи еретиковъ.

Между тѣмъ Ксестъ сдѣлался преемникомъ Стефана. Діонисій Александрійскій поспѣшилъ написать ему съ цѣлю предотвратить его отъ слѣдованія по тому же пути, по которому шелъ Стефанъ. Онъ говорилъ этому епископу: ²⁾ „Онъ (Стефанъ) писалъ посланія противъ Гелена, противъ Фирмилиана и противъ другихъ епископовъ Сициліи, Каппадокіи и смежныхъ провинцій, говоря, что онъ отказывается отъ общенія съ ними, такъ какъ они перекрещиваютъ еретиковъ. Подумайте, прошу васъ, о важности подобнаго дѣла. Въ самомъ дѣлѣ, я узналъ, что на весьма большихъ соборахъ епископовъ, было рѣшено, что приходящія отъ ереси въ Церковь вселенскую, должны быть прежде всего оглашены и за-тѣмъ, посредствомъ крещенія, очищены отъ прежней, нечистой закваски; относительно всѣхъ этихъ предметовъ я писалъ къ нему посланіе, въ которомъ просилъ и умолялъ его“.

Святой Діонисій видѣлъ въ посланіи Стефана не властный актъ, но вмѣшательство, которое могло породить въ церкви зародышъ новаго смятенія. Именно поэтому онъ хотѣлъ удержать его отъ этого. Но Стефанъ умиротворялъ бы Церковь, а не возбуждалъ бы въ ней смятеніе, если бы за нимъ былъ признаваемъ вселенскій авторитетъ. Этого простаго замѣчанія достаточно для оцѣнки совершенно частнаго характера его посланія.

¹⁾ Письмо святаго Діонисія Александрійскаго, въ *Исторіи Евсевія*, кн. VII, гл. V.

²⁾ Письмо святаго Діонисія къ Ксесту, въ *Исторіи Евсевія*, кн. VII гл. V.

Какой же былъ результатъ всего этого? Подчинились ли Стефану, какъ это произошло бы, еслибы римскій епископъ обладалъ авторитетомъ? Признали ли его отлученіе разрушающимъ единство Церкви? Конечно, нѣтъ. Святой Діонисій Александрійскій поступилъ при этихъ обстоятельствахъ, какъ поступилъ святой Ириней въ вопросахъ о пасхѣ; онъ открыто объявилъ себя за тѣхъ, которые расходились съ епископомъ римскимъ и къ этому послѣднему отправилъ настоятельныя просьбы о мирѣ Церкви. Святой Кипріанъ собралъ новый соборъ епископовъ Африканскихъ, утвердившихъ его прежнее мнѣніе, и вошелъ въ соглашеніе съ Фирмилианомъ, чтобы противопоставить въ этомъ вопросѣ всю церковь церкви римской. Фирмилианъ отвѣтилъ святому Кипріану посланіемъ, которое даетъ понять воззрѣніе восточныхъ христіанъ на авторитетъ римскаго епископа ¹⁾).

„Фирмилианъ, брату своему о Господѣ Кипріану желаетъ спасенія:

„Мы получили отъ возлюбленнаго діакона Рogaціона, посланнаго вами къ намъ, письмо, которое вы, возлюбленный братъ, написали намъ; и мы вознесли Богу величайшую благодарность за то, что вы, будучи далеко отъ насъ тѣломъ, соединены съ нами духомъ, какъ если бы мы обитали вмѣстѣ не только въ одной странѣ, но и въ одномъ домѣ. Вотъ прекрасный случай сказать, что духовный домъ Божій есть *единый*. *Въ послѣднія времена, говоритъ пророкъ, гора Господня и домъ Божій, устроенный на вершинѣ горъ, будутъ явны*. Соединенные въ этомъ домѣ, мы наслаждаемся въ немъ счастіемъ единства. Именно этого просилъ Псалмопѣвецъ у Господа, чтобы *жить въ дому Божіемъ во все дни жизни своей*. Тотъ-же Псалмопѣвецъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что великое счастье святыхъ состоитъ въ пребываніи *въ единствѣ: сколь пріятно и сколь отрадно жить братьямъ вмѣстѣ!* Въ самомъ дѣлѣ, единеніе и миръ доставляютъ весьма большую пріятность не только вѣрнымъ людямъ, знающимъ истину, но и самымъ ангеламъ небеснымъ, которые, по свидѣтельству Слова Божія, испытыва-

¹⁾ Письмо Фирмиліана къ св. Кипр., въ числѣ писемъ послѣдняго. Письмо шестьдесятъ—платос. Изданіе Балюза, вровѣренное Бенедиктинцамъ.

ютъ радость, когда грѣшникъ раскаивается и возвращается къ союзу единства. Этого онъ не сказалъ бы объ ангелахъ, живущихъ на небѣ, если бы и они не были соединены съ нами. Но если ангелы радуются нашему единству, то бываютъ и печальны, когда видятъ души и сердца нѣкоторыхъ въ раздѣленіи, не потому что эти нѣкоторые не призываютъ единого и того-же Бога, но потому что не могутъ ни согласиться, ни понимать другъ друга. Итакъ мы не можемъ быть признательны Стефану за то, что онъ, по своей жестокости, представилъ намъ случай имѣть свидѣтельство вашей вѣры и вашей мудрости; ибо хотя мы утѣшились этою пріятностію изъ-за Стефана, но мы обязаны не ему въ этомъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, Иуда, своимъ вѣроломствомъ и своею измѣною, преступно направленными имъ противъ Спасителя, не долженъ быть признаваемъ причиною великихъ благъ, приобретенныхъ страданіями Господа, освободившаго міръ и всѣхъ людей. Но удалимся на минуту отъ того, что сдѣлалъ Стефанъ, опасаясь, чтобы чрезъ воспоминаніе *о его дерзости и о его высокоуміи* не почувствовать слишкомъ большой печали отъ его дурныхъ дѣйствій“.

Этотъ приступъ въ письмѣ Фирмилиана показываетъ, что онъ былъ очень далекъ отъ того, чтобы папу признавать центромъ единства. Стефанъ въ его глазахъ былъ только епископомъ, исполненнымъ *дерзости и высокоумія*; потому что онъ осмѣлился отдѣлиться отъ общенія съ тѣми, которые сохраняли другое вѣрованіе, чѣмъ онъ, по вопросу о крещеніи еритиковъ; и онъ сравниваетъ его даже съ Иудою. Не надобно забывать, что Фирмилианъ былъ однимъ изъ святѣйшихъ и ученѣйшихъ епископовъ своего времени.

Что касается принципа единства, то онъ полагалъ его въ Богѣ: „Какъ одинъ и тотъ-же Господь обитаетъ въ насъ, говоритъ онъ; такъ Онъ же соединяетъ и связуетъ между собою всѣхъ своихъ союзомъ единства, гдѣ бы они ни находились“.

Что же касается римской церкви, которую въ наше время выставляютъ *центромъ единства*: то онъ такъ говоритъ объ этомъ: „Живущіе въ Римѣ не сохраняютъ всѣхъ обычаевъ, переданныхъ (имъ) съ самаго начала; и они тщетно заявляютъ при-

тязаніе ссылаться на авторитетъ апостольскій. Такимъ-же образомъ о днѣ празднованія пасхи и о большомъ числѣ другихъ религиозныхъ дѣйствій (*mystères de la religion*) у нихъ существуютъ нѣкоторые различія; они не соблюдаютъ всего того, что соблюдаютъ въ Иерусалимѣ. Подобнымъ же образомъ и въ другихъ провинціяхъ встрѣчается много разнообразія, смотря по различію мѣстъ и языковъ. Во всякомъ случаѣ, изъ за этого никто ихъ не отдѣлялъ отъ мира и единенія съ церковію вселенскою“.

По ученію Фирмилиана, Церковь *Иерусалимская* была образцовою церковію; она была матерью всѣхъ другихъ церквей и самымъ чистымъ типомъ, съ которымъ надобно сообразоваться. Что же касается Церкви Римской, то она, какъ и всякая частная церковь, можетъ быть отлучаема отъ единства. Вотъ почему онъ энергично возстаетъ противъ Стефана, который осмѣлился нарушить миръ съ епископами Африки, и который безславитъ апостоловъ Петра и Павла, заявляя, будто онъ слѣдуетъ ихъ преданіямъ. „Справедливо я негодую на явное бузуміе Стефана, который, съ одной стороны, тщеславится престоломъ своего епископства и заявляетъ притязаніе на обладаніе преемствомъ отъ Петра, на которомъ положены основанія Церкви; но, съ другой стороны, вводитъ новыхъ Петровъ (*Pierres*) и устрояетъ новыя зданія многочисленныхъ церквей, утверждая собственною властію, будто они обладаютъ истиннымъ крещеніемъ....

„Стефанъ, который тщеславится преемственнымъ обладаніемъ *каведры Петра*, не являетъ никакой ревности противъ еретиковъ.... Вы, Африканцы, вы можете сказать Стефану, что узнавши истину, отвергли *ошибочный обычай*; а мы, мы въ тоже время обладаемъ истиною и обычаемъ; мы противопологаемъ римскому обычаю свой истинный, сохраняя изначально все, что намъ дано было Христомъ и апостолами.... И Стефанъ не стыдится утверждать, что находящіеся во грѣхѣ могутъ отложить грѣхъ, какъ будто баня жизни можетъ находиться въ домѣ смерти! Какъ! ты не боишься суда Божія, заявляя себя благорасположеннымъ къ еретикамъ въ отношеніи къ церкви? Но ты хуже всѣхъ еретиковъ; ибо когда нѣкоторые изъ нихъ, сознавши свое заблужденіе, приходятъ къ тебѣ для принятія истиннаго свѣта цер-

кви: то ты слѣдшишь на помощь къ ихъ заблужденіямъ, и погашая свѣтъ истины церковной, сгущаешь вокругъ ихъ ночной мракъ ереси. Развѣ ты не знаешь, что въ день суда отъ тебя потребуютъ отчета въ этихъ душахъ; такъ какъ ты отказалъ въ церковномъ питъи тѣмъ, которые имѣли жажду, и причинилъ смерть тѣмъ, которые хотѣли жить? И ты еще негодуешь! Посмотри, какое безуміе, когда ты осмѣливаешься порицать тѣхъ, которые борются противъ лжи ради истины! Кто-же съ большимъ правомъ можетъ негодовать противъ другаго? Тотъ-ли, кто соглашается съ врагами Божиими, или тотъ, кто ради церковной истины объявляетъ себя противъ того, кто соглашается съ врагами Божиими?... Какія распри, какіе споры ты приготовляешь всѣмъ церквамъ міра! Какой тяжкій грѣхъ ты совершилъ, когда отдѣлилъ себя отъ толикаго стада! Ты убилъ самаго себя; не обманывайся; ибо *тотъ по истиннѣ расколникъ, кто отказался отъ общенія въ единствѣ Церкви. Когда ты думаешь, что всѣ другіе отдѣлены отъ тебя, ты самъ отдѣлился отъ другихъ.*"

Такъ говорилъ Фирмилианъ римскому епископу; и никто не думалъ обвинять его въ заблужденіи, даже и тѣ, которые не раздѣляли его вѣрованія относительно крещенія еретиковъ ¹⁾.

Святой Діонисій Александрійскій, не присоединяясь открыто къ партіи противной римскому епископу, старался склонить его

1) Нѣкоторые ультрамонтане оспариваютъ подлинность письма Фирмилиана, но наиболѣе ученые среди нихъ соглашаются съ учеными другихъ школъ и признаютъ подлинность письма. Самая сильная причина, которая приводитъ Баррюэля (Barreau) къ сомнѣнію въ подлинности письма, состоитъ въ томъ, что Фирмилианъ не могъ писать подобнаго письма; потому что, по свидѣтельству Діонисія Александрійскаго, онъ пришился съ папою прежде эпохи, когда было написано письмо. Но еслибъ Баррюэль былъ немножко болѣе ученъ, то онъ зналъ бы, что въ письмѣ святаго Діонисія Александрійскаго къ Стефану, — письмѣ, на которое онъ ссылается, — Діонисій не говоритъ того, будто всѣ церкви находятся уже въ мирѣ по предмету крещенія еретиковъ; такъ какъ споръ только начинался. Но онъ говоритъ только, что римскій епископъ будетъ виновенъ въ возмущеніи этимъ споромъ Церкви, которая столь счастлива, что въ это время наслаждается миромъ, послѣ возмущеній, возбужденныхъ Новатомъ. Другія мнимыя доказательства Баррюэля еще болѣе слабы и не заслуживаютъ опроверженія. Скажемъ только, что Баррюэль долженъ обладать дерзостію, мало обычною, чтобы возставать противъ самыхъ знаменитыхъ ученыхъ всѣхъ школъ, признающихъ безъ пререкавій подлинность письма Фирмилиана.

къ мнѣнію второкрещенцевъ. Съ этою цѣлію онъ изложилъ ему свои сомнѣнія относительно одного человѣка, котораго онъ принялъ въ общеніе, не подвергая вторичному крещенію, и котораго однакоже онъ съ трудомъ согласился допустить къ приобщенію тѣломъ Господнимъ; такъ какъ тотъ принялъ крещеніе отъ еретиковъ, съ произнесеніемъ словъ и совершеніемъ обряда неправильно ¹⁾ „*Братъ*, писалъ онъ Ксисту, я нуждаюсь *въ вашемъ совѣтѣ* и я прошу вашего мнѣнія, дабы мнѣ не обманываться въ дѣлѣ столь важномъ, которое меня смущаетъ“. Онъ обращается не къ высшему, испрашивая *его рѣшенія*, но къ равному, *къ брату*, чтобы узнать его образъ мыслей, съ тѣмъ, чтобы вслѣдъ за тѣмъ самому принять рѣшеніе. Мы спрашиваемъ всѣхъ искреннихъ людей: писалъ ли бы такъ епископъ Александрійскій, желая покончить со спорами догматическими или дисциплинарными, къ епископу Римскому, еслибы послѣдній пользовался вселенскимъ авторитетомъ?

Въ актахъ послѣдняго собора святаго Кипріана, мы находимъ весьма замѣчательную критику притязаній Римскаго епископа, начавшихъ обнаруживаться. Спрашивая о мнѣніи своихъ сотоварищей, онъ говоритъ слѣдующимъ образомъ: „Пусть каждый изъ васъ скажетъ свое мнѣніе, не осуждая никого и не отлучая отъ общенія того, кто не раздѣляетъ его мнѣнія; ибо никто изъ насъ не поставленъ епископомъ епископовъ и не долженъ заставлять своихъ сотоварищей повиноваться ему при посредствѣ *тиранническаго страха*, такъ какъ каждый епископъ обладаетъ полною свободою своей воли и всею силою, и какъ не можетъ быть судимъ другимъ, такъ равно не можетъ и судить другаго. Все мы будемъ ожидать суда Господа Нашего Иисуса Христа, Который *одинъ* имѣетъ верховную власть управленія своею Церковію и есть верховный судія надъ нашимъ поведеніемъ“ ²⁾.

Очевидно, что святой Кипріанъ имѣлъ въ виду епископа Римскаго, Стефана, который осмѣлился объявить внѣ своего общенія тѣхъ, которые иначе думали, чѣмъ онъ о крещеніи ерети-

¹⁾ Письмо святаго Діонисія, въ *Церк. Истор.* Евсевія, книг. VII, гл. IX.

²⁾ Соборы Каре., *Твор. св. Кипріана*, стр. 329, 330, издан. Бенедект.

ковъ. Римскіе богословы хотятъ признавать эти отлученія со стороны Римскихъ епископовъ (окончательными) проговорами (sentences), отлучавшими отъ единства тѣхъ, которые были поражены ими. Но приемы, съ которыми встрѣтили приговоръ Виктора въ вопросѣ о пасхѣ и приговоръ Стефана въ спорѣ о крещеніи, показываютъ, что приговоры эти признавали личными дѣйствіями Римскаго епископа, имѣвшими слѣдствіемъ своимъ лишь прекращеніе сношеній межъ нимъ и тѣми, которые не раздѣляли его образа мыслей. Что же касается единства Церкви, то оно осталось неповрежденнымъ, по той совершенно простой причинѣ, что это единство не заключалось въ единеніи съ Римскимъ епископомъ, и что отлученные отъ его общенія находились въ общеніи съ остальною Церковію. Признавали находящимися внѣ Церкви только тѣхъ, которые были поражены отлученіемъ самой Церкви, соединенной на Соборѣ вселенскомъ или на соборахъ частныхъ, къ которымъ присоединилась остальная Церковь.

Критика, высказанная св. Кипріаномъ относительно титула *епископа епископовъ*, подаетъ мысль, что епископъ Римскій уже въ тѣ времена старался усвоить себѣ этотъ титулъ и напоминаетъ критику Тертуліана. Этотъ умный Кароагенскій пресвитеръ иронически говорилъ объ одномъ епископѣ, коего ученіе онъ порицалъ ¹⁾. „Я узналъ, что изданъ законъ, и даже рѣшительный законъ; *верховный первосвященникъ*, то есть, *епископа епископовъ* сказалъ: „Я прощаю грѣхи нечистоты и беззаконія тѣмъ, которые принесли покаяніе. Вотъ такъ законъ! По крайней мѣрѣ, къ нему нельзя приложить надписи: *прекрасное дѣло!* Но гдѣ же надобно обнародовать этотъ законъ, столь либеральный? Я думаю, что это надобно сдѣлать на дверяхъ мѣсть безтыдства“.... Тертуліанъ равнымъ образомъ издѣвается надъ титулами *папы* и *апостольскій*, принятыми римскими епископами. Люди, подобные Зефирину и Каллисту, его преемнику ²⁾,

¹⁾ Тертулл. *Книга о щломудри*, § 1.

²⁾ О соблазнительной жизни этихъ двухъ недостойныхъ Римскихъ епископовъ см. сочиненіе подъ заглавіемъ: *Философическа*, которое основательно приписываютъ святому Ипполиту, списку Остійскому, или ученому священнику Каю. Достоверно, по крайней мѣрѣ, что эта книга есть произведеніе писателя современнаго

могли усвоить себѣ титулы, которыхъ они не заслуживали; но церковь, вмѣсто того, чтобы признавать это законнымъ и истекающимъ изъ *права божественнаго*, порицала ихъ при посредствѣ самыхъ ученыхъ своихъ учителей, и смотрѣла на титулы, какъ на дурной плодъ гордости и честолюбія. Святой Кипріанъ не былъ бы послѣдователемъ съ самимъ собою, если бы одобрялъ это и если бы объявилъ себя въ пользу притязаній Римскаго епископа. Въ самомъ дѣлѣ, въ сочиненіи своемъ *О единствѣ церкви* онъ положительно отвергаетъ первенство самаго святаго Петра; онъ признаетъ этого апостола только *образомъ* единства, пребывающаго въ совокупномъ обществѣ апостоловъ и чрезъ преемство отъ нихъ—въ совокупной епископской корпорациі, которую онъ называетъ *каедрою Петра*. Только вслѣдствіе самаго страннаго предубѣжденія, подъ этимъ послѣднимъ выраженіемъ римскіе богословы могли увидѣть указаніе на *Римскій престолъ*. Выраженію этому можно усвоить подобный смыслъ, лишь совершенно забывая остальной текстъ святаго Кипріана, откуда оно заимствовано. Мы приведемъ его, какъ одинъ примѣръ изъ тысячи другихъ недостаточной добросовѣстности приверженцевъ папства, когда они ссылаются на памятники преданія. Упомянувши о власти, обѣщанной святому Петру, святой учитель замѣчаетъ, что она обѣщана ему *одному*, хотя должна принадлежать *всѣмъ вмѣстѣ* ¹⁾ Конечно и прочіе Апостолы были тѣмъ, чѣмъ былъ Петръ; Они обладали тою же честію и тою же властію, какъ и онъ ²⁾. Всѣ пастыри были поставленными и стадо, *пасомое* всѣми пасты-

епископамъ, о которыхъ онъ рассказываетъ, и пользовавшагося большимъ авторитетомъ въ церкви римской. Тертуліанъ упрекаетъ одного епископа въ принятіи, вслѣдствіе обольщеній Праксея, ереси *патриассіанской* (Кв. прот. Пракс., § 1) Писатель Филозофичева приписываетъ эту ересь Зеферину и Калисту, Римскимъ епископамъ въ эту эпоху. Какъ очевидно, тогда не вѣрили въ ихъ невогребшность.

1) Вотъ объясненіе мѣста, о которомъ мы говорили выше, гдѣ святой Кипріанъ называетъ Церковь Римскую: *Источникомъ священническаго единства*.

2) Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ въ этомъ мѣстѣ прибавлены слова: „Но первенство было даровано Петру, дабы существовала только одна церковь и только одна каедра“. *Sed primatus Petro datur ut una Ecclesia et cathedra una monstretur*. Слова эти можно объяснять въ смыслѣ не ультрамонтанскомъ, принимая во вниманіе предшествующее выраженіе святаго Кипріана о Петрѣ, *образѣ единства*; но бесполезно терять время на объясненіе текста, внесеннаго чужою рукою. Его признавалъ вставленнымъ позже и учоный Балюзъ, который пригото-

рами *вмѣстѣ*, есть *единое*, дабы Церковь Христова являлась въ своемъ единствѣ“.

Каведра Петра, согласно съ идеєю святаго Кипріяна, есть власть апостольскаго общества и преемственно власть епископской корпораціи; всѣ епископы обладаютъ *одинаковою честію и одинаковою властію*, въ дѣлахъ касающихся духовнаго чиновначалія, какъ и апостолы обладали одинаковою честію и одинаковою властію, какою обладалъ и Петръ. Коль скоро святой Кипріанъ признавалъ этотъ принципъ, то какимъ образомъ возможно злоупотреблять нѣкоторыми его выраженіями, какъ это обыкновенно дѣлають? Даже еслибы подъ *каведрою Петра* надобно было разумѣть Римскій престолъ, то что изъ этого слѣдовало бы въ пользу притязаній епископа этой каведры, ибо какъ епископъ, онъ не обладалъ бы *ни большею частію, ни большею властію* сравнительно съ другими епископами и, какъ утверждаетъ далѣе святой Кипріанъ, *епископство есть единое и каждый епископъ обладаетъ имъ совместно съ другими?*

Но епископъ Кароагенскій называетъ Церковь Римскую: *корнемъ и матерью каволической Церкви* ¹⁾. Что однакоже отсюда слѣдуетъ, коль скоро подобныя выраженія въ его время были во всеобщемъ употребленіи для обозначенія *всѣхъ апостольскихъ церквей*? Никто не отвергаетъ того, будто Церковь Римская не была основана апостолами. Итакъ она была *однимъ* изъ корней каволической Церкви, *одною* изъ матерей; но она не была по преимуществу *корнемъ и матерью* Церкви. Въ самомъ дѣлѣ, Тертуліанъ всѣ апостольскія церкви называетъ *матерями и первородными* (*originales*) ²⁾, что значитъ: „*матери и дающія начало другимъ*“; тотъ же учитель называетъ Іерусалимъ: *матерію религии, matricem religionis* ³⁾. Первый Константинопольскій соборъ ⁴⁾

вѣлъ изданіе твореній святаго Кипріяна, обнародованныхъ потомъ о. Маравомъ, бенедиктинцемъ. Когда это изданіе было опубликовано, нѣкто по имени Мабаре (Mabaret), профессоръ въ Анжерской Семинаріи, потребовалъ отъ правительства распоряженія, чтобы мѣсто было возстановлено. Съ тѣхъ поръ принято не противорѣчать Риму, и мѣсто было возстановлено посредствомъ вставнаго листа. См. въ *Histoire des Capitulaires* примѣчанія Хиніака (Chiniac) къ *Catalogue des ouvrages d'Etienne Baluze*.

¹⁾ Св. Кипріяна, письмо 45 къ Корнилію.

²⁾ Тертул. *Præscript*, с. XXI.

³⁾ Тертул. *Contr. Marcion*, кн. VI, гл. XXXV.

⁴⁾ См. *Дьян. Соборовъ*.

даетъ Иерусалимской Церкви титулъ *матери всѣхъ церквей*. Въ Африкѣ усвоили титулъ *матерей* всѣмъ митрополитанскимъ церквамъ.¹⁾ Одинъ Гальскій епископъ пятаго вѣка, Вьенскій Авитъ, писалъ патриарху Иерусалимскому: „Ваше Апостольство пользуетесь первенствомъ, дарованнымъ вамъ отъ Бога“; и онъ старается показать, что этотъ епископъ занимаетъ *первое мѣсто* (*principet locum*) въ церкви не только по своимъ привилегіямъ, но и по своимъ заслугамъ.²⁾ Итакъ нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что святой Кипріанъ даетъ титулъ *матери, корня*—церкви Римской, которая возродила другія церкви, быть можетъ даже въ Африкѣ, такъ какъ первоначальное возникновеніе Африканской церкви восходитъ къ апостоламъ. Отъ нихъ она, по тому-же праву, какъ и другія апостольскія церкви, стала *матерью и корнемъ церкви каволмической*. Коль скоро же эти названія не даны ей исключительнымъ образомъ, то они ничего не доказываютъ въ пользу усвояемой ею себѣ власти. Никто не оспариваетъ, будто Римъ не былъ однимъ изъ важнѣйшихъ центровъ христіанскаго сіянія въ мірѣ; никто не отвергаетъ, будто римская церковь не была церковію могущественною, уважаемою, апостольскою. Тѣмъ не менѣе, все приводитъ къ убѣжденію, что ея важность, не сообщала ей власти въ теченіи первыхъ вѣковъ.

Очевидно, что съ третьяго вѣка Римскіе епископы въ слѣдствіе того обстоятельства, что св. Петръ былъ однимъ изъ основателей ихъ престола, *заявили притязаніе* на пользованіе извѣстною властію надъ остальною Церковію и иногда усваивали себѣ титулъ *епископа епископовъ*. Но также очевидно, что вся Церковь протестовала противъ этихъ честолюбивыхъ притязаній и не давала имъ никакого значенія.

Такъ какъ Римскіе богословы придаютъ большую важность свидѣтельствамъ святаго Кипріана и Тертуліана, то мы должны были установить смыслъ этихъ свидѣтельствъ яснымъ и точнымъ образомъ. Но къ текстамъ великаго Кароагенскаго епископа присоединимъ еще нѣкоторые другіе тексты Тертул-

¹⁾ *Соборы Африканскіе*, см. тамъ-же.

²⁾ См. *Oeuvres de saint Avit*, editées par le P. Sirmond, t. II des *Oeuvres diverses* de Sirmond.

ліана, величайшей важности; такъ какъ римскіе богословы хотятъ объяснять ихъ въ свою пользу.

Въ своей книгѣ противъ Маркіона ¹⁾, Тертуліанъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Въ сущности, если справедливо, что болѣе истинное есть то, что болѣе первоначально, а болѣе первоначальное есть то, что было въ самомъ началѣ; а въ началѣ было то, что было установлено апостолами: то равнымъ образомъ справедливо, что лишь то даровано апостолами, что было *священно* для всѣхъ апостольскихъ Церквей. Посмотримъ какое-же *млеко* получили Коринѳяне отъ святаго Павла; какими правиломъ были исправлены Галаты; что читаютъ Филиппійцы, Ѳессалоникійцы, Ефессяне; что возвѣщаютъ Римляне. *живущіе возъмъ насъ*, римляне, получившіе евангеліе отъ Петра и Павла, запечатлѣнное ихъ кровью. Мы имѣемъ также церкви, вскормленныя грудью Іоанна...“

Церковь Римская правильно поставлена здѣсь по порядку времени, то есть, послѣ *апостольскихъ* церквей, коихъ основаніе предшествовало ея основанію. Тертуліанъ не смотритъ на ея свидѣтельство, какъ на высшее сравнительно со свидѣтельствомъ другихъ церквей; онъ утверждаетъ только *одина фактъ*; именно, что церковь Римская, единственно *апостольская* на Западѣ, была *болѣе близка*, чѣмъ другія; и слѣдовательно, и для него и для его противниковъ, легче было узнать ея *свидѣтельство* относительно вопросовъ, раздѣлявшихъ ихъ.

Въ своей книгѣ о Давности (*De praescriptione*) Тертуліанъ развиваетъ тоже ученіе относительно *свидѣтельства апостольскихъ* церквей, и упоминаетъ о свидѣтельствѣ Римской церкви такимъ же образомъ, какъ и въ своей книгѣ противъ Маркіона.

„То, что было проповѣдано апостолами, говоритъ онъ ²⁾, то есть, что открыто имъ Христомъ: это, утверждаю я, относительно *давности* не должно быть доказываемо иначе, какъ тотько посредствомъ основанныхъ апостолами церквей, которыхъ они наставляли или *живымъ голосомъ*, какъ говорятъ, или своими посланіями. Если это такъ, то всякое ученіе согласное съ ученіемъ *апостольскихъ церквей, матерей и источниковъ вѣры* ³⁾, сообразно съ истиною.

¹⁾ Тертул. *Contr. Marc.* кн. IV, § V.

²⁾ Тертул. *De praescript.*, § XXI.

³⁾ *Matricibus et originalibus fidei.*

Немного ниже Тертуллианъ принимаетъ слѣдующій общій принципъ:

„Пройди, говоритъ онъ ¹⁾, апостольскія церкви, въ которыхъ еще стоятъ кафедры апостоловъ; среди которыхъ читаютъ ихъ подлинныя посланія; въ которыхъ еще раздается ихъ голосъ и присутствуетъ ихъ образъ (figure). Если къ тебѣ близка Ахаія?— Ты имѣешь Коринѳъ. Если ты не далеко отъ Македоніи?— Ты имѣешь Филиппы и Фессалоники. Если можешь отправиться въ Азію, ты имѣешь Ефесъ; если ты живешь вблизи Италіи, ты имѣешь Римъ, авторитетъ котораго возьми насъ. Какъ счастлива она, эта церковь, которой апостолы преподали все ученіе съ своею кровію! гдѣ Петръ потерпѣлъ смерть, какъ Господь; гдѣ Павелъ былъ увѣнчанъ смертію Іоанна Крестителя; гдѣ апостолъ Іоаннъ былъ погруженъ въ кипящее масло, не потерпѣвъ отъ этого ничего, послѣ чего былъ сосланъ на островъ! Посмотримъ чему она научена, эта церковь, чему она учитъ. о чемъ свидѣтельствуетъ, согласно съ Апостольскими церквами“.

Римскіе богословы обыкновенно довольствуются ссылкой на часть текста, подчеркнутаго нами. Они тщательно избѣгаютъ замѣчанія, что Тертуллианъ говоритъ о церкви Римской только послѣ другихъ апостольскихъ церквей *и по тому же самому праву*; что онъ въ частности указываетъ на ея свидѣтельство потому, что она была апостольскою церковію, *ближайшею къ Африкѣ*, такую, коей свидѣтельство ему легче всего было показать. Эти замѣчанія, важность и точность которыхъ понятна каждому, совершенно разрушаютъ толкованіе, которое эти богословы стараются сообщить нѣсколькимъ приводимымъ ими строкамъ. Вотъ, безъ сомнѣнія, почему они обыкновенно проходятъ молчаніемъ другія строки.

Богословы римскіе старательно собрали многія спорныя дѣла, предложенныя Римскому престолу на разсмотрѣніе въ теченіи первыхъ трехъ вѣковъ, и эти дѣла представляютъ столькими же доказательствами верховнаго авторитета епископовъ римскаго престола надъ всею церковію. Однакоже эти аппеляціи абсолютно не доказываютъ ничего въ пользу этого авторитета. Главныя дѣла, на которыя они ссылаются, суть дѣла касательно

¹⁾ Тертул. *De praescript.* § XXXVI.

Оригена, святаго Діонисія Александрійскаго, Павла Самосатскаго и Новаціана.

Установимъ прежде всего общій принципъ, опредѣляющій истинный характеръ этихъ дѣлъ, равно какъ и характеръ аппеляцій, которыя были обращаемы къ Римскому престолу въ послѣдствіи. Аппеляція къ престолу или къ епископу не есть еще доказательство въ пользу авторитетатаго и другаго. Въ теченіи первыхъ трехъ вѣковъ между епископами существовали частыя сношенія; и если возникалъ споръ въ какой либо частной церкви: то люди, старавшіеся доказать своимъ противникамъ ихъ заблужденія, обращались къ другимъ епископамъ, прося ихъ объявить вѣрованіе своихъ церквей и такимъ образомъ осудить тѣхъ, которые хотѣли бы сообщить преимущественную силу новымъ мнѣніямъ. Вообще обращались къ церквамъ отдаленнымъ, которыхъ нельзя было заподозрить въ пристрастіи, — къ церквамъ апостольскимъ, или къ епископамъ, пользовавшимся самою большею извѣстностію ради своихъ познаній и святости. Люди, осужденные на Западѣ, апеллировали къ Востоку, а люди, осужденные на Востокѣ, обращались къ Западу, и преимущественно къ Риму, который былъ *единственною апостольскою церковію* въ этой странѣ.

Совершенно естественно, что церковь Римская не была свободна отъ аппеляцій; но чтобы можно было приводить эти аппеляціи въ доказательство ея высшаго авторитета, надобно было бы, чтобы только она одна обладала правомъ обсуждать аппеляціи, и чтобы ея рѣшенія были принимаемы, какъ проистекавшія изъ этого права. Мы увидимъ, что это было не такъ.

Оригенъ не апеллировалъ въ Римъ, хотя многіе римскіе богословы утверждаютъ это. Будучи осужденъ въ началѣ Египетскими епископами, затѣмъ многими другими и въ частности епископомъ Римскимъ, но поддерживаемый большимъ числомъ Восточныхъ церквей, онъ хотѣлъ оправдаться предъ тѣми, которые обвинили его. „Онъ писалъ, говорить Евсевій ¹⁾, письма къ Фабіану, епископу города Рима, и къ большому числу епископовъ другихъ церквей, чтобы оправдать чистоту своей вѣры“. Таковъ во всей своей простотѣ фактъ, въ которомъ римскіе

¹⁾ Евсевій, *Церк. Истор.*, кн. VI, гл. XXXVI.

богословы находятъ доказательство первенства власти и юрисдикціи епископовъ Рима. Они остерегаются приводить текстъ Евсевія, и они проходятъ молчаніемъ мнѣніе блаженнаго Іеронима касательно осужденій, коихъ предметомъ былъ Оригенъ. Іеронимъ, указавши на безчисленные труды ученаго пресвитера Александрійскаго, восклицаетъ ¹⁾: „Какую же награду получилъ онъ за толикіе свои труды и старанія? Онъ былъ осужденъ епископомъ Димитріемъ, и за исключеніемъ епископовъ Палестины, Аравіи, Финикіи и Ахаіи, онъ былъ осужденъ единодушно повсюду. Даже Римъ собралъ противъ него свой сенатъ (то есть, свой соборъ), не потому что онъ училъ новымъ догматамъ, не потому что держался еретическихъ мнѣній, какъ хотять увѣрить насъ въ этомъ тѣ, которые лаяли на него подобно разъяреннымъ псамъ; но потому что не могли выносить блеска его краснорѣчія и его познаній, и когда онъ говорилъ, то всѣ остальные казались нѣмыми“.

Такимъ образомъ, по мнѣнію блаженнаго Іеронима, Римскій клиръ примкнулъ къ низкой интригѣ противъ Оригена; а по словамъ Евсевія, этотъ великій человекъ писалъ къ епископу Римскому, *какъ и ко многимъ другимъ*, чтобы оправдать свою вѣру.

Спрашиваемъ, подобный фактъ говорить ли въ пользу авторитета Римскихъ епископовъ?

Дѣло святаго Діонисія Александрійскаго не служитъ болѣшимъ доказательствомъ этого авторитета.

Многіе вѣрующіе, не понявши ученія, изложеннаго этимъ великимъ епископомъ, противъ Савелія и его послѣдователей, отправились въ Римъ и приписали ему еретическое ученіе. Въ этомъ городѣ происходилъ тогда соборъ. Епископъ Римскій, отъ имени этого собора, написалъ письмо къ Діонисію Александрійскому, чтобы узнать, справедливо ли, что онъ держится приписываемаго ему ученія? Епископъ Александрійскій послалъ въ Римъ составленное имъ сочиненіе, въ которомъ съ точностію изложилъ свои вѣрованія. Таково въ немногихъ, но точныхъ словахъ содержаніе того, что по этому поводу писалъ Евсевій и святой Аѳанасій. Но изъ того обстоятельства, что одинъ епископъ, отъ имени собора, требуетъ свѣдѣній отъ дру-

¹⁾ Ap. Ruff, кн. II.

гаго епископа о его вѣрѣ, надобно ли заключать, что епископъ, требующій свѣдѣній, обладаетъ *авторитетомъ* и *юрисдикціею* надъ тѣмъ, кому пишетъ? Не только по *праву*, но и по *дому* каждый епископъ долженъ стараться просвѣтить брата, о которомъ думаетъ, что онъ заблуждается, и долженъ самъ быть готовымъ дать отчетъ о своей вѣрѣ. Итакъ Римскій и Александрійскій епископы исполняли строгій *долгъ*; никто изъ нихъ не пользовался преимущественною властію.

Но изъ того обстоятельства, что многіе прибыли въ Римъ для обвиненія его, не будетъ ли справедливо заключать, что они признавали за римскимъ престоломъ высшую власть?

Фаустинъ, епископъ Ліонскій, желая осудить Маркіана Армянскаго ¹⁾, обвинялъ его предъ святымъ Кипріаномъ. Признавалъ ли онъ поэтому высшую власть святаго Кипріана? Испанскіе епископы донесли тому же Кипріану на двухъ дурныхъ епископовъ, которые въ защиту свою указывали на письма епископа Римскаго, и Кипріанъ осудилъ этихъ двухъ виновныхъ епископовъ ²⁾. Надобно ли отсюда заключать что Испанскіе епископы признавали не только власть надъ своими церквями святаго Кипріана, но и власть высшую власти епископа Римскаго? Церковная исторія представляетъ намъ многочисленныя примѣры епископовъ, которые апеллировали одни къ другимъ, и дѣлали это безъ какого-либо признанія авторитета тѣхъ, коимъ представляли на апелляцію дѣла.

И самъ Діонисій Александрійскій ³⁾ получалъ жалобы на ученіе Павла Самосатскаго, епископа Антіохійскаго, какъ епископъ Римскій получалъ жалобы на его собственное ученіе. Подобно тому, какъ римскій епископъ писалъ къ нему, такъ и онъ написалъ къ епископу Антіохійскому, извѣщая его о взведенныхъ на него обвиненіяхъ; онъ обращался къ Павлу отъ имени своего клира, какъ Римскій епископъ обратился къ нему самому отъ имени Римскаго собора. Епископъ Антіохійскій отвѣчалъ, стараясь объяснить; и Діонисій, не находя его объясненій достаточными, написалъ опроверженіе на нихъ. Сирій-

¹⁾ См. письма св. Кипріана.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ Евсеій, *Церк. Истор.*, кн. VII, гл. XXVIII и XXX. *Bibliothèque des Pères*, t. XI.

скіе епископы собрались въ Антиохіи для суда надъ Павломъ; они писали къ Фирмилиану Кесарійскому въ Каппадокіи и къ Діонисію Александрійскому, прося ихъ прибыть для сужденія совмѣстно съ ними. Если бы они написали епископу Римскому, то какъ торжествовали бы римскіе богословы при этомъ фактѣ, который однакоже не болѣе говорилъ бы въ пользу юрисдикціи этого епископа, какъ не говоритъ и въ пользу юрисдикціи Фирмилиана или Діонисія.

Этотъ послѣдній не могъ прибыть на соборъ по причинѣ тяжелой болѣзни, которая спустя не много времени свела его въ могилу: но онъ написалъ Антиохійскому собору посланіе, которое разослано было ко всѣмъ церквамъ вторымъ соборомъ, закончившимъ дѣло Павла Самосатскаго.

Когда этотъ еретическій епископъ продолжалъ жить въ епископскомъ домѣ: то епископы, чтобы заставить его выйти оттуда, писали въ Римъ къ императору Адріану, который, какъ говоритъ Евсевій ¹⁾, „очень разумно приказалъ отдать домъ въ руки тѣхъ, коимъ предпипутъ это италіанскіе епископы христіанской религіи, а также епископъ Римскій“. Второй Антиохійскій соборъ писалъ епископу Римскому, равно какъ и премнику Діонисія на престолѣ Александрійскомъ. Италіанская церковь присоединилась къ рѣшенію втораго собора противъ Павла Самосатскаго, и онъ былъ изгнанъ.

Въ рѣшеніи Авреліана хотятъ видѣть доказательство въ пользу вселенской юрисдикціи епископа Римскаго. Правильнѣе надобно было бы сказать, что императоръ хотѣлъ сослаться, въ доложенномъ ему дѣлѣ, на свидѣтельство епископовъ, коихъ обѣ партіи не могли бы отвергать съ достаточнымъ основаніемъ; такъ какъ епископы эти не имѣли никакого интереса благопріятствовать одной партіи преимущественно предъ другой; онъ желалъ сослаться на епископовъ, коихъ рѣшеніе и самъ онъ могъ хорошо знать, такъ какъ жилъ среди нихъ. Надобно замѣтить, что императоръ не признаетъ рѣшенія епископа Римскаго безпрекословнымъ; онъ указываетъ на римскаго епископа на ряду съ другими италіанскими епископами и *послѣ нихъ*. Если же онъ упоминаетъ о немъ частнымъ образомъ,

¹⁾ Евсевій, кн. VII, гл. XXX.

то очевидно, это по причинѣ важности его каедръ находившейся въ столицѣ имперіи, а не потому будто этотъ епископъ пользовался особеннымъ авторитетомъ. Поистинѣ надобно имѣть большую нужду въ *доказательствахъ* въ пользу римскаго верховенства, чтобы рѣшиться искать ихъ въ поведеніи языческаго императора, когда всѣ подробности церковнаго дѣла Павла Самосатскаго доказываютъ, что это верховенство не было признаваемо Церковію.

Дѣло Новаціана, къ которому тоже прибѣгаютъ римскіе богословы, не болѣе благопріятствуетъ ихъ теоріи.

Расколъ Новата Карфагенскаго смѣшивается съ расколомъ Новаціана Римскаго. Послѣдователи Новаціана, равно какъ и Новата, требовали крайней строгости въ отношеніи къ тѣмъ, которые ослабляли во время преслѣдованія. Когда Новаціанъ вызвалъ расколъ въ Римѣ, а Новатъ въ Карфагенѣ: то увидѣли, что раскольники римскіе старались сослаться на церковь Африканскую, какъ раскольники Карфагенскіе сослались на церковь Римскую. Изъ ихъ сношеній и аппеляцій столько же можно заключать о верховенствѣ Карфагена, какъ и Рима. Но богословы римскіе останавливаютъ вниманіе только на Римѣ. Понятно почему. Но ихъ усилія напрасны. Факты опровергаютъ ихъ.

Святой Кипріанъ на многихъ соборахъ строго осудилъ мнѣнія Новата и Новаціана. Первый, бывшій однимъ изъ ревностнѣйшихъ приверженцевъ этихъ мнѣній и не менѣе великимъ преступникомъ, увидѣвши, что онъ подвергается осужденію, ушелъ въ Римъ. Тамъ онъ вошелъ въ соглашеніе съ Новаціаномъ, честолюбиво домагавшимся престола этого города, и посвятилъ его въ епископа, хотя законно былъ уже избранъ Корнилій.

Корнилій и его соперникъ обратились къ Карфагенскому епископу. Кипріанъ предполагалъ уже законность избранія Корнилія, однако же не принялъ его тотъ-часъ въ общеніе, по причинѣ писемъ его соперника. Онъ созвалъ соборъ Африканскихъ епископовъ, которые рѣшили послать въ Римъ двухъ изъ нихъ, чтобы узнать, чтò тамъ произошло. Когда получены были благопріятныя извѣстія о Корнилѣ, то общительныя сношенія между нимъ и Африканскими епископами были восстановлены.

Тѣмъ не менѣе Новаціанъ не переставалъ выдавать себя за епископа Римскаго и обратился съ новыми представленіями

къ церкви Африканской. При энергіи Кипріана, онъ не достигъ ничего, однакоже приобрѣлъ нѣсколькихъ сторонниковъ. Его партія въ Римѣ была значительною; Кипріанъ принималъ участіе во всемъ этомъ для возстановленія порядка въ этой Церкви. Онъ дѣйствовалъ успѣшно, и Корнилій сообщилъ ему эту пріятную новость.

До сихъ поръ скорѣе епископъ Карѳагенскій оказывалъ вліяніе на дѣла церкви Римской, чѣмъ епископъ Римскій на дѣла церкви Карѳагенской. Но скоро раскольники Карѳагена избрали себѣ епископа, который старался войти въ общеніе съ епископомъ Римскимъ. Партія раздѣлилась на двѣ части, изъ коихъ каждая избрала себѣ своего епископа. Это раздѣленіе ослабило ихъ. Не имѣя возможности приобрѣтать сторонниковъ въ Африкѣ, они отправились въ Римъ для обвиненія Кипріана, какъ прежде обвиняли Корнилія предъ епископомъ Карѳагенскимъ. Епископъ Римскій сначала позволилъ себѣ поколебаться ихъ клеветами; но скоро пришелъ къ другимъ мыслямъ, получивши письма Кипріана.

Партія Новаціана существовала въ Римѣ и послѣ смерти Корнилія. Новаціанъ имѣлъ сторонниковъ въ большей части Церкви. Епископъ Арльскій, Маркіанъ, тоже былъ въ числѣ ихъ.

Среди этихъ обстоятельствъ, Фаустинъ, епископъ Ліонскій, признавалъ необходимымъ, для осужденія Маркіана, опереться на главныхъ епископовъ Запада. Поэтому онъ обратился къ Римскому епископу, Стефану, и къ Кипріану. Этотъ послѣдній писалъ епископу Римскому, указывая ему, что онъ долженъ дѣлать среди этихъ обстоятельствъ. Самъ же онъ былъ слишкомъ удаленъ отъ тѣхъ мѣстъ, чтобы дѣятельно заниматься дѣлами ихъ, и онъ просилъ своего Римскаго собрата написать Арльскому клиру и народу о низложеніи Маркіана.

Во всѣхъ этихъ дѣлахъ, рассказанныхъ нами съ точностію по подлиннымъ документамъ ¹⁾, нельзя видѣть ничего другаго, кромѣ одинаковаго участія епископовъ Рима и Карѳагена въ церковныхъ дѣлахъ, одинаковаго желанія сохранить между собою добрыя отношенія и оставаться въ полномъ общеніи. Если святой Кипріанъ хвалитъ Корнилія и Римскую Церковь за то, что они осудили Африканскихъ раскольниковъ, то прежде онъ

¹⁾ См. преимущественно *собраніе писемъ св. Кипріана*.

порицалъ ихъ за то, что они колебались въ выборѣ между нимъ и незаконнымъ епископомъ, который обратился въ Римъ. Счастливыи тѣмъ, что его противники не нашли въ этой церкви поддержки, на которую надѣялись. онъ воздалъ великія похвалы Римлянамъ, и именно тогда написалъ слѣдующую знаменитую фразу, которою такъ много злоупотребляли: „Они (его противники) осмѣлились сѣсть въ корабль и принести письма каедрѣ Петра, Церкви главной, откуда изшло священническое единство,—не подумавъ, что тамъ находятся *ты Римляне*, которыхъ вѣру хвалить Апостолъ и среди которыхъ вѣроломство не можетъ имѣть успѣха“.

Мы объяснили, согласно съ ученіемъ самаго святаго Кипріяна, выраженія, изъ которыхъ римскіе богословы старались вывести столь широкія заключенія. Поэтому намъ остается только замѣтить, что обстоятельства и контекстъ отнимаютъ у нихъ всю важность, которую хотятъ имъ усвоить. Въ самомъ дѣлѣ, святой Кипріянъ долженъ былъ поблагодарить церковь Римскую, высказавшуюся въ защиту его и противъ его противниковъ. Для этого онъ возобновляетъ воспоминаніе о двухъ основателяхъ ея: о святомъ Петрѣ, который былъ *символическимъ знакомъ* единства апостольской корпораціи и, слѣдовательно, символическимъ знакомъ единства епископскаго общества; и о святомъ Павлѣ, который похвалялъ вѣру *Римляне*. Надобно замѣтить, что эти похвалы свои онъ обращаетъ не къ Римскому епископу, но къ клиру и къ вѣрующимъ этой церкви, которые, по его просьбѣ, приняли его общительныя грамоты, и предъ которыми онъ защитилъ свое дѣло. Въ его глазахъ епископъ не имѣетъ значенія безъ клира и вѣрующихъ. и онъ не усвоитъ ему никакихъ личныхъ преимуществъ. Этотъ текстъ святаго Кипріяна такимъ образомъ противорѣчитъ, а не благопріятствуетъ теоріи папскаго авторитета. Въ этомъ совершенно можно убѣдиться изъ чтенія полной переписки между епископами Рима и Карфагена. И тотъ и другой дѣйствуютъ въ согласіи съ клиромъ своихъ церквей и епископами своей провинціи: ни тотъ, ни другой не приписываютъ себѣ личнаго авторитета.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1894 году.

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія, контора В. Гляйровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Борзничкина; 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 полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891 и 1892 годы.

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

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1893 года.
Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Пісней вооб'яв.

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурю. Харьковъ, 30 Ноября 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Православенъ ли Intercommunio¹⁾, предлагаемый намъ старокатоликами?

„Бъгайте раздѣлений, держитесь единенія“.
Св. Игнатій Богоносець.

(Продолженіе *).

Intercommunio въ смыслѣ взаимопричащенія.

Если современные церковные Конгрессы и Конференціи ходятъ другъ на друга по своему духу и характеру, по полагаемымъ въ ихъ основу началамъ и принципамъ, по преслѣдуемымъ ими цѣлямъ и задачамъ и еще болѣе по устанавливаемому на нихъ взаимному общенію церковныхъ представителей, то наибольшее сходство между ними усматривается въ томъ явленіи, ради котораго они ближайшимъ образомъ созываются и при посредствѣ котораго церковные представители простое и личное свое взаимообщеніе превращаютъ въ фактическое взаимообщеніе самихъ своихъ церквей и сектъ. На всѣхъ современныхъ собраніяхъ взаимообщеніе представителей церквей и сектъ (Intercommunio) сопровождается нынѣ ихъ взаимопричащеніемъ (Intercommunio in sacris). Явленіе это придаетъ современнымъ Конференціямъ и Конгрессамъ совершенно новый характеръ и чрезвычайно важное церковное значеніе. Оно указываетъ, что церковные представители не довольствуются нынѣ однимъ взаимнымъ общеніемъ для разсужденій о сближеніи и объединеніи церквей и сектъ и что въ виду этого обстоятель-

¹⁾ Взаимообщеніе.

^{*)} См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1898 г., № 21.

ства они свое частное и личное взаимообщеніе пытаются скрѣплять на современныхъ Конференціяхъ и Конгрессахъ актомъ взаимнаго церковнаго общенія. Иначе говоря,—свое личное единеніе они переносятъ нынѣ на самыя церкви свои, которыя въ ихъ лицѣ при посредствѣ важнѣйшаго церковнаго священнодѣйствія, трапезы любви, евхаристіи, вступаютъ въ формальное единеніе между собою.

Такъ какъ, по воззрѣнію православной церкви, представители церковныя не могутъ приступать ко взаимопричащенію безъ особыхъ полномочій отъ своихъ церквей, то мы—православные, видя, съ какимъ спокойствіемъ приступаютъ нынѣ на современныхъ Конференціяхъ и Конгрессахъ ко взаимопричащенію представители западныхъ церквей, очевидно, должны предположить, что церкви даютъ имъ свои полномочія; если бы онѣ не давали полномочій, то должны были бы смотрѣть на представителей своихъ, рѣшающихся приступать ко взаимопричащенію самовольно, какъ на ослушниковъ и нарушителей церковныхъ законовъ и посему подвергать ихъ карѣ закона. Такова точка зрѣнія нашей православной церкви, вполне отвѣчающая, съ одной стороны, точкѣ зрѣнія древней нераздѣльной церкви и съ другой, тысячелѣтней практикѣ даже самой раздѣленной церкви. Совсѣмъ съ иной точки зрѣнія смотрятъ на современное взаимопричащеніе церкви запада. Такъ какъ, въ дѣйствительности, своимъ представителямъ онѣ не даютъ полномочій для взаимопричащенія съ представителями другихъ церквей, но на ряду съ этимъ не видятъ въ ихъ взаимопричащеніи никакого нарушенія церковныхъ законовъ и посему не подвергаютъ ихъ карѣ закона,—иначе говоря, такъ какъ онѣ предоставляютъ своимъ представителямъ если не право, то возможность руководствоваться въ семъ дѣлѣ не строго выясненными и твердо проводимыми законами, а ихъ личнымъ произволомъ,—или, еще иначе, такъ какъ смотрятъ на взаимопричащеніе своихъ представителей сквозь пальцы,—то мы должны предположить, что въ основу самаго ученія о причащеніи въ этихъ церквахъ полагаютъ нынѣ какія-то новыя воззрѣнія, которыя совершенно чужды какъ нашей церкви, такъ равно и древней нераздѣльной церкви и которыя были неизвѣстны въ самой западной церкви

въ теченіи послѣдняго тысячелѣтія. Если бы въ кругъ ученія о причащеніи западныхъ церквей не вкрались новыя воззрѣнія, то причащеніе не переходило бы въ нихъ во взаимопричащеніе, какъ оно не переходило въ древней церкви и не переходитъ нынѣ у насъ, и взаимопричащеніе среди представителей западныхъ церквей было бы нынѣ также невозможно, какъ оно невозможно было среди нихъ до послѣдняго времени. Слѣдовательно,—если оно оказалось возможнымъ на западѣ теперь, то, очевидно, въ ученіи о причащеніи въ церквахъ запада произошли какія-то чуждыя намъ видоизмѣненія, сдѣлавшія возможнымъ нынѣ то, что раньше оказывалось невозможнымъ. Словомъ, разрѣшеніе вопроса о современномъ взаимоприобщеніи всецѣло обуславливается тѣми новыми воззрѣніями, которыя въ церквахъ запада проникли въ сферу ученія о причащеніи вообще. Вопросъ этотъ получаетъ, такимъ образомъ, чрезвычайно важное церковное значеніе и посему настоятельно требуетъ самаго обстоятельнаго и осмотрительнаго обсужденія. Если кому, то именно намъ—православнымъ надлежитъ наблюдать въ семъ дѣлѣ особую осторожность и полную осмотрительность. На западѣ церкви и секты, какъ указано будетъ ниже, вступили уже во взаимопричащеніе. Нынѣ онѣ пытаются въ кругъ взаимопричащающихся церквей ввести и нашу церковь. Такъ какъ безъ видоизмѣненія нашего ученія о причащеніи мы будемъ не въ силахъ установить съ ними взаимнаго причащенія, то онѣ, конечно, должны предварительно направить всѣ свои усилія на то, чтобы такъ или иначе пересадить къ намъ свои новыя воззрѣнія. Нашимъ богословамъ разставляютъ чрезвычайно хитро сплетаемыя сѣти, для распутыванія которыхъ кромѣ солидной подготовки и умственной изворотливости, отъ нихъ потребуются умѣнье слѣдить за быстро смѣняющимися на западѣ явленіями современной церковной жизни и уловлять ихъ внутренній смыслъ; изощренная наблюдательность, чтобы не упускать изъ виду ни одного сколько нибудь важнаго событія, и наконецъ извѣстная доля мужества, чтобы смѣло и рѣшительно вести съ представителями западныхъ церквей борьбу, проникать въ ихъ затаенныя планы и намѣренія и отстаивать наше родное намъ православіе, отъ вліянія на него того псевдо-православія, которое

наражается нынѣ на западѣ. Подъ прикрытіемъ новаго западнаго православія въ ограду нашей церкви проникаетъ современный всеразлагающій протестантизмъ; чтобы спасти отъ него нашу богословскую науку и нашу церковь мы волей-неволей должны взять на себя трудную и щемотливую обязанность совлечь овечью одежду съ хищнаго волка. Кромѣ насъ—русскихъ богослововъ за эту задачу никто не возьмется и никто взяться не можетъ. Внутренній смыслъ совершающихся нынѣ явленій въ церковной жизни запада можетъ быть выясненъ и логически оформленъ только одними нами, такъ какъ никто кромѣ насъ не можетъ взглянуть на нихъ, какъ въ свое время выразился Ю. О. Самаринъ, „изъ церкви“. Кто именно сплетаетъ нынѣ на западѣ сѣти противъ насъ и въ чемъ онѣ состоятъ—это выяснится само собою изъ дальнѣйшаго содержанія настоящей статьи.

Какъ совершается взаимопричащеніе на современныхъ церковныхъ пикникахъ? Мы уже видѣли, что именно происходило по сему случаю въ Люцернѣ. Наканунѣ взаимопричащенія старокатолики и делегаты различныхъ церквей проводили вечеръ въ городскомъ театрѣ, говорили и слушали рѣчи, услаждали слухъ чуднымъ пѣніемъ смѣшаннаго хора дамъ и мужчинъ, пили за отдѣльными столиками пиво и пунши, курили сигары, кричали hoch въ честь вернувшагося къ истинному католицизму древней, единой и нераздѣльной церкви старокатолицизма и т. д. Въ Гриндельвальдѣ наканунѣ взаимопричащенія представителей различныхъ церквей и сектъ всецѣло царилъ спортъ, игры на свѣжемъ воздухѣ, экскурсіи по окрестностямъ, восходы на горы и т. д. Ночь въ томъ и другомъ городѣ проводилась церковными представителями въ сладкомъ и глубокомъ снѣ, необходимомъ для возстановленія физическихъ силъ. На утро и тамъ и здѣсь представители церквей и сектъ, если не всѣ, то большая ихъ часть подкрѣпили силы *плотнымъ завтракомъ* (substantial breakfast ¹⁾) и затѣмъ отправились въ храмы для

¹⁾ Англичане за первымъ завтракомъ (breakfast), въ 8—9 часовъ утра, не только пьютъ чай и кофе съ хлѣбомъ, масломъ и яйцами, но и ѣдятъ рыбу, ветчину, горячее и холодное мясо и т. д. Это и называется у нихъ плотнымъ завтракомъ (substantial breakfast). Безъ подобнаго завтрака ни одинъ англичанинъ не выйдетъ на улицу.

причащенія и взаимопричащенія. Взаимопричащеніе церковныхъ представителей въ томъ и другомъ городѣ было результатомъ ихъ взаимообщенія. Тутъ клерджимены, пасторы, патеры и министеры различныхъ церквей и сектъ собрались вмѣстѣ, жили въ теченіи нѣсколькихъ дней въ однѣхъ и тѣхъ же гостинницахъ, завтракали, обѣдали и пили чай въ однѣхъ и тѣхъ же столовыхъ, проводили время за однѣми и тѣми же играми, экскурсіями, восходами на горы, катаньями и прогулками, познакомились хорошо другъ съ другомъ, сошлись даже на дружескую ногу и затѣмъ, предавъ забвенію частности своихъ вѣроученій, свое вѣроученіе вообще и взаимныя раздѣленія своихъ церквей и сектъ, принесли къ алтарю любви свою новую взаимную дружбу. Своею союзъ любви они довели до того, что завершили его общей трапезой любви. Такимъ образомъ, взаимная ихъ *трапеза любви* (*Intercommunio in sacris*) была естественнымъ послѣдствіемъ и результатомъ ихъ *новаго дружескаго взаимообщенія* (*Intercommunio*), ихъ новой взаимной признани и т. д.

Основной духъ и характеръ подобнаго рода причащенія и взаимопричащенія совершенно чужды намъ — православнымъ. Взаимопричащеніе въ нашей средѣ возможно только лишь между сочленами одной нашей православной семьи, которые объединены между собою органическою связію всего нашего вѣроученія, обряда, дисциплины. Мы не можемъ причащаться ни у католиковъ, ни у протестантовъ, ни у полукатоликовъ — полупротестантовъ; но и никого изъ нихъ мы не можемъ и не имѣемъ права допустить до своего причащенія. Взаимное причащеніе насъ у иновѣрцевъ и иновѣрцевъ у насъ является намъ дѣломъ невозможнымъ и даже немислимымъ; оно для насъ въ полномъ смыслѣ слова аномальное, чудовищное явленіе, противное всей нашей религіозности и всей нашей церковности. Далѣе, приступая къ таинству причащенія, мы — православные всѣ, не только взрослые, но и малыя дѣти наши, приготавливаемся къ нему воздержаніемъ, постомъ, говѣніемъ, покаяніемъ и исповѣдію, непрестанными моленіями, богослуженіями и нарочно установленными предпричастными правилами и непремѣнно приступаемъ къ нему на тощахъ. Инаго причащенія мы не знаемъ и не должны знать.

Но это еще не все. На западѣ новое причащеніе (взаимо-причащеніе) имѣетъ въ виду внѣшнее сближеніе церковныхъ представителей, — у насъ же причащеніе всецѣло направлено на внутреннее, духовное усовершеніе. Тамъ причащаются для того, чтобы „*имѣть бытъ*“, — у насъ же причащаются только и исключительно для того, чтобы „*со Христомъ бытъ*“. Тамъ со Христомъ бытъ даже невозможно; большинство протестантскихъ церквей и сектъ, объединяющихся нынѣ современнымъ взаимопричащеніемъ, не признаетъ пресуществленія; слѣдовательно, въ причащеніи у нихъ нѣтъ Христа, нѣтъ Его пречистаго тѣла и честной крови. Весь смыслъ причащенія сводится въ этихъ церквахъ и сектахъ только лишь къ одному внѣшнему воспоминанію тайной вечери, а не къ дѣйствительному вкушенію тѣла и крови Христовой. Причащеніе у нихъ не таинство, а простой обрядъ, понимаемый, къ тому же, различно въ различныхъ сектахъ. У насъ, напротивъ того, весь смыслъ причащенія сводится къ пресуществленію, къ таинственному превращенію евхаристическаго хлѣба и вина въ истинное тѣло и истинную кровь Христовы, къ воспринятію причастниками внутрь себя самаго Христа, и, слѣдовательно, къ истинному и дѣйствительному объединенію его со Христомъ. Вотъ почему самый способъ причащенія такъ различенъ у нихъ и у насъ. Тамъ нѣтъ и не можетъ быть приготовленія къ причащенію, такъ какъ въ дѣйствительности нѣтъ по нашему и самаго причащенія. Тамъ, повтому, вполне возможно, естественно и законно не приготовляться къ причащенію, и приступать ко вкушенію евхаристическаго хлѣба и вина, не только не очистивъ предварительно совѣсть покаяніемъ и исповѣдію, но и позавтракавъ. Тамъ все это въ порядкѣ вещей. Тамъ подобнаго рода причащеніе никого не изумитъ и никому не покажется ни противоестественнымъ, ни даже страннымъ.

У насъ никто не приступаетъ къ причащенію безъ надлежащаго приготовленія. У насъ даже мать не кормитъ груднаго ребенка, желая приобщить и его достойнымъ образомъ, т. е. на тощахъ, прежде вкушенія иной пищи. Что же касается до людей взрослыхъ, то каждый изъ нихъ, будь онъ богословъ или простой крестьянинъ, знаетъ, что „*ядый и нѣтъ недостойный, судѣ*

себя яствъ и питъ, не разсуждая тѣла Господня“, и посему слѣдуетъ предписанію Апостола: „да искушаетъ человекъ себя, и тако отъ хлѣба да яствъ и отъ чаши бо питъ“, ибо „иже аще яствъ хлѣбъ сей, или питъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни“ (1, Кор. 11, 27—29). Вотъ почему, приступая къ причащенію, вѣрующій у насъ, прежде всего, примиряется со своею совѣстію и со всѣми ближними и, затѣмъ, отложивъ всѣ земныя попеченія, отстраняетъ себя отъ другихъ людей и предноситъ Христу только *однимъ свой личный духовный міръ*. Смиренно приступая къ тѣлу и крови Христовымъ и взирая внутрь себя, онъ видитъ, съ одной стороны, величайшую святыню, Бога и Спасителя своего и, съ другой, свою личную грѣховность, превосходящую грѣховность всѣхъ остальныхъ людей. Предъ святынею тѣла и крови Христовыхъ онъ лично не только величайшій грѣшникъ, но грѣшникъ изъ грѣшниковъ, первѣйшій грѣшникъ. Для него возможна только смиреннѣйшая молитва разбойника, приговореннаго къ смертной казни. „*Помяни мя, Господи, во Царствіи Твоемъ*“, взываетъ онъ и молить своего Бога и Спасителя не о томъ уже, чтобы Онъ умилостивился и простилъ его прегрѣшенія, а только лишь о томъ, чтобы Онъ помянулъ, только вспомнилъ о немъ, о его личномъ сокрушеніи, въ своемъ Царствіи. Это—не гиперболическая форма выраженія его религиознаго чувства, а дѣйствительное выраженіе того глубокаго расположенія, съ какимъ вѣрующій долженъ приступать и дѣйствительно приступаетъ къ причащенію въ нашей Церкви.

Совершенно иначе смотрятъ на причащеніе у нихъ. Тамъ объ осужденіи за недостойное причащеніе и рѣчи быть не можетъ, какъ не можетъ быть и рѣчи о самомъ недостойномъ причащеніи. Тамъ причащеніе есть простой обрядъ, который не можетъ ни вызывать глубокаго религиознаго чувства, ни сопровождаться отвѣтственностію, какія присущи причащенію, понимаемому въ смыслѣ таинства. Съ другой стороны, тамъ каждый причащающійся достоинъ причащенія и достойно приступаетъ къ нему, коль скоро самъ почитаетъ себя достойнымъ для вкушенія евхаристическихъ хлѣба и вина. Тамъ не церковь, предварительно очистивъ его совѣсть въ таинствѣ покаянія,

даетъ ему разрѣшеніе приступать къ причащенію, а лично онъ самъ. Мало этого,—тамъ по нѣкоторымъ церквамъ и сектамъ вѣрующій самъ себя и причащаетъ. Получивъ въ руку отъ священно-служителя освященный хлѣбъ, онъ самъ предлагаетъ его себѣ и, затѣмъ, взявъ руками чашу, самъ-же предлагаетъ себѣ и освященное вино ¹⁾. Это различіе въ самомъ актѣ причащенія въ нашей и инославныхъ церквахъ достойно серьезнаго вниманія. Словомъ,—между западомъ и нами относительно причащенія *пропасть великая утвердися*, столь важная, что мы, при всемъ желаніи, другъ друга не поймемъ и другъ съ другомъ никогда не сойдемся и сойтись не можемъ. Это и не удивительно; тамъ въ причащеніи на первомъ планѣ стоитъ элементъ внѣшній и человѣческій, а у насъ элементъ внутренний, духовный; тамъ единеніе между собою людей,—у насъ единеніе вѣрующаго со Христомъ. Тутъ величины не соизмѣримыя и взаимно не примиримыя.

Такимъ образомъ, духъ, характеръ, внутренний смыслъ и вся внѣшняя обстановка современнаго западнаго взаимопричащенія совершенно чужды намъ—православнымъ. Это *во-первыхъ*.

Во-вторыхъ; не менѣе чужды намъ и тѣ идеи, которыя полагаются нынѣ въ основу западнаго взаимопричащенія. По этому вопросу друзья и сторонники старокатоликовъ предлагаютъ русскимъ читателямъ по меньшей мѣрѣ очень странныя разсужденія, которыя могутъ вводить ихъ въ совершенно нежелательныя заблужденія. Вотъ что между прочимъ писалъ въ декабрѣ мѣсяцѣ прошлаго года нашъ передовой истолкователь старокатолическихъ вѣрованій и стремленій, А. А. Кирѣевъ. „Одна изъ причинъ, едва ли не главная, неуспѣшности нашихъ споровъ и полемикъ — неумѣніе наше спорить объективно, не желаніе стать, на время, на точку зрѣнія нашего противника или собесѣдника. Это главнѣйшее мѣшаетъ намъ столкнуться.... Мы, русскіе, склонны разсматривать старокатолическое движеніе не только съ общей православной точки зрѣнія, но еще и съ специально-русской, современной,

¹⁾ Такъ совершается причащеніе въ англиканской церкви и во всѣхъ церквахъ и сектахъ, вышедшихъ изъ нея.

забывая, что жизнь запада выработала много условій, которыя могутъ показаться намъ не столько странными, но и противорѣчащими тому, что намъ кажется безусловною истиною. Такъ, напримѣръ, совмѣстное пользованіе храмовъ съ иновѣрцами подняло бы у насъ цѣлую бурю, а на западѣ это дѣло весьма обыкновенное... Тоже, отчасти, можно сказать и про другой обычай запада, который намъ (признаюсь и мнѣ—замѣчаетъ А. А. Кирѣевъ въ скобкахъ) кажется очень страннымъ и неправильнымъ,—разумѣю разрѣшеніе, даваемое инославнымъ причащаться за католическою литургіею. Но, конечно, если мы докажемъ старокатоликамъ неканоничность подобныхъ дѣйствій, то они не будутъ ихъ защищать, они не будутъ отстаивать своихъ обычаевъ, когда они уступили намъ свои догматы! (Filioque и друг.)“¹⁾. Черезъ три мѣсяца послѣ напечатанія этихъ строкъ онъ нашелъ необходимымъ нѣсколько видоизмѣнить свои воззрѣнія. Вотъ что писалъ онъ въ мартѣ мѣсяцѣ настоящаго года. „Не бесполезно замѣтить, что между нами и латинянами существуетъ замѣчательная разница во взглядѣ на то, кто допускается къ евхаристіи. И тутъ, какъ и вообще въ каноническомъ правѣ западной церкви, допускаются разныя схоластическія различія, Distinctiones. Такъ, наприм., отвѣтственность за причащеніе иновѣрнаго падаетъ не на священника, дающаго причастіе, а на иновѣрное лицо, его принимающее, которое само должно—де знать, что оно дѣлаетъ; оно этимъ доказываетъ свою солидарность съ причащающимъ, а не обратно. Этимъ конечно очень натянутымъ, и для насъ нелѣпнымъ, разсужденіемъ (однако принятымъ на западѣ) объясняютъ старокатолики допущеніе къ причащенію нѣсколькихъ англиканъ. Конечно, этотъ порядокъ должно будетъ отмѣнить (онъ впрочемъ не имѣетъ ничего общаго съ Intercommunio in sacris церквей и допускается лишь для частныхъ лицъ, въ видѣ исключенія изъ общаго правила)“²⁾.

Такимъ образомъ, А. А. Кирѣевъ полагаетъ:

во-первыхъ,—будто основная идея современнаго взаимопри-

¹⁾ Смотр. Свѣтъ отъ 7 декабря 1892 г. № 284.

²⁾ Смотр. Христ. Чтеніе за 1893 г. Мартъ—Апрѣль, стр. 274.

чащенія вышла изъ римско-католической церкви (ибо говоритъ: „разрѣшеніе, даваемое инославнымъ причащаться за католической Литургіей“, „между нами и латинянами существуетъ замѣчательная разница...“ и „въ каноническомъ правѣ западной церкви допускаются различныя схоластическія различія...“),—

во-вторыхъ,—будто взаимопричащеніе есть „обычай запада“, который, съ одной стороны, „мы русскіе склонны разсматривать не только съ общей православной точки зрѣнія, но еще и съ специально русской, современной“, и который посему „кажется намъ не только страннымъ, но и противорѣчащимъ тому, что намъ кажется безусловной истиной“, но который, съ другой стороны, „намъ (*признаюсь и мнѣ*, говоритъ А. А. Кирѣевъ въ скобкахъ) кажется очень страннымъ и неправильнымъ“ и который „старокатолики, конечно, не будутъ защищать, не будутъ отстаивать, если мы докажемъ его неканоничность“; словомъ, А. А. Кирѣевъ одновременно *и осуждаетъ, и хвалитъ* насъ за то, что мы не хотимъ признать обычай запада, но вмѣстѣ съ тѣмъ приглашаетъ православныхъ богослововъ *доказать его неканоничность*, утѣшая ихъ тѣмъ, будто старокатолики „не будутъ защищать его, не будутъ его отстаивать, когда они уступили намъ свои догматы! (Filioque и друг.)“. Это „уступили намъ свои догматы!“ по истинѣ выразительно!

въ-третьихъ,—будто „допущеніе къ причащенію нѣсколькихъ англиканъ старокатолики объясняютъ очень натянутымъ, и для насъ нелѣпымъ, разсужденіемъ (однако принятымъ на западѣ)“, по которому „ответственность за причащеніе иновѣрнаго падаетъ не на священника, дающаго причащеніе, а на иновѣрное лицо, его принимающее“,—разсужденіе, вкравшееся „вообще въ каноническое право западной церкви“. „Конечно, говоритъ А. А. Кирѣевъ, этотъ порядокъ должно будетъ отмѣнить“. Такимъ образомъ, въ мартѣ мѣсяцъ настоящаго года онъ забываетъ уже, что въ декабрѣ мѣсяцъ прошлаго года взаимоприобщеніе было названо имъ „обычаемъ запада“, неканоничность котораго должна была быть еще доказана нашими богословами, и въ основѣ современнаго взаимопричащенія находить одни лишь разсужденія, настолько натянутыя и нелѣпыя, что смѣло настаиваетъ на отмѣнѣ „причащенія нѣсколькихъ англиканъ“ у старокатоликовъ;—

и *от-четвертыхъ*,—будто „допущеніе къ причащенію нѣсколькихъ англиканъ на вышеприведенныхъ основаніяхъ „не имѣетъ ничего общаго съ *Intercommunio in sacris* церковей“ и будто это причащеніе „допускается лишь для частныхъ лицъ, въ видѣ исключенія изъ общаго правила“.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ разбору означенныхъ пунктовъ, или вѣрнѣе, къ изложенію нашего собственнаго взгляда на современный *Intercommunion*, считаемъ необходимымъ ради полноты нашего очерка привести здѣсь воззрѣнія на него достоуважаемаго Отца Протопресвитера, І. Л. Янышева. Они тѣмъ болѣе цѣнны, что изъ всѣхъ появившихся до настоящаго времени въ нашей русской духовной печати немногочисленныхъ взглядовъ по сему предмету всего болѣе приближаются къ истинѣ. Отнюдь не имѣя намѣренія разбирать ихъ критически, мы, однакожъ, поступили бы несправедливо, если бы не обратили на нихъ должнаго вниманія. Ограничиваемъ, въ виду сего, нашу задачу только однѣми—довольно пространными выдержками изъ двухъ брошюръ достоуважаемаго отца протопресвитера, нашего бывшаго ректора и профессора.

„Есть одно только обстоятельство въ судьбѣ старокатолицизма,—пишетъ Отецъ Протопресвитеръ ¹⁾, способное сильно поколебать увѣренность въ ихъ правотѣ и разрушить всякую надежду на церковное ихъ общеніе съ православными. Это совершившійся, какъ извѣстно, фактъ такъ называемаго *Intercommunion*,—общенія въ таинствѣ евхаристіи двухъ старокатолическихъ епископовъ съ нѣкоторыми изъ епископовъ англиканской церкви. И тѣ и другіе имѣютъ безъ сомнѣнія ясное понятіе о томъ, что 39 членовъ, въ коихъ излагается утвержденное парламентомъ вѣрученіе англиканской церкви, несомнѣнно запечатлѣны протестантскимъ и, въ частности, кальвинистскимъ характеромъ. И тѣ и другіе, съ другой стороны, обладаютъ слишкомъ высокими качествами ума и сердца, чтобы столь важный и рѣшительный религіозный актъ могъ быть совершенъ безъ полнаго единомыслія въ вопросахъ

¹⁾ Смотри „Объ отношеніи старокатоликовъ къ православію“, С.Пб. 1890 г., стр. 25 и дал.

вѣры и безъ глубочайшей взаимной преданности участвовавшихъ въ немъ.

Правда, англиканская церковь, въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ своихъ епископовъ и другихъ духовныхъ лицъ непрестанно, съ самаго начала старокатолическаго движенія, оказывала выдающимся его дѣятелямъ и продолжаетъ оказывать до сихъ поръ такъ много любви и нравственной помощи, участія и одобренія ихъ въ ихъ никогда не прекращавшихся нравственныхъ страданіяхъ въ борьбѣ съ сильнымъ въ мірѣ врагомъ—иезуитизмомъ. что одна эта христіанская любовь, помимо всякихъ другихъ побужденій, могла вызвать такую же благодарную взаимную любовь съ другой стороны и получить свое запечатлѣніе въ святомъ таинствѣ божественной любви—причащеніи. Но несомнѣнно и то, что и протестантизмъ, во всѣхъ его видахъ, также на каждомъ шагѣ обнаруживалъ свою симпатію и доселѣ продолжаетъ оказывать, чѣмъ можетъ, старокатоликамъ и гораздо ближе къ нимъ, сравнительно съ англиканами, и по крови и по общественнымъ и по политическимъ связямъ; однакоже ни изъ чего не видно, чтобы старокатолицизмъ вступилъ въ церковное общеніе съ какою-либо изъ протестантскихъ общинъ. Находясь въ Кельнѣ во время недавняго тамошняго Конгресса. я замѣтилъ въ числѣ распоряженій, на основаніи синодальнаго опредѣленія сдѣланныхъ епископомъ Рейнкенсомъ по подвѣдомому ему духовенству, одно, касающееся приобщенія принадлежащихъ къ англиканской церкви вѣрующихъ въ старокатолическихъ церквахъ; распоряженіе дано въ томъ смыслѣ, что старокатолическіе священники могутъ преподавать англиканамъ святое причастіе подъ обоими видами послѣ того, какъ оно напередъ будетъ преподано подъ однимъ видомъ старокатоликамъ (въ епархіи Рейнкенса приобщеніе подъ однимъ видомъ еще не отмѣнено), или же могутъ совершать для англиканъ свою литургію съ цѣлію приобщенія ихъ особо отъ старокатоликовъ. Заинтересованный этимъ распоряженіемъ, я спросилъ одного изъ выдающихся духовныхъ старокатоликовъ: какъ это вы допускаете ко святому причащенію членовъ англиканской церкви. когда въ ней, на основаніи ея же собственныхъ взаимно противорѣчащихъ символическихъ источниковъ (т. е. 39 членовъ

вѣры и „Книги молитвъ“), находятъ убѣжище самыя разнородныя по своимъ вѣрованіямъ элементъ? „Мы допускаемъ у себя къ святому причастію только тѣхъ, кто этого желаетъ и кто раздѣляется съ нами наши вѣрованія“, было мнѣ отвѣчено. До нѣкоторой степени еще понятенъ фактъ этой „intercommunio“, если англичанскіе епископы, игнорируя кальвинистскій характеръ своихъ, однакоже обязательныхъ для нихъ, 39-ти членовъ вѣры и руководясь своею весьма близкою къ православію „Книгою Молитвъ“, усвоили себѣ старокатолическія вѣрованія, какъ согласныя съ вѣрою древней вселенской церкви. Но что если наоборотъ, если напр., старокатолическіе епископы свои вѣрованія, якобы согласныя съ вѣрою древней вселенской церкви, толкуютъ соображаясь со смысломъ 39 членовъ англиканской церкви? Если и тотъ 6-й пунктъ торжественнаго заявленія старокатолическихъ епископовъ, который относится къ евхаристіи и одна часть котораго была принята еще на первой Боннской Конференціи въ виду именно англиканъ, если буква и этого пункта только прикрываетъ собою кальвинистскій смыслъ таинства причащенія? Возможно ли въ этомъ смыслѣ перетолковывать все мною высказанное?!

Старокатолики живутъ и дѣйствуютъ въ полной изолированности отъ насъ, окруженные со всѣхъ сторонъ неумолимыми врагами, ежегодно ожидающими окончательнаго исчезновенія старокатолицизма съ лица западной земли, и ободряемые съ одной стороны отзывчивыми на всѣ страданія въ мірѣ хотя и неуловимыми въ опредѣленіи своихъ вѣрованій англиканами, съ другой столь близкими и родственными старокатоликамъ по крови и отечеству протестантами. Мы—русскіе для нихъ совсѣмъ чужіе и далекіе люди. Намъ они ничего не предлагаютъ и сами ничего отъ насъ не ожидаютъ и не просятъ. Къ тому же процессъ ихъ организаціи отнюдь еще не завершился. Мы спокойно можемъ ожидать, что скажетъ будущее“.

Черезъ годъ послѣ сего глубокоуважаемый Отецъ Протопресвитеръ писалъ ¹⁾: „Достоуважаемый настоятель нашей православной церкви въ Висбаденѣ, о. протоіерей С. В. Протопо-

¹⁾ Смotr. «Точно ли вѣроученіе англо-американской церкви есть католическое, православное вѣроученіе?» Слб. 1891 г., стр. 7 и 8.

повъ напечаталъ въ органѣ старокатолическаго движенія— „Deutscher Merkur“ № 4, 1891 г. извлеченіе изъ моихъ статей съ особенно подробнымъ изложеніемъ моего взгляда на Interscommunio, какъ на препятствіе къ сближенію православной церкви съ старокатолическою. Одинъ изъ наиболее выдающихся и ученыхъ старокатоликовъ, которому это извлеченіе, до его напечатанія, было показано, сдѣлалъ къ нему такое примѣчаніе: „пустъ почтеннѣйшій Отецъ Протопресвитеръ Янншевъ знаетъ, что между англиканскою и старокатолическою церковью, какъ церковію, не было никакого officialнаго Interscommunio'a и что нельзя заявленію старокатолическихъ епископовъ въ Утрехтѣ придавать другой смыслъ, кромѣ того, какой естественно дается словами. Англикане несомнѣнно обладаютъ епископскимъ преемствомъ. Опытъ взаимнаго соглашенія въ догматахъ, конечно, позволителенъ; такое соглашеніе можетъ вести и къ общенію въ тайной вечери, хотя прежде всего съ отдѣльными лицами, которыя признаютъ себя православными. Англиканская церковь можетъ также еще подвергнуть свои 39 членовъ и пересмотру и то, что въ нихъ не истинно, удалить“. С. В. Протопоповъ не удовольствовался этимъ примѣчаніемъ и присоединилъ къ нему свой, по моему мнѣнію, вполне естественный отзывъ въ такихъ выраженіяхъ: „хотя я питаю самое искреннее уваженіе къ просвѣщенному мнѣнію моего высокопочтеннаго противника, все же не могу скрыть отъ него, что мнѣ лично, какъ воспитанному въ преданіяхъ восточной церкви, было бы очень трудно раздѣлять мнѣніе о возможности взаимнаго церковнаго общенія въ святомъ таинствѣ причащенія съ отдѣльными православными лицами, принадлежащими однако же къ неправославной церкви, коль скоро эта церковь свои члены въры „еще не подвергла пересмотру и изъ нихъ еще не удалено то, что не есть истинно“.

Считаемъ долгомъ привести здѣсь еще одно мнѣніе, недавно заявленное однимъ православно-русскимъ священникомъ въ анонимной брошюрѣ, отпечатанной на нѣмецкомъ языкѣ въ Берлинѣ подъ заглавіемъ: „Догматическія разъясненія“¹⁾. Въ вве-

¹⁾ Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur römischen und protestantischen. Berlin 1893 стр. III.

деніи къ своему весьма цѣнному труду ученый авторъ разъясняетъ точку зрѣнія, выходя изъ которой старокатоликамъ надлежитъ произвести свою церковную реформу, чтобы облегчить воссоединеніе ихъ церкви съ нашею—православною, и указываетъ, что главнымъ препятствіемъ для сего воссоединенія послужить ихъ Interscommunion съ англиканами. „Сюда же, пишетъ онъ, по преимуществу принадлежитъ принятое на 8-мъ старокатолическомъ синодѣ и опубликованное въ № 4 „Оффициальнаго Церковнаго Листка (Amtl. Kirchenbl.) отъ 24 августа 1883 г. установленіе взаимопричащенія съ англиканскою церковію, которое вытекло строго-логическимъ путемъ изъ послѣдовавшаго на Боннской Конференціи 1874 года признанія преемства апостольскаго рукоположенія въ послѣдне-названной церкви и практически осуществилось въ Interscommunion'ѣ между старокатоликами и англиканскими епископами. Общеніе въ таинствѣ причащенія съ англиканскою реформатскою церковію, если не будетъ отмѣнено, послужитъ главнымъ препятствіемъ для воссоединенія съ православно-каѳолическою церковію востока“.

Переходимъ теперь къ изложенію нашего собственнаго взгляда на современный Interscommunion, понимаемый въ смыслѣ взаимопричащенія.

Причащеніе въ церкви безъ формальнаго вступленія въ число ея сочленовъ есть не обычай запада, а продуктъ нашего времени, допускаемый не всѣми, а только лишь нѣкоторыми западными церквами и сектами. Римско-католическая церковь, главная вѣтвь церкви запада, не допускаетъ такого причащенія. Кто желаетъ причащаться за римско-католическою мессою, тотъ предварительно формально долженъ быть воспринятъ въ лоно церкви Рима; безъ этого воспринятія ни одинъ католическій патеръ не преподаетъ причащенія завѣдомому некатолику. Причащеніе безъ вступленія въ составъ сочленовъ церкви появилось очень недавно и вышло изъ среды англиканства, частію—изъ среды оксфордскихъ богослововъ, воспроизведшихъ такъ называемое „трактарное движеніе“. Въ началѣ 49-хъ годовъ одинъ изъ представителей сего движенія, Архидіаконъ Уильямъ Пальмеръ, пріѣхалъ въ Россію и настоятельно домо-

гался причащенія въ нашей церкви безъ формальнаго присоединенія къ православію. На его домогательство у насъ взглянули и не могли не взглянуть, какъ на неслыханное прежде новшество, ни въ какомъ случаѣ не терпимое въ церкви востока. Въ 60-хъ годахъ въ Россію пріѣзжали три епископа отъ американской-епископальной церкви, домогавшіеся, по примѣру Пальмера, установленія взаимопричащенія (точнѣе—общенія таинства) своей церкви съ нашею безъ предварительнаго объединенія ея вѣроученія съ ученіемъ православной церкви. Попытка эта также закончилась ничѣмъ,—но она послужила прекраснымъ поводомъ для урока, преподаннаго приснопамятнымъ Высокопреосвященнѣйшимъ Митрополитомъ Исидоромъ духовнымъ представителямъ запада о возможности установленія взаимопричащенія западныхъ церквей съ церковію восточно-православною только лишь подъ условіемъ органическаго сліянія ихъ съ нею, точнѣе послѣ объединенія ихъ вѣроученія съ нашимъ вѣроученіемъ. Таже мысль объ установленіи взаимопричащенія между англиканскою и православною церквами, выраженная, впрочемъ, довольно глухо, можетъ быть усматриваема и въ посланіи теперешняго Архіепископа Кентерберійскаго, любезно присланномъ имъ Высокопреосвященнѣйшему Платону, покойному Митрополиту Кіевскому, по поводу празднованія 900 лѣтія крещенія Руси. Словомъ, идея о возможности взаимопричащенія безъ формальнаго объединенія въ вѣроученіи есть идея новая, получившая свое начало въ Англіи въ средѣ англиканства.

Первое практическое примѣненіе она, какъ и слѣдовало ожидать, нашла для себя въ протестантской средѣ, въ которой, какъ извѣстно, со времени реформаціи причащеніе утратило значеніе таинства и превратилось въ простой обрядъ. Это примѣненіе значенія причащенія повело къ тому, что сочлены однихъ протестантскихъ сектъ стали совсѣмъ оставлять его, какъ наприм., американскія секты религіознаго перфекціонализма, англійская секта, извѣстная подъ именемъ „арміи спасенія“, и т. д.,—сочлены другихъ стали безразлично приступать къ причащенію какъ въ своей церкви, такъ и въ родственныхъ съ нею по происхожденію и духу церквахъ и сектахъ, какъ, напр., методисты въ различныхъ методистскихъ сектахъ, пресвитериане

въ пресвитеріанскихъ толкахъ, баптисты въ баптистскихъ сектахъ и т. д.,—а сочлены третьихъ стали разрабатывать новыя теоріи о возможности установленія общаго, или, вѣрнѣе говоря, взаимнаго причащенія если не для всѣхъ, то по крайней мѣрѣ для большей части протестантскихъ церквей и сектъ, и посредствомъ подобнаго причащенія стремиться къ ихъ взаимному объединенію. Это-то взаимное причащеніе между собою церквей и сектъ и есть тотъ *Intercommunion*, или *Intercommunio in sacris*, который устанавливается въ настоящее время на западѣ. Въ 1873 году на Генеральной Конференціи Евангелическаго Союза въ Нью-Йоркѣ въ первый разъ появилась попытка установить *Intercommunion* между различными протестантскими церквями и сектами съ цѣлю объединенія ихъ въ одну церковь. Протестантскій міръ, въ лицѣ этой Конференціи ¹⁾, сильно желалъ выставить нѣкоторый противовѣсъ противъ послѣдняго Ватиканскаго Собора и потому въ его средѣ въ первый разъ поднялась серьезная рѣчь объ единеніи всѣхъ протестантскихъ церквей и сектъ въ одно сплоченное цѣлое. И вотъ по сему случаю въ Нью-Йоркѣ предположено было устроить универсальную мессу, при которой представители различныхъ вѣтвей союза и одновременно сочлены различныхъ церквей и сектъ протестантскаго міра должны были приступить къ одной общей трапезѣ любви. Тогда попытка эта рушилась сама собою и закончилась скандаломъ, такъ какъ секты и церкви ко взаимному объединенію не были еще въ должной мѣрѣ подготовлены. Теперь идея объединенія церквей, какъ уже видѣли выше, носится въ воздухѣ всей западной Европы, а потому и церкви и секты обнаруживаютъ настойчивое желаніе установить *Intercommunion* не только въ смыслѣ взаимообщенія, но и въ смыслѣ взаимопричащенія. Въ формальное взаимопричащеніе церкви и секты протестантскаго міра, какъ указано было выше, вступили на бывшей въ прошломъ году Гриндельвальдской Конференціи, устроенной по мысли д-ра богословія Генри Ланна.

Что касается до старокатоликовъ, то они вступили въ новый,

¹⁾ Она довольно подробно была описана нами въ статьѣ „религіозно-церковное положеніе въ Соединенныхъ Штатахъ Америки“, помѣщенной въ Русскомъ Вѣстникѣ за 1883 и 1884 года.

въ современномъ смыслѣ понимаемый *Intercommunion* съ протестантскими церквами и сектами подъ давленіемъ и при посредствѣ англиканскаго вліянія. Въ полномъ смыслѣ слова полукатолическая—полупротестантская по своему характеру, церковь англиканско-епископальная, какъ извѣстно, распадается на нѣсколько отдѣльныхъ и независимыхъ другъ отъ друга толковъ, которые еще не выдѣлились въ самостоятельныя церкви и пока состоятъ въ призрачномъ единствѣ; единство это вытекаетъ не изъ внутреннихъ ея потребностей, а приурочивается къ ней извнѣ и всецѣло сводится къ возведенію ея властію свѣтскою—королевскою и парламентскою—въ положеніе государственной церкви въ Великобританіи. Не будь у нея этой внѣшней ограды, она давно бы уже выдѣлилась по крайней мѣрѣ въ три, а можетъ быть даже и въ пять самостоятельныхъ церквей. Распадаясь на нѣсколько отдѣльныхъ вѣтвей, всѣми силами рвущихся въ разныя, даже противоположныя стороны, она по необходимости стала допускать въ своей средѣ различныя, ей одной свойственныя и не бывалыя прежде въ другихъ единичныхъ церквахъ, явленія; къ числу ихъ принадлежитъ прежде всего причащеніе сочленовъ входящихъ въ составъ ея, какъ государственной церкви, но независимыхъ въ строго-церковномъ смыслѣ вѣтвей и, такимъ образомъ, изъ совершенно внѣшняго и чуждаго церкви принципа выводитъ идею о современномъ *Intercommunion*'ѣ. Подобныхъ аномалій можно насчитывать въ ней не мало ¹⁾.

¹⁾ Укажемъ одинъ очень интересный примѣръ. Какъ государственная (*established*) церковь Великобританіи, она обязана вѣнчать всѣхъ наличныхъ жителей Англіи, какъ ея подданныхъ, такъ и проживающихъ въ ея предѣлахъ иностранцевъ, и притомъ, какъ своихъ собственныхъ исповѣдниковъ, т. е. англиканъ всѣхъ толковъ, такъ и сочленовъ всѣхъ другихъ христіанскихъ исповѣданій, церквей, сектъ и деноминацій, т. е. римскихъ католиковъ, методистовъ, баптистовъ, пресвитеріанъ, лютеранъ и т. д., а равно и не христіанъ, къ какимъ бы религіямъ они ни принадлежали, т. е. евреевъ, магометанъ или язычниковъ,—и ко всѣмъ имъ приурочивать свои спеціальныя браковыя законы. Навязывая себѣ роль какой-то всеобщей вершительницы браковъ, она по необходимости понадеваетъ въ самыя странныя осложненія. У себя, наприм., дома, въ Ливерпулѣ, гдѣ въ послѣднее время обнаруживаетъ необычайную дѣятельность магометанская миссія, завербовавша уже въ доно исламизма одного англиканскаго священника и до пятидесяти англиканъ—мірянъ, она требуетъ отъ исповѣдниковъ религіи Магомета единобра-

Какъ разъ въ настоящее время въ Англіи происходитъ сильная борьба по двумъ вопросамъ, ближайшимъ образомъ касающимся именно причащенія. Первый спеціально касается *вечерняго совершенія Литургіи*, которое по нѣкоторымъ городамъ и селеніямъ Англіи стало то помимо церковной власти, то съ ея разрѣшенія практиковаться изъ за того, чтобы предоставить низшему классу общества, съ ранняго утра до вечера занятому работой и потому лишенному возможности присутствовать за совершеніемъ Литургіи утромъ, посѣщать вечернюю Литургію и приступать въ теченіи ея къ *вечернему причащенію* (evening

ція, а въ южной Африкѣ всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ англійскій епископъ Колензо (нынѣ уже умершій) благословлялъ полигамистическіе браки для обращенныхъ въ христіанство Кафровъ и Зулусовъ. Лютеранинъ-иностронецъ, напр., въ предѣлахъ собственно Англіи не можетъ вступить въ бракъ съ сестрою своей умершей жены, что считается вполне дозволеннымъ и законнымъ въ странахъ Лютеранскихъ. Самъ англійчанинъ, англійчанинъ по вѣрѣ, находясь въ Англіи, не можетъ вступить въ подобнаго рода бракъ, т. е. не можетъ жениться по смерти своей жены на ея родной сестрѣ; но если онъ отправится въ англійскія колоніи, то тамъ безпрепятственно имѣетъ право сочетаться съ нею. Изъ за этого послѣдняго обстоятельства въ Англіи ежегодно возникаетъ цѣлый рядъ имущественныхъ тяжбъ. Въ англійскій парламентъ болѣе семидесяти разъ вносился билль о разрѣшеніи во всѣхъ предѣлахъ Великобританіи подобнаго брака (deceased wifes sister marriage). До сихъ поръ онъ еще не прошелъ въ немъ, т. е. не возведенъ имъ на степень закона; но такъ какъ въ Англіи почти не было примѣра, чтобы билль настоятельно проводимый въ парламентъ, въ концѣ концовъ не проходилъ въ немъ, то есть полное основаніе полагать, что въ ближайшемъ будущемъ онъ будетъ принятъ палатами и превратится въ законъ страны. Интересно, что сторонники и противники этого билля ради подтвержденія правоты своего дѣла собираютъ иногда мнѣнія представителей различныхъ церквей. Такъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ на одной и той же недѣлѣ къ намъ лично являлись уполномоченные какъ отъ сторонниковъ, такъ и отъ противниковъ названнаго билля, чтобы узнать, какъ смотритъ наша церковь на бракъ съ сестрою умершей жены. Тѣмъ и другимъ мы предложили извѣстныя статьи изъ Номоканона, причемъ сторонники билля были крайне изумлены, узнавъ отъ насъ, что противники ихъ были уже у насъ нѣсколькими днями раньше. Странные порядки относительно браковъ въ Великобританіи такъ сильно вѣзлись въ плоть и кровь англійчанъ, что они положительно не могутъ представить себѣ, почему законъ въ Россіи разрѣшаетъ послѣдователямъ всѣхъ религій и исповѣданій слѣдовать въ дѣлѣ брака своимъ собственнымъ религіознымъ и исповѣднымъ правиламъ и законамъ; они положительно не вѣрятъ сему и остаются при томъ убѣжденіи, будто у насъ въ Россіи православная церковь вѣнчаетъ и евреевъ, и магометанъ, и язычниковъ, не говоря уже—католиковъ, лютеранъ и реформатовъ и насильно навязываетъ всѣмъ имъ свои собственные законы о бракѣ.

communion). Словомъ, церковь и церковныя таинства въ Англіи приспособляются нынѣ къ потребностямъ соціальной жизни, а не сама эта жизнь приспособляется къ церкви и таинствамъ. Другой вопросъ, тѣсно связанный съ первымъ, касается *разрѣшенія окушать пищу предъ причащеніемъ*; такъ какъ при вечернемъ причащеніи воздерживаться отъ пищи въ теченіи цѣлаго дня, проводимаго къ тому же за усиленнымъ трудомъ оказывается невозможнымъ, или по крайней мѣрѣ очень труднымъ, то предполагается разрѣшить церковнымъ закономъ вкушеніе пищи предъ причащеніемъ, иначе говоря, дозволить причащаться не на тощахъ. Это, впрочемъ, вполне отвѣчаетъ протестантскому возрѣнію на причащеніе, не какъ на таинство, а какъ на обрядъ. Здѣсь также нельзя не усматривать характернаго явленія, свойственнаго современной религіозно—церковной жизни Англіи, т. е. приспособленія церкви къ потребностямъ соціальной жизни.

Замѣчательно, что одновременно съ этими новшествами въ англиканской сферѣ развивается и совершенно противоположная тенденція. Нѣкоторые англиканскіе священники съ недавнихъ поръ стали требовать *безусловнаго предпрічастнаго воздержанія* отъ пищи даже отъ трудныхъ больныхъ и умирающихъ. Когда имъ указываютъ, что для опасно—больныхъ и умирающихъ слѣдуетъ дѣлать послабленія и исключенія и что во всякомъ случаѣ надлежитъ обращать вниманіе на физическія немощи людей, то они въ свое оправданіе говорятъ, что для труднобольныхъ и умирающихъ церковь имѣетъ елеосвященіе ¹⁾,—пусть де они и прибѣгаютъ къ нему, какъ врачеству духовному, а не къ причащенію, котораго никоимъ образомъ нельзя давать не на тощахъ ²⁾.

Замѣчательно, далѣе, что Англія воспроизвела еще и другаго рода новшества. Нѣкоторые священники пришли тамъ изъ побужденій умѣренности и трезвости (temperance) къ мысли замѣ-

¹⁾ Причемъ забываютъ, что смыслъ этого таинства совершенно видоизмѣненъ въ англиканской церкви, какъ видоизмѣненъ онъ и у ея родоначальницъ, церкви римско-католической.

²⁾ Такого рода взгляды проводились на засѣданіяхъ послѣдней сессіи Конвокаціи въ началѣ настоящаго года.

нить евхаристическое вино какимъ нибудь *субститутомъ*, т. е. какою нибудь жидкостію (Some licked Stuff), походящею видомъ и вкусомъ на вино, но не содержащею въ себѣ ни капли алкогольной примѣси“¹⁾. Другіе священники, выходя изъ тѣхъ же побужденій умѣренности и трезвости, задаются мыслию самый евхаристическій квасный хлѣбъ готовить не на пивныхъ, а на *химическихъ дрожжахъ*²⁾.

Примѣровъ этихъ, кажется, достаточно, чтобы убѣдиться, что англиканская церковь служить и понынѣ, какъ служила съ первыхъ временъ реформации, источникомъ происхожденія всевозможныхъ новшествъ въ церковной жизни. Въ свое время она воспроизводила изъ себя съ каждымъ сколько-нибудь важнымъ движеніемъ внутри себя новыя секты. Сколько именно сектъ дала она міру, этого съ точностію не могутъ опредѣлить даже спеціалисты, всю жизнь свою посвятившіе на ихъ изученіе. Нынѣ она задается новой задачей. Она старается приспособить себя къ социальнымъ потребностямъ своихъ сочленовъ—мірянъ. Съ этою цѣлію ею измышляются вечернее причащеніе, отиѣна предпрічастнаго воздержанія отъ пищи, замѣна евхаристическаго вина искусственною жидкостію и т. д. По той же причинѣ ею вводится въ церковную жизнь и Intercommunion, имѣющей цѣлію установить новое начало:

во-первыхъ,—для объединенія основныхъ вѣтвей внутри ея самой, формальное раздѣленіе которыхъ, какъ сказано было выше, еще не произошло, но, безъ сомнѣнія, произойдетъ вслѣдъ за упраздненіемъ государственнаго ея значенія (disestablishment), о чемъ нынѣ идетъ много толковъ въ Англии. Такимъ образомъ, введеніе новаго начала для объединенія англиканскихъ церковныхъ вѣтвей въ одну церковь оказывается нынѣ въ высшей степени своевременнымъ и необходимымъ. Начало введенія Intercommunion'a, въ смыслѣ церковно-объединительномъ, мы лично приурочиваемъ къ Фолькстонскому Конгрессу,

1) Заимствуемъ это выраженіе изъ одного частнаго письма, присланнаго намъ однимъ англиканскимъ священникомъ съ вопросомъ о томъ: разрѣшается-ли православно-восточная церковь подобнаго рода замѣну?

2) По этому поводу у насъ также была переписка съ однимъ англиканскимъ священникомъ.

происходившему въ октябрѣ мѣсяцѣ прошлаго 1892 года,— хотя, повторяемъ, Intergommunion, въ смыслѣ только взаимообщенія, но и простаго причащенія, существовалъ въ англиканской церкви съ самаго начала ея происхожденія;—

во-вторыхъ,— для соединенія съ нею тѣхъ англійскихъ сектъ, которыя со времени реформации постоянно выходили изъ ея лона, т. е. толковъ пресвитеріанскихъ, конгрегационалистскихъ, баптистскихъ, методистскихъ и т. д. Возсоединеніе съ ними установлено въ первый разъ ясно и до нѣкоторой степени, по крайней мѣрѣ, прочно на Гриндельвальдской Конференціи, происходившей въ августѣ мѣсяцѣ прошлаго года, на которой духовные представители англиканской церкви въ первый разъ причастились съ методистами, баптистами, пресвитеріанами, конгрегационалистами и т. д. ¹⁾;—

въ-третьихъ,— для взаимообщенія съ церквами и сектами, находящимися за предѣлами Англій, но родственными ей по духу и происхожденію; сюда относятся, такъ называемыя, скандинавскія церкви, т. е. церкви Швеціи, Норвегіи и Даніи, и Моравскіе братья. Сближеніе съ ними, судя по послѣднему отчету англиканской церкви, подвинулось впередъ еще очень мало ²⁾;—

и *въ-четвертыхъ*,— для объединенія со старокатолическою церковію. Ближайшее практическое примѣненіе этого начала во взаимообщеніи со старокатоликами находимъ на старокатолическихъ Интернаціональныхъ Конгрессахъ, происходившихъ въ Кельнѣ и Люцернѣ, въ теченіи коихъ тѣ и другіе приступали къ одной общей евхаристической трапезѣ.

Англиканы стали пріобщаться за старокатолической мессою сначала совершенно *частнымъ образомъ*. Добиваясь причащенія у старокатоликовъ, единичныя личности изъ ихъ среды обыкновенно выставляли на видъ, что *отвѣтственность* въ дѣлѣ причащенія падаетъ не на лице причащающее, а только лишь на лице причащающагося ³⁾. На эту уловку пошли нѣкоторые изъ старокатоличес-

¹⁾ Частные случаи пріобщенія англиканъ съ сектантами бывали, впрочемъ, и раньше, но только лишь, какъ исключенія, и конечно, отнюдь не преслѣдовали церковно-объединительныхъ задачъ.

²⁾ Смотри. The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888, стр. 183, 339, 340, 345 и 346.

³⁾ Объ этомъ пунктѣ у насъ лично въ Лондонѣ много было разсужденій съ

кихъ патеровъ. Когда такимъ путемъ въ теченіи 70-хъ и началъ 80-хъ годовъ создался цѣлый рядъ прецедентовъ, то явилась мысль оформить Intercommunio англиканъ и старокатоликовъ определеннымъ постановленіемъ ¹⁾. Со стороны старокатоликовъ подобнаго рода постановленіе состоялось на осьмомъ ихъ синодѣ, происходившемъ въ Крефельдѣ (Crefeld) въ сентябрѣ мѣсяцѣ 1883 года; читается оно слѣдующимъ образомъ: „разрѣшается предлагать (подавать-reichen) сочленамъ англиканской церкви св. причащеніе подъ обоими видами. Ближайшее осуществленіе постановленія передается вѣдѣнію епископа, (Es wird gestattet, den Mitgliedern der englischen Kirche das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten zu reichen. Die Ausführungsverordnung bleibt dem Bischof überlassen). Постановленіе это, принятое 7-го сентября 1883 года, въ первый разъ было отпечатано въ № 4-мъ „Amtl. Kirchenblatt“ (официальный органъ нѣмецкихъ старокатоликовъ) отъ 20 сентября 1883 года ²⁾. Замѣчаніе на счетъ *двухъ видовъ* оказывалось необходимымъ главнымъ образомъ потому, что старокатолики до настоящаго времени причащаютъ своихъ мірянъ въ большинствѣ случаевъ подъ однимъ видомъ, между тѣмъ какъ англикане въ своей церкви предлагаютъ всѣмъ причастникамъ оба вида; обстоятельство это чуть было не послужило препятствіемъ для оформленія взаимнаго причащенія между англиканами и старокатоликами ³⁾. Состоялось ли какое нибудь официальное постановленіе этого рода со стороны англиканъ, намъ лично неизвѣстно; тѣмъ не менѣе, вопросъ о причащеніи старокатоликовъ у англиканъ до извѣстной степени также оформленъ, а именно слѣдующими выраженіями рапорта спеціальнаго комитета на послѣдней панангликанской Кон-

англиканами. Свое право причащаться у старокатоликовъ они обыкновенно обосновываютъ на этомъ соображеніи.

1) Въ мартѣ мѣсяцѣ настоящаго года одинъ изъ англиканскихъ епископовъ, имя котораго мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ права огласить, увѣрялъ насъ, что именно подобнаго рода путемъ установился Intercommunio между англиканами и старокатоликами.

2) Смotr. „Der Altkatholicismus, geschichte seiner Entwicklung, innerer Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland“, Giessen, 1887. Dr. Joh. F. von Schulte, стр. 655.

3) Смotr. тамъ-же, стр. 656.

ференціи, бывшей въ Ламеѣ (Lambeth) въ 1888 году: „мы не видимъ причины, почему бы намъ не допускать ихъ (рѣчь идетъ специально о нѣмецкихъ старокатоликахъ) духовенство и вѣрныхъ мирянъ до святаго причащенія на тѣхъ же условіяхъ, какъ и нашихъ собственныхъ причастниковъ; вмѣстѣ съ этимъ мы благодаримъ ихъ за высказанную готовность предлагать духовныя преимущества сочленамъ нашей собственной церкви“ (We see no reason why we should not admit their clergy and faithful laity to Holy Communion on the same conditions as our own communicants, and we also acknowledge the readiness which they have shown to offer spiritual privileges to members of our own Church) ¹⁾. Такимъ образомъ, взаимное причащеніе между старокатоликами и англиканами обосновывается вынѣ не на взаимномъ только устномъ соглашеніи, существованіе котораго возможно было бы такъ или иначе оспаривать и отрицать, а на обоюдныхъ письменныхъ постановленіяхъ, отрицать которыя не рѣшатся ни старокатолики, ни англикане.

Нѣтъ сомнѣнія, что эти обоюдныя постановленія двухъ заинтересованныхъ церквей могли состояться только вслѣдствіе той услуги, которую оказалъ ихъ взаимному сближенію основатель старокатолицизма, д-ръ Деллингеръ. Подъ его непосредственнымъ давленіемъ старокатолики еще на Боннской Конференціи 1874 года *официально признали преемство апостольскаго рукоположенія въ англиканской церкви*. Безъ этого предварительнаго церковнаго акта старокатолики и англикане не могли бы никоимъ образомъ дойти до формальнаго установленія взаимнаго причащенія. Такимъ образомъ, Деллингеръ, поставивъ свой личный богословскій авторитетъ выше авторитета церкви (православной на востокѣ и римско-католической на западѣ), которая до сихъ поръ не признала еще законности священства въ средѣ епископально-англиканской, первый изъ всѣхъ западныхъ богослововъ и болѣе ихъ всѣхъ способствовалъ сближенію и соединенію старокатолической церкви съ церковью англиканскою, что впрочемъ, признается и самими старокатолическими

¹⁾ Смotr. The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888. London. 1889 стр. 342.

богословами ¹⁾). Въ 1874 году онъ придалъ ей развитію то направленіе, идя по которому она не могла не дойти самымъ естественнымъ, логическимъ путемъ до формальнаго установленія современнаго Intercommunion'a съ англиканскою церковію, тою церковію, которую онъ находилъ всего болѣе respectableною и всего болѣе достойною для сближенія и объединенія съ обоснованною имъ самимъ церковію.

Но современный Intercommunion не ограничивается однимъ указаннымъ сближеніемъ и объединеніемъ. Въ силу постановленія Крефельдскаго синода отъ 7 сентября 1883 года и вышеприведеннаго выраженія изъ рапорта спеціального комитета на послѣдней панангликанской Конференціи 1888 года старокаатолики (если не всѣ, то по крайней мѣрѣ германскіе) официально вступили въ полный и всесовершенный Intercommunion не только съ англиканскою церковію, т. е. не только со всѣми вѣтвями самой этой церкви, но чрезъ нее и со всѣми тѣми церквами и сектами, съ коими она сама, съ своей стороны, установила уже, устанавливаетъ нынѣ и установитъ въ будущемъ свой, такъ сказать, личный Intercommunion. Такимъ образомъ, на самомъ дѣлѣ оказывается, что старокаатолики находятся нынѣ въ Intercommunion'ѣ съ высокою, широкою и низкою церквами Великобританіи и протестантскою церковію Ирландіи и чрезъ нихъ, съ одной стороны, съ сектами методистовъ, баптистовъ, пресвитеріанъ и конгрегационалистовъ и, съ другой, съ реформатскими церквами и сектами Франціи, Италіи и Испаніи, а въ будущемъ войдетъ въ Intercommunion съ лютеранскими церквами Швеціи, Норвегіи и Даніи, а также съ Моравскими братьями и даже съ арміей спасенія, съ которою архіепископъ Кентерберійскій, глава англиканской церкви, также подымаетъ рѣчь о воссоединеніи. Между всѣми этими церквами и сектами установилась цѣлая *тѣстница взаимопричащенія*; одна изъ нихъ причащается съ другою, другая съ третьей, третья съ четвертою и т. д., такъ что, строго говоря, онѣ всѣ находятся въ ближайшемъ общеніи относительно взаимопричащенія. Между ними, дѣйствительно, установилась лѣстница,

¹⁾ Сморт. Dr. Joh. F. von Schulte „Der Altkatholicismus, стр. 655 и 656.

на верху которой нынѣ стоятъ старокатолики, а внизу конгрегационалисты. Лѣстница эта объединяетъ въ себѣ чуть ли не всѣ главныя вѣтви современнаго протестантизма запада. Въ нее-то именно и предполагается нынѣ ввести православную церковь востока, съ одной стороны, и церкви лютеранскаго міра, съ другой. Первыя имѣютъ быть приставлены къ верху нея—къ старокатоликамъ, вторыя къ ея низу—къ конгрегационалистамъ.

По окончаніи прошлогоднихъ церковныхъ собраній, на которыхъ устанавливался современный *Intergovernmental Union*, въ смыслѣ лѣстницы взаимоприобщающихся церквей и сектъ, у насъ въ Лондонѣ въ октябрѣ мѣсяцѣ происходилъ интересный разговоръ съ однимъ почтеннымъ и глубоко-религіознымъ англичаниномъ, англиканиномъ по вѣрѣ. Онъ былъ естественнымъ результатомъ внимательнаго чтенія отчетовъ о собраніяхъ и искреннѣйшаго желанія уловить внутренній смыслъ быстро смѣняющихся явленій изъ области современной церковной жизни запада и потому заслуживаетъ нѣкотораго вниманія. „Мы живемъ, говорилъ мой собесѣдникъ, въ вѣкъ глубокознаменательныхъ явленій. На нашихъ глазахъ въ Европѣ проводилось политическое объединеніе разнородныхъ національностей. Объединилась Германія; объединилась Италія; теперь очередь за вами, славянами. Вы, русскіе, какъ показала послѣдняя русско-турецкая война, смѣло и рѣшительно идете впередъ, неся въ рукахъ знамя общеславянскаго объединенія. Вслѣдъ за политическимъ объединеніемъ наступило время для объединенія религіознаго. Кто же занимается нынѣ идеями религіознаго объединенія? Всѣ церкви, всѣ секты, всѣ деноминаціи заняты ими. Нашъ вѣкъ есть вѣкъ пара, электричества и объединенія. И замѣчательно, какъ быстро осуществляется нынѣ идея религіознаго взаимообщенія. Прежде, мы всѣ были на ножахъ. Прежде, когда сходилось вмѣстѣ нѣсколько человекъ, то они обыкновенно избѣгали религіозныхъ разговоровъ, такъ какъ разговоры эти вели къ препирательству, ссорѣ, брани и даже дракѣ. Теперь не то; теперь мы всѣ кичимся взаимною любовію, терпимостію, снисходительностію, уступчивостію и объединеніемъ религіознымъ. Но замѣчательнѣе всего то обстоятельство, что едва мы завели рѣчь о религіозномъ

объединеніи, какъ сейчасъ же стали приобщаться одинъ съ другимъ. Какого еще нужно объединенія? Мы уже вполне достигли его. Развѣ можетъ быть какое-либо иное, высшее объединеніе, кромѣ общаго причащенія отъ единого хлѣба и отъ единой чаши? Посмотрите: со старокатоликами причащается нашъ высокоцерковный епископъ Солисберійскій,—съ епископомъ Солисберійскимъ причащается нашъ низкоцерковный епископъ Вустерскій,—съ епископомъ Вустерскимъ причащаются методисты,—съ методистами пресвитеріане,—съ пресвитеріанами баптисты,—съ баптистами конгрегационалисты,—съ конгрегационалистами—лютеране. Такимъ образомъ, взаимно приобщаясь другъ съ другомъ, мы всѣ, строго говоря, приобщаемся отъ одной трапезы; актомъ взаимнаго причащенія мы объединяемся одинъ съ другимъ самымъ существеннымъ и самымъ реальнымъ способомъ. Въ сторонѣ отъ этого объединенія стоятъ нынѣ только двѣ церкви: церковь православно-восточная и церковь римско-католическая. Но послѣдніе отчеты о Люцернскомъ Конгрессѣ, помѣщенные въ газетахъ, подають надежду, что на будущемъ старокатолическомъ Конгрессѣ въ Голландіи представители восточной церкви рѣшатся уже приступить къ общей евхаристической трапезѣ со старокатоликами и англиканами“.

„Англійскія газеты ошибаются,—поспѣшили мы немедленно возразить нашему собесѣднику. Представители восточной церкви станутъ приобщаться со старокатоликами только послѣ формальнаго установленія съ ними церковнаго единенія въ догматахъ, но отнюдь не раньше сего; если объединеніе это не состоится, то за ними не будетъ никакого права приступать къ общей трапезѣ со старокатоликами, какъ сочленами чуждой намъ церкви“.

„Но, позвольте,—перебилъ насъ нашъ собесѣдникъ,—ту же надежду, особенно въ приложеніи къ представителямъ греческой православной церкви, какъ церкви болѣе свободной, чѣмъ русская, проводить въ своемъ отчетѣ о Люцернскомъ Конгрессѣ епископъ Солисберійскій. Неужели и онъ ошибается?“.

„Смѣю завѣрить васъ самымъ рѣшительнымъ образомъ,—отвѣтили мы,—что епископъ Солисберійскій ошибается также

точно, какъ и корреспондентъ Guardian'a ¹⁾). Представители восточной церкви, будутъ ли они греки, или русскіе, не рѣшатся приобщаться со старокатоликами до тѣхъ поръ, пока церковь старокатолическая не объединится окончательно съ нашею церковію. Мало этого; могу васъ увѣрить, что старокатолики, объединясь съ нами, перестанутъ приобщаться съ англиканскими епископами и англиканами вообще и, такимъ образомъ, порвутъ неизбѣжно ту связь приобщающихся между собою церковей и сектъ, о которой вы только что говорили. Къ намъ—православнымъ эта связь не можетъ быть прилагаема. Она можетъ относиться только ко взаимоприобщенію протестантскихъ церковей и сектъ, но отнюдь не къ намъ“.

Вслѣдъ за симъ нашъ собесѣдникъ попросилъ насъ указать причины, почему у корреспондента Guardian'a и отчасти у самаго епископа Солисберійскаго могли возникнуть подобнаго рода надежды. Мы указали ему на протестантскій характеръ возрѣній того и другого,—обстоятельство, противъ котораго собесѣдникъ нашъ счелъ долгомъ немедленно вступить съ нами въ споръ, доказывая, что церковь англиканская есть церковь не протестантская, а католическая и что по этому возрѣнія, по крайней мѣрѣ ея епископа должны быть католическими, а не протестантскими. Прощаясь съ нами, онъ сказалъ: „я нарочно завелъ съ вами этотъ разговоръ, чтобы вывѣдать ваши мысли. Я хотѣлъ лично убѣдиться, можемъ ли мы — англикане, особенно высокоцерковники, надѣяться войти съ вашею церковію во взаимное общеніе. Ради общенія съ вами мы были бы готовы пожертвовать многимъ. Вижу теперь, что надежды наши тщетны. Мы не добьемся никакихъ уступокъ съ вашей стороны. Ахъ,—если бы наша церковь отличалась такою же стойкостію! Споры и несогласія въ полномъ смыслѣ слова раздираютъ ее на части. Мы гибнемъ,—безнадежно гибнемъ... Одни изъ насъ идутъ въ чистый протестантизмъ, другіе — въ римскій католицизмъ, а мы сами все продолжаемъ спорить и враждовать другъ противъ друга... А теперь, вотъ, надумали церковныя объединенія. Но какія

¹⁾ Епископъ Солисберійскій, какъ увидимъ ниже, выражаетъ свои надежды нѣсколько иначе; но онѣ ясно выражены въ этомъ смыслѣ въ отчетѣ безымяннаго автора, который помѣщенъ въ Guardian отъ 28 сентября 1892 г.

объединенія? съ кѣмъ? Съ протестантскими сектами методистовъ, баптистовъ, пресвитеріанъ, конгрегационалистовъ и чуть ли не съ самою арміею спасенія.... Чтобы усыпить наше вниманіе, намъ внушаютъ надежды на объединеніе со старокатоликами и черезъ нихъ съ вашею церковію. Вижу теперь, что объединеніе наше съ протестантскими сектами и даже со старокатоликами, быть можетъ, и состоится; но оно насъ не возродитъ; напротивъ того, мы сами должны будемъ переступить на почву современнаго протестантизма. Вѣдь, учреждаемый нами Intercommunion, въ основѣ своей скрываетъ современно протестантскія воззрѣнія на церковь; вступая въ него, мы сами становимся чистыми протестантами. Вижу ясно, что съ вами мы никогда не сойдемся и сойтись не можемъ; вы занимаете слишкомъ твердое и устойчивое церковное положеніе, съ котораго васъ нельзя сдвинуть никакими средствами, никакими усилиями, никакими доводами. Какъ былъ бы я радъ, если бы тоже самое могъ сказать о своей церкви! Васъ даже сами старокатолики не могутъ сдвинуть съ мѣста!“

Бесѣда эта служить нагляднымъ доказательствомъ того, что и на западѣ есть единичныя личности, способныя уловлять истинный смыслъ современныхъ явленій церковной жизни и усматривать въ создаваемомъ нынѣ Intercommunion'ѣ ту лѣстницу для установленія взаимообъединенія между церквами и сектами, до сознанія которой дошли и мы помощію строго-логическаго процесса.

Intercommunion, какъ лѣстница для церковнаго объединенія, соединяя и объединяя въ себѣ разнородныя ученія церквей и сектъ, имѣетъ въ виду прежде и болѣе всего въ различныхъ своихъ ступеняхъ *примиритъ во едино всевозможныя воззрѣнія на евхаристическую трапезу*; въ него должны войти и дѣйствительно входятъ церкви и секты, взирающія на причащеніе и какъ на таинство, и какъ на внѣшній символъ духовнаго приобщенія, и какъ на обрядъ, и какъ на простое воспоминаніе тайной вечери; онъ объединяетъ въ себѣ церкви, признающія пресуществленіе, съ сектами, отрицающими пресуществленіе. Чтобы въ немъ дѣйствительно могли сходиться и уживаться всѣ эти разнородныя воззрѣнія, церкви и секты предварительно усвояютъ себѣ *новое*

ученіе объ ответственности за причащеніе. По нему ответственность за причащеніе всецѣло возлагается на частное лицо, приступающее къ причащенію; что же касается до совершителя евхаристіи, раздаятеля приобщенія, священника, то онъ, по сему ученію, не несетъ никакой, ни нравственной, ни юридической ответственности за сообщеніе причащенія тому или иному, достойному или недостойному, вѣрующему или невѣрующему лицу: онъ есть только лишь слѣпое орудіе для внѣшняго посредства между евхаристіей и причастникомъ ¹⁾. По сему ученію, частному лицу, приступающему къ евхаристіи, дается полное право смотрѣть на нее, какъ ему угодно—и какъ на таинство, и какъ на внѣшній символъ духовнаго приобщенія, и какъ на обрядъ, и какъ на простое воспоминаніе тайной вечери. *Intercommunion* отъ разнородности воззрѣній на причащеніе частныхъ причастниковъ пострадать ни коимъ образомъ не можетъ. Напротивъ того,—вся его сущность сводится именно къ тому, чтобы совмѣстять въ себѣ эту разнородность воззрѣній. Слагая ответственность съ личности священника на личности частныхъ причастниковъ, онъ сообщаетъ имъ возможность причащаться при одной и той же трапезѣ любви, которой они до этихъ поръ не имѣли и не могли имѣть. Основная цѣль *Intercommunion* въ томъ именно и состоитъ, чтобы даровать разнообразнымъ церковнымъ партіямъ возможность и право приобщаться при одной евхаристической трапезѣ, не взирая на ихъ разнородныя и даже противоположныя воззрѣнія на причащеніе. Тутъ въ полномъ смыслѣ слова—*единеніе въ разведеніи*, т. е. таже церковная федерация, которую, какъ указано было выше, создаютъ нынѣ вожди западно-европейскихъ церковныхъ движеній.

Исходную идею этого ученія въ началѣ 40-хъ годовъ впервые выдвинулъ впередъ питомецъ Оксфорда, архидіаконъ Пальмеръ. Выведа ея въ силу общаго хода развитія трактарнаго

¹⁾ Ученіе это, по нашему глубокому убѣжденію, логически вытекло изъ того внѣшняго способа причащенія, о которомъ сказано было выше. Въ англиканской церкви и англійскихъ сектахъ причастникъ самъ себя приобщаетъ; священнослужитель только лишь подноситъ къ нему евхаристическій хлѣбъ и вино и передаетъ ихъ ему въ руки. Такимъ образомъ, и ответственность за такое причащеніе, очевидно, должна падать не на священнослужителя, а на самаго причастника.

движенія изъ вѣднѣнаго способа причащенія въ англиканской церкви, онъ отправился въ Россію съ тѣмъ, чтобы добиться въ православной церкви причащенія, такъ сказать, подъ личную свою отвѣтственность. Ту же идею въ 60-хъ годахъ проводили и епископы американской епископальной церкви, приѣзжавшіе въ Россію и пытавшіеся установить съ нами общеніе таинствъ безъ предварительнаго объединенія въ вѣрѣ. Ту же идею, по крайней мѣрѣ до извѣстной степени, можно усматривать и въ посланіи архіепископа Кентерберійскаго, присланномъ въ Кіевъ въ 1888 году. Въ среду протестантскихъ церквей и сектъ она стала проникать только лишь послѣ 1873 года, такъ какъ во время происходившей осенью сего года Генеральной Конференціи Евангелическаго Союза въ Нью-Йоркѣ она еще не была извѣстна въ ней, иначе она неправильно была бы положена въ основу устроявшейся на сей Конференціи универсальной мессы. Англиканская по происхожденію, она и привилась главнымъ образомъ къ англиканской церкви и вышедшимъ изъ нея англійскимъ сектамъ. Своимъ происхожденіемъ она всецѣло обязана тому оксфордскому движенію, которое породило Ньюмана, Маннинга, Пьюзу, Вильямса, Нила, Стэнли, Пальмера и т. д. Очень вѣроятно, что нѣкоторые слѣды ея могутъ быть находимы въ ученіи и каноническомъ правѣ римско-католической церкви; но, говоря вообще, она никогда не пользовалась правомъ гражданства въ римско-католической средѣ, т. е. не переходила въ ней въ ясное сознание и не прилагалась къ практической дѣятельности. Въ средѣ же англиканства она доведена была до яснаго сознанія, получила свое оформленіе, развилась въ законченное и твердо-обоснованное ученіе, проникла въ общій кругъ богословской системы, получила въ ней полныя права гражданства и, наконецъ, нашла широкое приложеніе въ практической жизни.

Создавъ новое ученіе объ отвѣтственности за причащеніе, англиканская церковь стала полагать его въ основу устанавлиаемаго ею *Intercommunion'a*. Она приложила его, прежде всего, къ своей собственной средѣ для объединенія тѣхъ вѣтвей, на которыя распадается она сама,—затѣмъ, къ объединенію съ собою вышедшихъ изъ ея лона протестантскихъ сектъ и, на-

конецъ, ко взаимному возсоединенію себя съ церковію старокатолическою. Первое усматривается на Конгрессѣ въ Фолькстонѣ, второе на Конференціи въ Гриндельвальдѣ и третье на Интернаціональных Конгрессахъ въ Кельнѣ и Люцернѣ. Къ старокатоликамъ, какъ уже видѣли, она стала вводить новое ученіе очень неторопливо, осторожно и умѣло, употребивъ на это дѣло около двадцати лѣтъ непрерывнаго труда. Началось это трудное дѣло издалека, въ видѣ простыхъ и частныхъ сношеній представителей англиканства съ вождями германскаго старокатолицизма; затѣмъ въ 1874 году явилось на сцену признаніе старокатоликами, подъ давленіемъ Деллингера, преемства апостольскаго рукоположенія въ епископальной церкви; далѣе пошелъ цѣлый рядъ частныхъ причащеній англиканъ за старокатолической мессой ради созиданія прецедентовъ; еще далѣе появилось формальное постановленіе о допущеніи англиканъ до причащенія у старокатоликовъ въ 1883 году; еще далѣе—создалось формальное постановленіе о допущеніи старокатоликовъ къ англиканскому причащенію въ 1888 году и, наконецъ, завершилось оно окончательнымъ и до извѣстной степени торжественнымъ установленіемъ взаимопричащенія между церквами въ Кельнѣ въ 1890 г. и въ Люцернѣ въ 1892 году. Тѣмъ не менѣе, *Intercommunion* между англиканами, по крайней мѣрѣ по мнѣнію представителей англиканской церкви, не доведенъ еще до конечнаго своего завершенія. Англикане будутъ считать свое дѣло законченнымъ только тогда, когда между ними и старокатоликами установится „полный *Intercommunion*“, т. е. когда тѣ и другіе станутъ безразлично приступать къ причащенію, какъ у старокатоликовъ, такъ и англиканъ. Что такова именно ихъ цѣль, это всего лучше подтверждается рѣчью, сказанною на Люцернскомъ Конгрессѣ бывшимъ на немъ представителемъ отъ лица архіепископа Кентерберійскаго священникомъ Ольдгэмомъ (Rev. R. S. Oldham). Говоря о томъ, что на послѣдней панангликанской Конференціи, происходившей въ Ламбеѣскомъ дворцѣ въ 1888 г., приняты были извѣстныя резолюціи, касавшіяся отношеній между церквами англиканскими и старокатолическими, онъ сказалъ: „резолюціи эти значительно варьируютъ между собою вслѣдствіе характера и положеній старокатолическихъ церквей или сооб-

ществу въ разныхъ странахъ; но всѣ онѣ были проникнуты однимъ и тѣмъ же тономъ братской симпатіи; и эту именно братскую симпатію прислалъ меня архіепископъ (Кентерберійскій) заявить на семь Конгрессѣ. Ясно, что подобнаго рода симпатія между Христіанскими церквами должна быть живою и что она не можетъ довольствоваться одними только словами, но должна проявляться и на дѣлѣ. Великая цѣль, которую всѣ мы должны имѣть въ виду, состоитъ въ *полномъ Intercommunion'н* (а complete intercommunion). И хотя достигъ его невозможно легко и скоро, однакожъ и мы сами не должны успокоиваться до тѣхъ поръ, пока мы всѣ не встрѣтимся у одного и того же алтара¹⁾. Такимъ образомъ, конечная цѣль, которую преслѣдуютъ нынѣ въ дѣлѣ установленія Intercommunion'a представители англиканства, состоитъ въ томъ, чтобы, съ одной стороны, привлечь къ нему возможно-большее количество церквей и сектъ и чтобы, съ другой, довести ихъ до полнаго и совершеннаго взаимопричащенія, при которомъ сгладились бы всѣ ихъ различія относительно евхаристической трапезы. Словомъ, Intercommunion, разсматриваемый въ смыслѣ лѣстницы для взаимоприобщенія церквей и сектъ, получаетъ совершенно новое освѣщеніе и весьма широкое и глубокое церковное значеніе. Онъ отнюдь не есть исключеніе изъ общаго порядка вещей, по которому ко взаимопричащенію допускаются только лишь единичныя личности и притомъ вслѣдствіе какого-то недоразумѣнія, или вслѣдствіе „натянутаго и для насъ нелѣпаго разсужденія“, какъ утверждаетъ А. А. Кирѣевъ, а устанавливащійся на западѣ правильный и совершенно нормальный порядокъ причащенія. Къ нему подъ давленіемъ англиканства стремится нынѣ весь *протестантствующій* западный міръ, въ корнѣ подрываемый, съ одной стороны, романизмомъ и, съ другой, социализмомъ. Чтобы спасти отъ этихъ двухъ враговъ протестантскія церкви и секты, онѣ объединяются нынѣ на началахъ федераціи, внѣшнимъ выраженіемъ которой служитъ Intercommunion, по духу своему вполне отвѣчающій идеѣ федераціи.

Какъ истинная родоначальница современнаго Intercommu-

1) Смотр. The Foreign Church Chronicle, 1892 г. декабрь, стр. 227.

нион'а, англиканская церковь напрягаетъ въ настоящее время всѣ усилія къ тому, чтобы ввести въ него православную церковь востока. Прежніе опыты этого рода, исходившіе изъ ея среды, т. е. попытки архидіакона Пальмера и американскихъ епископовъ, показали ей, что достигъ этой цѣли путемъ прямымъ и открытымъ она никоимъ образомъ не можетъ,—что дѣло это не только весьма трудное, но и абсолютно невозможное. Теперь она пытается достигъ той же цѣли путемъ посредственнымъ. при содѣйствіи старокатолической церкви, съ которою она сама вступила уже въ *Intercommunion* и къ которой единичные сочлены нашей православной церкви, по странному и непонятному недоразумѣнію, возымѣли симпатію и любовь. Англикане хотятъ навязать намъ унію не только со старокатоликами, но чрезъ старокатоликовъ съ самими собою и чрезъ самихъ себя со всѣми тѣми церквами и сектами, съ коими они сами установили уже, устанавливаютъ нынѣ и установятъ въ будущемъ свой собственный *Intercommunion*,—унію не римско-католическую, въ которой до нѣкоторой степени усматривается внутренній церковный смыслъ, а протестантскую, состоящую въ церковной федераціи и сводящуюся ко внѣшнему объединенію церковей и сектъ въ *Intercommunion*'ѣ,—унію, которая служитъ отрицаніемъ самой церкви и которая посему для насъ православныхъ оказывается явленіемъ чудовищнымъ и бессмысленнымъ. Въ своихъ усиліяхъ они на первый планъ выдвигаютъ старокатоликовъ и ставятъ самихъ себя за ними,—на самомъ-же дѣлѣ имъ принадлежитъ главное руководство въ семъ дѣлѣ. Это видно изъ того глубокаго интереса, съ какимъ они относятся къ вопросу объ установленіи *Intercommunion*'а между старокатоликами и нами и изъ той теплой заботливости, съ какою они стремятся къ практическому осуществленію этого вопроса.

На Люцернскомъ Конгрессѣ произведена была первая попытка ввести въ *Intercommunion* среди делегатовъ другихъ церковей и сектъ и представителей православнаго востока, причемъ, какъ и слѣдовало ожидать, въ основу сдѣланнаго имъ предложенія положено было новое ученіе о личной отвѣтственности причастника за его причащеніе. Отъ этого предложенія представители востока сочли, конечно, долгомъ отказаться, какъ

отказались отъ него и представители голландской старокатолической церкви. Вотъ что говорится по сему случаю въ англиканскихъ отчетахъ. На Конгрессѣ, читаемъ въ отчетѣ, помѣщенномъ въ *Guardian* ¹⁾, „не было акта общенія при св. причащеніи, о чемъ многіе весьма сильно сожалѣли; сему воспротивились голландцы и русскіе. Но, несомнѣнно, что и относительно достиженія сей цѣли сдѣланъ былъ шагъ впередъ, такъ что можно питать надежду, что на слѣдующемъ Интернаціональномъ Конгрессѣ въ 1894 году существующія нынѣ симпатіи и братское расположеніе найдутъ для себя полное выраженіе при общемъ алтарѣ. Съ своей стороны, епископъ Солисберійскій, въ своемъ отчетѣ, говоритъ: „главный недостатокъ (Конгресса) въ богослужебномъ отношеніи состоялъ въ отсутствіи благопріятнаго случая для принятія святаго причащенія въ строгомъ смыслѣ этого слова. Для сочленовъ восточной церкви и для членовъ старокатолической церкви Голландіи, несомнѣнно, очень трудно одолѣть предубѣжденія, внушаемыя образованіемъ и изолированностію, относительно людей иныхъ исповѣданій и, быть можетъ, всего болѣе относительно англиканъ. Но и въ этомъ отношеніи, несомнѣнно, былъ сдѣланъ шагъ впередъ, и я самъ надѣюсь еще дожить до того дня, когда, по крайней мѣрѣ, на почвѣ Швейцаріи и Германіи, англикане и голландцы станутъ свободно объединяться въ причащеніи“ ²⁾. Такимъ образомъ, по англійскимъ отчетамъ оказывается, что представителямъ восточной церкви на Люцернскомъ Конгрессѣ дѣйствительно сдѣланы были предложенія приступить ко взаимопричащенію не только со старокатоликами, но и англиканами и представителями иныхъ церквей и сектъ, принимавшими участіе на Конгрессѣ, что въ основу этихъ предложеній положено было новое ученіе объ отвѣтственности причастника за причащеніе и что на эти предложенія со стороны представителей восточной церкви послѣдовалъ отказъ. Епископъ Солисберійскій причину ихъ отказа всецѣло сводитъ къ тому, что имъ было „очень трудно одолѣть предубѣжденія,

¹⁾ Смотр. *Guardian* отъ 28 сентября 1892 г.

²⁾ Смотр. *Guardian* отъ 28 сентября 1892 г. и *Salisbury Diocesan Gazette*, 1892. октябрь стр. 205.

внушаема образованіемъ и изолированностію, относительно людей иныхъ исповѣданій, и, быть можетъ, всего болѣе относительно англиканъ; иначе говоря, онъ утверждаетъ, что представители востока не приступили ко взаимопричащенію съ представителями старокатолической, англиканской и другихъ церквей по той причинѣ, что не могли принять того ученія, которое полагается нынѣ въ основу современнаго взаимопричащенія, которое объединяетъ нынѣ всѣ некатолическія церкви запада и которое, наконецъ, вышло изъ среды англиканъ; представители востока, по его словамъ, предубѣждены противъ этого ученія вслѣдствіе своего образованія и изолированности. Словомъ,—представители востока *отклонились* отъ сдѣланнаго имъ на Люцернскомъ Конгрессѣ предложенія потому, что ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе, полагаемое въ основу современнаго Intercommunion'a, оказалось, по ихъ воззрѣнію, противнымъ ученію ихъ церкви. Безъ предварительнаго разрѣшенія отъ своей церкви они сочли невозможнымъ приступать ко взаимопричащенію со старокатоликами, англиканами и представителями другихъ церквей и сектъ, т. е. оказались на Люцернскомъ Конгрессѣ разомъ и безповоротно въ положеніи *противниковъ* и новаго ученія и современнаго Intercommunion'a. Представители Intercommunion'a приступаютъ ко взаимному причащенію, исходя изъ личнаго своего авторитета, представители же православной церкви могутъ приступить къ нему, только лишь исходя изъ авторитета своей церкви. Если она дастъ имъ разрѣшеніе, то они могутъ приступить къ нему смѣло и рѣшительно, совершенно *забывъ о своей личности и о личной своей отвѣтственности* за причащеніе; если же она не дастъ его, то они не могутъ приступить къ нему ни подъ какимъ видомъ. Они не могли бы приступить къ нему даже въ томъ случаѣ, если бы ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе было совершенно православнымъ ученіемъ, но если-бы одновременно съ симъ церковью наша не высказалась еще о немъ, какъ православномъ ученіи, и не дала имъ предварительно разрѣшенія приступить къ нему. Для насъ православныхъ взаимопричащеніе одного изъ нашихъ сочленовъ со старокатоликами, англиканами и другими ино-

вѣрцами знаменуетъ собою взаимопричащеніе всѣхъ нашихъ сочленовъ съ ними и ихъ всѣхъ съ нами, т. е. полное объединеніе нашихъ церквей, а не личное только единеніе того или инаго нашего сочлена съ тѣмъ или инымъ ихъ сочленомъ, или съ тѣми или иными ихъ сочленами. Взаимопричащеніе для насъ православныхъ есть единеніе полное, органическое и церковное, для послѣдователей же современнаго *Intercommunio*n'a оно есть только лишь личное объединеніе нѣсколькихъ индивидуумовъ, изъ котораго объединеніе церковное можетъ быть выводимо, но можетъ быть и невыводимо.

Замѣчательно, что ко всѣмъ этимъ выводамъ и соображеніямъ волей-неволей долженъ былъ придти на Люцернскомъ Конгрессѣ нашъ передовой защитникъ старокатолическаго дѣла въ Россіи, Ал. Ал. Кирѣевъ. Когда ему въ Люцернѣ было предложено приступить ко взаимопричащенію со старокатоликами, онъ для своего отклоненія отъ него, по его собственному сознанию, не могъ представить никакихъ иныхъ соображеній, кромѣ тѣхъ, которыя развивались нами въ нашей прошлогодней статьѣ: „Православенъ ли старокатолицизмъ?“ Позволяемъ себѣ надѣяться, что глубокоуважаемый Александръ Алексѣевичъ не будетъ въ претензіи на насъ за то, что мы безъ его разрѣшенія огласимъ двѣ—три строчки изъ его частнаго письма, присланнаго намъ по поводу указанной статьи. Рѣшаемся огласить ихъ только потому, что онѣ съ необычайною ясностію характеризуютъ современное положеніе вопроса объ *Intercommunio*n'ѣ, а равно и потому, что, выйдя изъ подъ пера нашего передоваго защитника старокатолическаго дѣла въ Россіи, онѣ имѣютъ чрезвычайно важное значеніе въ качествѣ подтвержденія нашихъ воззрѣній на *Intercommunio*n. „По странной ироніи судьбы, такъ писалъ нашъ глубокоуважаемый оппонентъ въ письмѣ отъ 14 сентября прошлаго 1892 года, въ то время когда печаталось Ваше „опроверженіе“ на мою статью, я именно то же самое, что говорите и Вы, излагалъ старокатоликамъ какъ несомнѣнный *truism* (говорю обо всемъ что относится до *intercommunio in sacris*, и до невозможности ея (*interc.*)) ранѣе официального разрѣшенія церквей.“ Такимъ образомъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію,

что, *во-первыхъ*, представителямъ восточной церкви на Люцернскомъ Конгрессѣ, дѣйствительно, было предложено приступить ко взаимпричащенію со старокатоликами, англиканами и другими иновѣрцами, —

что, *во-вторыхъ*, въ основу этого предложенія положено было новос ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе одного причастника. —

что, *въ-третьихъ*, представители востока отказались отъ взаимопричащенія, —

и что, *въ-четвертыхъ*, отказъ ихъ былъ мотивированъ невозможностію для нихъ приступить ко взаимопричащенію безъ предварительнаго формальнаго разрѣшенія ихъ церквей.

Замѣтимъ здѣсь кстати, что вышеприведенныя слова нашего достоуважаемаго оппонента вызываютъ въ насъ цѣлый рядъ вопросовъ, а именно: если глубокоуважаемый Александръ Алексѣевичъ по странной ироніи судьбы принужденъ излагать старокатоликамъ, какъ несомнѣнный truism, именно то же самое, что говоримъ и мы, то къ чему же онъ въ нашей православно-русской средѣ спорить съ нами и печатаетъ статью за статьей якобы въ опроверженіе нашей статьи? къ чему берется онъ защищать предъ нами старокатоликовъ, когда, являясь въ ихъ среду, принужденъ волей-неволей развивать предъ ними, какъ несомнѣнные truism'ы, тѣ самыя сужденія, которыя находятъ въ нашей статьѣ, направленной противъ него и старокатоликовъ? кого же именно отстаиваетъ и защищаетъ онъ: насъ-ли, или старокатоликовъ? или, быть можетъ, соображаясь съ лагерями, одновременно и насъ и стакокатоликовъ: насъ въ лагерь старокатоликовъ и старокатоликовъ въ нашемъ лагерь? Напомнимъ ему, что не смотря на цѣлый рядъ статей, написанныхъ имъ противъ одной нашей статьи, онъ до сихъ поръ не опровергъ еще ни одного изъ ея основныхъ положеній и не коснулся даже ея критическаго разбора по существу. Онъ самъ сознается, что не только раздѣляетъ наши мнѣнія, но и излагаетъ предъ старокатоликами тоже самое, что писали и мы, да притомъ же — какъ несомнѣнный truism.

Но оставимъ этотъ предметъ, котораго мы коснулись только лишь кстати и мимоходомъ, и обратимся къ вопросу болѣе интересному и серьезному, чѣмъ личные споры.

Если для насъ имѣть чрезвычайно важное значеніе отвѣтъ, данный на Люцернскомъ Конгрессѣ представителями восточной церкви по поводу сдѣланнаго имъ предложенія приступить къ Intercommunion'у со старокатоликами, англиканами и представителями иныхъ протестантскихъ сектъ, то тѣмъ болѣе важную роль должны имѣть въ нашихъ глазахъ какъ самое это предложеніе, сдѣланное имъ, такъ равно и тѣ надежды, которыя питаютъ относительно восточной церкви англикане, какъ главные учредители современнаго Intercommunion'a, и тѣ планы, при помощи которыхъ они думаютъ довести свои надежды до осуществленія. Относительно Intercommunion'a они, какъ говорятъ въ Англии, главные мастера, слѣдовательно, для насъ вполне необходимо знать, что именно думаютъ они предпринять относительно нашей церкви съ цѣлію введенія ея въ Intercommunion со старокатоликами и съ собою?

Предложеніе, столь безцеремонно сдѣланное на Люцернскомъ Конгрессѣ представителямъ востока, служить яснымъ свидѣтельствомъ того, что англикане и старокатолики, подымая рѣчь о воссоединеніи своихъ церквей съ церковію православною, отнюдь не намѣрены принять наше ученіе о церкви; напротивъ, оно служитъ наилучшимъ доказательствомъ того, что они дѣлаютъ мысль намъ самимъ навязать свое ученіе о ней. Если бы у нихъ существовало серьезное желаніе принять наше ученіе, они на Люцернскомъ Конгрессѣ не сдѣлали бы представителямъ востока предложенія принять участіе во взаимопричащеніи вмѣстѣ съ ними и не стали бы въ основу своего предложенія полагать ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе, которое не только абсолютно несовмѣстимо съ нашимъ ученіемъ, но и служитъ прямымъ отрицаніемъ его; оно, какъ уже видѣли выше, самимъ А. А. Кирѣевымъ низводится въ разрядъ „натянутыхъ и нелѣпыхъ разсужденій“. Старокатолики и англикане не могли не знать нашего ученія и не могли не предвидѣть, что со стороны представителей востока долженъ былъ на ихъ предложеніе послѣдовать только лишь одинъ отрицательный отвѣтъ. Съ какою же цѣлію сдѣлали они имъ свое предложеніе? Неужели въ надеждѣ на то, что они тутъ же на Конгрессѣ, ни съ того, ни съ сего, по выраженію отчета епи-

скопа Солиберійскаго, „преодолюють свои предубѣжденія, внушаемыя имъ образованіемъ и изолированностію, относительно людей иныхъ исповѣданій и, быть можетъ, всего болѣе относительно англиканъ“,—иначе говоря, что свои личныя симпатіи къ старокатоликамъ они возведутъ въ церковное значеніе, что свой *Intercommunio*n, понимаемый въ смыслѣ простаго взаимобщенія, они безъ предварительнаго оффиціального разрѣшенія своихъ церквей превратятъ въ *Intercommunio*n in sacris, что они откажутся отъ православнаго воззрѣнія на таинство причащенія и примутъ новое ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе? Епископъ Солиберійскій, очевидно, полагаетъ не только возможнымъ, но и желательнымъ подобнаго рода поступокъ со стороны православныхъ представителей. Онъ смотритъ на нихъ, какъ на людей отсталыхъ, исполненныхъ предубѣжденій противъ иновѣрцевъ вообще и англиканъ въ частности, какъ на людей, не способныхъ еще оцѣнить по достоинству новое ученіе о личной отвѣтственности за причащеніе и усмотрѣть всю его благодѣтельность и плодотворность для воссоединенія церквей, какъ на людей, достойныхъ лишь одного сожалѣнія, съ точки зрѣнія далеко упешаго впередъ запада. Если бы они, по смыслу его отчета, были людьми передовыми, чуждыми предразсудковъ, не были проникнуты предубѣжденіями противъ своихъ ближнихъ, то, конечно, поняли бы глубокій смыслъ новаго ученія, приняли бы его и въ виду его принятія приступили бы ко взаимопричащенію съ остальными участниками Люцернскаго Конгресса,—приняли бы новое ученіе, не взирая на ученіе своей церкви и даже наперекоръ ему и ей самой. Мало этого; принявъ новое ученіе и приступивъ ко взаимопричащенію съ иновѣрцами, они показали бы отсталымъ сочленамъ своей церкви и всей своей отсталой церкви, что именно надлежитъ дѣлать имъ и ей самой, чтобы возможно скорѣе догнать сочленовъ западныхъ церквей и самыя эти церкви, дабы быть вполне достойными соединенія съ ними. Словомъ, на Люцернскомъ Конгрессѣ англикане и старокатолики предложили представителямъ востока приступить къ *Intercommunio*n у именно потому, что надѣялись навязать свои новыя воззрѣнія сначала этимъ самымъ представителямъ, а затѣмъ чрезъ нихъ

и всей восточной церкви. Инаго объясненія въ этомъ щекотливомъ дѣлѣ нѣтъ и быть не можетъ. И вотъ, такого-то рода надежды лелѣются на западѣ людьми, которые будто-бы пламенно желаютъ воссоединиться съ нами православными! Предложеніе сдѣлано было представителямъ востока не англиканами, а старокатоликами; слѣдовательно, сами старокатолики лелѣютъ мысль не соединиться съ нами, а, предварительно, видоизмѣнивъ насъ на свой ладъ, соединить насъ самихъ съ собою. Намѣренія эти ясно выражаются ихъ друзьями и единомышленниками по *Intercomunion*'у, англиканами въ ихъ отчетахъ о Люцернскомъ Конгрессѣ. Какъ увидимъ ниже, англикане отнюдь не обезкуражены прошлогоднимъ отказомъ представителей востока; напротивъ того,—неудача еще болѣе усиливаетъ ихъ энергію; они думаютъ настойчиво продолжать свою просвѣтительную дѣятельность.

Сказавъ, что акту взаимопричащенія на Люцернскомъ Конгрессѣ воспротивились голландцы и русскіе, авторъ безыменнаго англиканскаго отчета, помѣщеннаго въ *Guardian*, продолжаетъ: „несомнѣнно, что относительно достиженія сей цѣли сдѣланъ былъ шагъ впередъ, такъ что можно питать надежду, что на слѣдующемъ Интернаціональномъ Конгрессѣ въ 1894 году существующія нынѣ симпатіи и братское расположеніе найдутъ полное выраженіе при общемъ алтарѣ“. Иными словами,—составитель безыменнаго англиканскаго отчета серьезно надѣется, что на слѣдующемъ Интернаціональномъ старокатолическомъ Конгрессѣ, имѣющемъ произойти въ будущемъ году въ Голландіи, ко взаимопричащенію со старокатоликами, англиканами и другими иновѣрцами приступятъ не только голландскіе старокатолики, которые на Люцернскомъ Конгрессѣ, какъ уже знаемъ, уклонились отъ взаимоприобщенія съ ними, но и представители восточной церкви, частнѣе—представители русской церкви. На основаніи чего зародилась въ немъ эта надежда, къ сожалѣнію, изъ его отчета усмотрѣть невозможно. Что касается до епископа Солисберійскаго, то въ своемъ отчетѣ онъ оказывался болѣе сдержаннымъ и менѣе пылкимъ относительно радужныхъ надеждъ своего едиповѣрца—автора перваго отчета. На Люцернскомъ Конгрессѣ, „несомнѣнно,

пишетъ онъ, былъ сдѣланъ шагъ впередъ: я самъ надѣюсь еще дожить до того дня, когда по крайней мѣрѣ на почвѣ Швейцаріи и Германіи, англикане и голландцы будутъ свободно объединяться въ причащеніи“. Такимъ образомъ, онъ не рѣшается связывать свои надежды даже на установленіе Intercommunion'a съ голландскими старокатоликами съ будущимъ Интернаціональнымъ Конгрессомъ въ Голландіи и, ограничивая раіонъ сего Intercommunion'a предѣлами Швейцаріи и Германіи, предпочитаетъ о времени его установленія неопредѣленную форму выраженія, т. е. самъ лично надѣется дожить до него. Объ установленіи Intercommunion'a съ представителями восточной церкви онъ выражается еще болѣе неопредѣленно. „Какова, пишетъ онъ, будетъ будущность нашихъ отношеній къ „православной“ восточной церкви, рѣшить впередъ очень не легко. Тѣсное соотношеніе между церковію и государствомъ въ Россіи не можетъ благопріятствовать болѣе или менѣе свободному проявленію дѣятельности русскаго духовенства. Церковь свободной Греціи находится въ совсѣмъ иномъ положеніи; если бы она была одна, то мы легко могли бы установить съ нею болѣе тѣсныя сношенія, въ особенности сношенія интеллигентнаго свойства“¹⁾. Такимъ образомъ, епископъ Солисберійскій на православно-русскую церковь не возлагаетъ пока никакихъ опредѣленныхъ упованій. По его странному предположенію, русская церковь находится—де въ слишкомъ тѣсномъ соотношеніи съ государствомъ и потому не можетъ благопріятствовать болѣе или менѣе свободному проявленію дѣятельности своего духовенства. Это разсужденіе вызоветъ во многихъ читателяхъ улыбку сожалѣнія. Отъ епископа англиканской церкви, стремящейся по крайней мѣрѣ до извѣстной степени къ объединенію съ православною церковію востока, мы, дѣйствительно, могли бы ожидать нѣсколько болѣе основательнаго знакомства съ нашею церковію. Онъ повторяетъ о ней нелѣпое сужденіе, часто появляющееся на западѣ на страницахъ газетъ. И замѣчательно: ему будутъ вѣрить въ Англіи и притомъ именно по-

¹⁾ Сморт. Salisbury Diocesan Gazette, 1892, Октябрь, стр. 205, а также Guardian отъ 28 сентября 1892 года.

тому, что онъ на старокатолическихъ Интернаціональныхъ Конгрессахъ имѣлъ случай близко познакомиться съ представителями нашей церкви. Кому и знать въ Англіи нашу церковь, какъ ни ему?! Но то, что въ той или иной мѣрѣ простиительно для простаго газетнаго репортера, то отнюдь не можетъ служить оправданіемъ для англиканскаго епископа. Предубѣжденія его противъ насъ такъ сильны, что на него не дѣйствуетъ даже личное знакомство съ нашими представителями на старокатолическихъ Конгрессахъ. Чего же должны мы ожидать отъ простыхъ англиканъ, міранъ, которые по своему положенію не обязаны ближе знакомиться съ нами, не входятъ въ личныя сношенія съ нашими духовными представителями и всѣ свѣдѣнія о насъ почерпаютъ изъ газетъ да такихъ отчетовъ, одинъ изъ образчиковъ коихъ вышелъ изъ подъ пера епископа Солисберійскаго?!—Нѣсколько иначе относится онъ къ православной церкви свободной Греціи. По его словамъ, она находится въ лучшемъ положеніи, чѣмъ наша, не поставлена въ тѣсное отношеніе съ государствомъ, а потому можетъ благопріятствовать болѣе или менѣе свободному проявленію дѣятельности своего духовенства. Онъ сожалѣетъ только о томъ, что она до извѣстной степени связана соотношеніемъ съ другими независимыми церквами востока и, конечно, всего болѣе соотношеніемъ съ нашею русскою церковію. Если-бы она не была связана имъ и стояла одна, внѣ всякихъ связей и сношеній съ остальными церквами востока, то съ нею поладить было бы не трудно; съ нею тогда легко можно было бы установить болѣе тѣсныя сношенія, на первый разъ хоть бы интеллигентнаго свойства. Насколько эта характеристика можетъ льстить духовнымъ представителямъ греческой церкви, мы не знаемъ; но что она составлена не безъ намѣренія польстить имъ, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Мы могли бы и къ этимъ разсужденіямъ епископа Солисберійскаго отнестись съ улыбкой сожалѣнія, если-бы въ основѣ ихъ не скрывалась серьезная мысль, на которую мы не въ правѣ не обратить достоодложное вниманіе читателей. Дѣло въ томъ, что епископъ Солисберійскій не заканчиваетъ этими разсужденіями свой отчетъ о Люцернскомъ Конгрессѣ; напротивъ того, онъ ведетъ ихъ дальше и смѣло

и рѣшительно проектируетъ въ нихъ дальнѣйшіе шаги, къ коимъ должна прибѣгнуть англиканская церковь, чтобы въ будущемъ склонить православно-восточную церковь къ вступленію въ современный Intergommunion, изобрѣтенный ею. Такимъ образомъ, его сладкія рѣчи по адресу греческой церкви волей-неволей должны заключать въ себѣ нѣкоторый прикровенный смыслъ. Онъ, очевидно, полагаетъ, что грековъ рано или поздно при извѣстныхъ условіяхъ возможно будетъ легче, чѣмъ русскихъ, убѣдить войти въ Intergommunion съ церквами запада. Не слѣдуетъ только упускать изъ виду этихъ условій; напротивъ того, ихъ слѣдуетъ создавать всѣми средствами и культивировать на пользу Intergommunion'a и англиканства. Когда греческая церковь, какъ находящаяся въ менѣе тѣсномъ соотношеніи съ государствомъ и потому какъ болѣе свободная отъ его вліянія, вступить въ формальный Intergommunion съ западными церквами, тогда при ея содѣйствіи и посредствѣ возможно будетъ ввести и самую русскую церковь въ современный Intergommunion. Тогда съ нею можно будетъ и церемониться меньше, чѣмъ въ настоящее время. Тогда ей можно будетъ выставить безвыходную дилемму, т. е. предложить на выборъ одно изъ двухъ: либо формальную ссору съ греками, либо вступленіе въ Intergommunion поневолѣ, противъ ея собственнаго желанія. Изъ двухъ золъ она, конечно, выберетъ меньшее, пойдетъ на Intergommunion, чтобы не ссориться съ греками. Цѣль англиканъ будетъ, такимъ образомъ, достигнута: она силой вовлечетъ русскую церковь въ Intergommunion, въ который она нынѣ не желаетъ войти добровольно.

Повторяемъ,—мы не имѣли бы ни повода, ни основанія выводить этихъ заключеній изъ отчета епископа Солисберійскаго, если бы онъ, вслѣдъ за изложеніемъ своего взгляда на церкви русскую и греческую, не намѣчалъ въ немъ смѣло и рѣшительно дальнѣйшій путь, по которому должна пойти англиканская церковь съ тѣмъ, чтобы ввести въ будущемъ въ современный Intergommunion православныя церкви востока. Дальнѣйшія разсужденія въ его отчетѣ достойны серьезнаго вниманія и обстоятельнаго изученія. Въ нихъ видѣнъ организаторъ смѣлый и дальновидный, опытный и хладнокровный, привык-

шій проникать не въ близкое только, но и отдаленное будущее, намѣчающій планъ дѣятельности, прямо идущей къ предназначенной цѣли, высказывающійся откровенно настолько, насколько это отвѣчаетъ его видамъ, и заботливо удерживающій нити событий въ своихъ рукахъ, чтобы направлять ихъ въ ту или иную сторону въ зависимости отъ личныхъ его намѣреній и желаній. Вотъ что пишетъ онъ въ своемъ отчетѣ. „Конечно, мы должны еще много потрудиться частнымъ образомъ—in private“... Выраженіе очень характерное... Мы—англикане, какъ бы такъ пишетъ англиканскій епископъ, должны много потрудиться, но не надъ тѣмъ, чтобы общими и открытыми усиліями всѣхъ заинтересованныхъ церковей стремиться къ достиженію общей цѣли ихъ сближенія и объединенія, а только лишь надъ тѣмъ, чтобы прививать наши англиканскія религіозно-церковныя воззрѣнія къ церквамъ востока, воздѣйствуя не на самыя эти церкви, а на частныхъ ихъ представителей, на отдѣльныхъ, единичныхъ ихъ сочленовъ, и притомъ путемъ не гласнымъ и открытымъ, а частнымъ и сокровеннымъ; словомъ, мы должны стремиться къ тому, чтобы тайно уловлять частныхъ представителей церкви востока и чрезъ нихъ уже вліять на самыя ихъ церкви. Таковъ истинный смыслъ словъ „in private“. Онъ, этотъ смыслъ, несомнѣнно указываетъ, какъ далеко епископъ Солисберійскій отъ правильнаго пониманія идеи воссоединенія церковей и какъ близко подходитъ онъ къ воззрѣніямъ известнаго ордена въ церкви римско-католической. Онъ стремится не къ свободному и открытому сліянію въ одинъ церковный организмъ церковей востока и церкви англиканской, а къ тайному порабощенію восточной церкви церковію англиканскою, порабощенію не внѣшнему и видимому, а внутреннему и духовному, сводящемуся къ насильственному привитію ей воззрѣній, народившихся въ сферѣ англиканства и возведенныхъ духовными англиканскими представителями въ идеалъ религіозно-церковнаго совершенства.

Надъ чѣмъ же именно должны трудиться англикане in private относительно церковей востока? „Конечно, пишетъ епископъ Солисберійскій, мы должны много потрудиться in private надъ тѣмъ, чтобы восточные выразумѣли то положеніе, которое за-

нимають среди насъ 39 артикуловъ, ту практическую свободу, которою пользуется наша церковь не смотря на извѣстные ограниченія ея со стороны государства, и резонабельность нашего поведенія относительно седьмаго вселенскаго собора, установившаго почитаніе святыхъ изображеній. И русскіе, и греки (по-видимому) готовы въ сущности признать православіе армянъ, не смотря на то, что ими принимается только три вселенскихъ собора. Во всякомъ случаѣ, представители востока ¹⁾ „въ моемъ присутствіи въ интересной бесѣдѣ, происходившей въ Hotel St. Gothard, въ воскресенье послѣ обѣда 11-го сентября, въ которой принималъ участіе и каноникъ Клингсбери (Kingsbury), признали это возможнымъ. Посему, если мы докажемъ, что въ сущности и мы—православные, то они, конечно, не будутъ имѣть причины жаловаться на насъ за непризнание нами седьмаго собора, который, по всей вѣроятности, даже до реформации никогда не былъ формально признанъ въ нашей странѣ. За почитаніе иконъ или святыхъ изображеній мы не обвиняемъ ихъ въ идолопоклонствѣ, хотя и можемъ полагать, что оно иногда отзывается суевѣріемъ; но мы не желаемъ соединиться въ анаематствованіи съ тѣми, которые не видятъ никакой необходимости въ семъ почитаніи, какъ части христіанскаго обязательства. Мы далеки отъ того, чтобы быть иконоборцами, и желали бы совсѣмъ не заводить рѣчи о предметѣ сего почитанія, такъ какъ насъ онъ не касается.—Я полагаю, что при заботливости и стараніи мы можемъ выяснитъ наше положеніе и одновременно съ симъ оказать помощь тѣмъ, кто отличается отъ насъ болѣе широкимъ пониманіемъ значенія православія. Оно, мнѣ кажется, сводится не столько къ признанію тѣхъ или иныхъ положеній потому только, что они признаются и другими, сколько къ охранѣ залога христіанской вѣры въ тѣхъ именно пунктахъ, которые, по указанію національнаго характера и національнаго опыта, всего болѣе требуютъ охраны. Кто желаетъ критиковать 39 артикуловъ, тотъ прежде всего долженъ изучитъ англійскій характеръ и англійскую исторію“ ²⁾. Такимъ образомъ, *in private*

¹⁾ Здѣсь мы нашли болѣе удобнымъ замѣнить имена, приведенныя въ отчетѣ епископа Салисберійскаго, общимъ выраженіемъ „представители востока“.

²⁾ Смotr. Salisbury Diocesan Gazette, 1892 г., октябрь, стр. 205.

англикане должны трудиться нынѣ надъ тѣмъ, чтобы убѣдить единичныхъ представителей восточной церкви, что англиканская церковь, не смотря на 39 артикуловъ своего вѣроученія, на зависимость отъ англійской государственной власти и на не признаніе седьмаго вселенскаго собора, есть такая же православная церковь, какъ и сама восточная церковь, и что слѣдовательно, *Intercommunion* между единичными представителями той и другой церкви не только возможенъ, но и законенъ, и, мало этого, даже вполне православенъ. Совершенно такимъ же путемъ склонили англичане на *Intercommunion* съ собою и старокатоликовъ. Мы уже видѣли, какую „святую роль“ разыграли они въ семь дѣлъ съ ними, какъ создавались ими частные прецеденты причащеній за старокатолической мессой и какъ на основаніи этихъ прецедентовъ состоялись формальныя постановленія между англиканскою и старокатолическою церквами о взаимномъ причащеніи. Мы видѣли также, какую недвусмысленную роль разыгралъ въ семь дѣлъ д-ръ Деллингеръ; англиканъ отъ старокатоликовъ отдѣлялъ главнымъ образомъ вопросъ о преемствѣ апостольскаго рукоположенія въ церкви епископальной; вопросъ этотъ, въ силу научно-богословскаго авторитета Деллингера, старокатоликами былъ разрѣшенъ въ благопріятномъ для англиканъ смыслѣ, и, такимъ образомъ, *Intercommunion* между тѣми и другими долженъ былъ по необходимости и естественно-логическимъ путемъ дойти до своего завершения, что, дѣйствительно, совершилось на дѣлѣ. Тотъ же самый опытъ англикане намѣрены повторить и надъ нами. Они думаютъ и въ нашей обоюдной средѣ создать рядъ частныхъ прецедентовъ причащенія. Такъ какъ ихъ, по ихъ представленію, отдѣляютъ отъ насъ главнымъ образомъ три пункта: 39 артикуловъ, своеобразная зависимость ихъ церкви отъ парламента и отрицаніе ими седьмаго вселенскаго собора, то всѣ старанія ихъ *in private* должны сводиться къ тому, чтобы единичныхъ представителей восточной церкви, прежде всего—церкви греческой убѣдить, что не смотря на эти пункты церковь англиканско-епископальная есть въ дѣйствительности совершенно православная церковь и что всѣ эти пункты вошли въ нее въ качествѣ охраны православнаго залога христіанской

вѣры и вызваны въ жизнь ближайшимъ образомъ вслѣдствіе національнаго характера англиканъ. По истинѣ, замѣчательная логика! Чтобы спасти для англиканъ православный залогъ христіанской вѣры англикане въ ограду своей церкви ввели начала протестантизма; теперь чтобы объединиться съ церковію востока, они думаютъ и въ ея нѣдро не явлю, а тайно внести тѣже начала протестантизма. На такую логику способны одни англикане!

Заканчиваемъ настоящую главу слѣдующимъ примѣчаніемъ:

Изъ трехъ пунктовъ, на которые въ своемъ отчетѣ обращаетъ специальное вниманіе епископъ Солисберійскій, самый важный, несомнѣнно, первый. Зависимость англиканской церкви отъ парламента въ недалекомъ будущемъ прекратится сама собой съ упраздненіемъ ея государственнаго значенія; вопросъ этотъ давно уже назрѣлъ въ Англии и если онъ не выставляется на очередь, то только потому, что его заслоняютъ другіе вопросы государственной и народной жизни Великобританіи, въ разрѣшеніи которыхъ, по мѣстнымъ соображеніямъ, настоятъ болѣе неотложная необходимость, чѣмъ въ разрѣшеніи вопроса церковнаго. Что касается до седьмаго вселенскаго собора съ установленнымъ на немъ почитаніемъ св. иконъ и св. изображеній, то относительно его англиканскіе богословы нашихъ дней всѣми силами дѣйствуютъ за тѣ шаткія и логически-противорѣчивыя воззрѣнія, до которыхъ въ свое время дошелъ ихъ знаменитый Пьюза ¹⁾; дальше него они не идутъ и до сихъ поръ продолжаютъ смотрѣть на него, какъ на законодателя не только

1) Въ Англии давно существовало, да и теперь существуетъ недовольство своей церковію, раздѣленною на многія секты, общества и деноминаціи. Въ 1833 году появился и литературный органъ этихъ недовольныхъ подъ общимъ названіемъ *Tracts for the Times*, отчего и самое движеніе этого недовольства получило названіе *трактаріанства*. Главною задачею этого движенія было возбудить угасшую жизнь англиканской церкви, утвердить религиозно-нравственныя начала этой церкви, укрѣпивъ ихъ на твердыхъ и неизменныхъ основахъ вѣры и преданій вселенской церкви. Вскорѣ къ этому движенію применилъ и профессоръ Оксфордскаго университета, д-г Пьюзей или Пьюза. Онъ имѣлъ столь сильное вліяніе на развитіе новыхъ идей, что самое движеніе получило названіе *пьюзизма*. Но тогда какъ одни изъ трактаріанцевъ или пьюзейство, увлекались новымъ движеніемъ, переходили въ римскій католицизмъ, какъ это сдѣлалъ напримѣръ въ 1845 г. д-г Ньелль; самъ Пьюзей остался вѣрнымъ преданіямъ англиканской церкви и мечталъ о восстановленіи идеальнаго образа этой церкви посредствомъ очищенія ея отъ

въ сферѣ богословской науки, но и въ области церковной жизни англиканства; но воззрѣнія Пьюзы давно уже подорваны тѣмъ движеніемъ впередъ, которое за послѣднюю четверть столѣтія сдѣлала высокоцерковная англиканская партія, впрочемъ не столько въ теоретическомъ, сколько въ практическомъ отношеніи. Такимъ образомъ, 39 артикуловъ англиканскаго вѣроисповѣданія въ вопросѣ о сближеніи англиканской церкви съ другими церквами сами собою выдвигаются на первый планъ. Что они запечатлѣны явно кальвинистскимъ характеромъ и, посему, представляютъ изъ себя одно изъ серьезнѣйшихъ препятствій къ сближенію англиканской церкви съ православною церковію востока, въ этомъ нѣтъ и не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Но епископъ Солсберійскій поднимаетъ о нихъ рѣчь не по одной этой причинѣ; онъ вмѣстѣ въ виду еще и другаго рода соображеніе. Среди представителей востока по странной и непонятной причинѣ установилось воззрѣніе, будто „Книга общественныхъ молитвъ“ (Common Prayer Book) англиканской церкви, сама по себѣ взятая, безъ находящихся въ ней 39 артикуловъ, совершенно православна по своему содержанию, духу и характеру, и что, посему, она не можетъ представить изъ себя препятствія въ дѣлѣ воссоединенія англиканской церкви съ церковію востока. Имъ, къ крайнему нашему сожалѣнію, очевидно совершенно неизвѣстны литургическія работы, появившіяся въ Англій въ теченіи послѣднихъ лѣтъ. Изъ нихъ всего болѣе обращаетъ на себя вниманіе изслѣдованіе одного римско-католическаго богослова, снискавшаго своими учеными трудами вполнѣ заслуженную извѣстность и уваженіе даже въ англиканскомъ лагерѣ. Разумѣемъ книгу Gasquet'a „Edward VI and the Book of Common Prayer“ (London, 1890).

примѣсей протестантства и возобновленія въ ней учреждений, связующихъ ее съ вселенскою церковію. Замѣтною мечтою Пьюзы было возвести англиканскую церковь на одну степень достоинства съ другими великими церквами. Словомъ, онъ пытался создать особенный англо-саксонскій католицизмъ, обладающій свойствами истиной католической церкви и въ тоже время сохраняющій то, чѣмъ надѣлила его англійская реформація; онъ мечталъ создать англиканскую церковь равноправною съ другими древними церквами и въ тоже время независимою отъ нихъ въ своей жизни. Пьюзей имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей; онъ скончался въ 1882 году.

Ред.

Названный трудъ посвященъ специальному изслѣдованію „Книги Общественныхъ молитвъ“. Gasquet задался мыслию доказать и дѣйствительно доказалъ, что она въ свое время была составлена подъ ближайшимъ вліяніемъ и непосредственнымъ воздѣйствіемъ лютеранства. Ученая аргументація его до сихъ поръ остается безъ отвѣта со стороны англиканъ и притомъ по той простой причинѣ, что на нее отвѣчать невозможно. Нѣтъ сомнѣнія, что изслѣдованіе Gasquet'a значительно расширило ту пропасть, которая отдѣляетъ насъ отъ англиканства. Увѣрены, что, познакомясь съ нимъ, наши богословы, навѣрное, станутъ относиться нѣсколько строже къ „Книгѣ Общественныхъ молитвъ“ и что вмѣстѣ съ симъ и защитники англиканства, въ ряду которыхъ нынѣ передовое мѣсто занимаетъ епископъ Солсберійскій, принуждены будутъ нѣсколько видоизмѣнить свое положеніе для отстаиванія своей церкви и ея вѣроученія.

Прот. Е. К. Смирновъ.

(Окончаніе будетъ).

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

(Продолженіе *).

Относительно *германскихъ* катихизисовъ можно сдѣлать тоже общее замѣчаніе, какое мы сдѣлали о французскихъ, именно: что въ тѣхъ изъ нихъ, которые относятся къ сравнительно болѣе раннему времени, часто не только нѣтъ указанія на ученіе о папской непогрѣшимости, но даже встрѣчаются и прямо противорѣчащія ему пункты.

Наиболѣе замѣчательнъ таковымъ отсутствіемъ упоминанія о папской непогрѣшимости знаменитый и весьма распространенный (особенно до половины нынѣшняго столѣтія) въ Германіи катихизисъ іезуита *Канизія* (Canisius). Авторъ этого катихизиса, хотя и принадлежалъ къ ордену Лойолы, однако въ своемъ произведеніи совсѣмъ умалчиваетъ о папской непогрѣшимости. Причина такого умолчанія, конечно, лежитъ въ томъ обстоятельстве, что самъ Канизій еще слишкомъ хорошо понималъ, какъ мало для ученія объ этой непогрѣшимости твердыхъ основаній въ церковномъ Преданіи ¹⁾.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 20, 1898 г.

¹⁾ Кромѣ катихизисовъ, самое замѣчательное сочиненіе патера Канизія, *Summa doctrinae christianae*, появившееся въ Вѣнѣ въ 1554 году, въ которомъ содержится полная богословская система этого богослова,—также ничего не знаетъ о папской непогрѣшимости. Есть еще одно сочиненіе того же автора: *Catechismus catholicus juventuti formandae hoc saeculo quam maxime necessarius*,—изданное въ Антверпенѣ въ 1559 году. Но это очень краткое изложеніе вѣры, и поэтому много отдѣльных пунктовъ катихизическаго ученія въ немъ мало раскрыты. Въ виду этого мы, говоря о катихизисахъ Канизія, и останавливаемся, собственно, на одномъ изъ нихъ,—такъ называемомъ, *маломъ* (Kleiner Katechismus), гдѣ, несмотря на такое заглавіе, очень обстоятельно раскрыто ученіе о Церкви.

Такъ называемый, *малый катихизисъ* этого богослова, изданный въ Ингольштадтѣ, въ 1584 году, содержитъ въ себѣ такое раскрытіе ученія о Церкви: „Что содержится“, спрашиваетъ Канизій, „въ словахъ: Святая, вселенская (allgemeine), христіанская Церковь;—общеніе святыхъ?“. И отвѣчаетъ на этотъ „вопросъ такъ; „Это значитъ: Я вѣрую и исповѣдую во-первыхъ. „что видимая Церковь Божія или собраніе вѣрующихъ здѣсь. „на землѣ, только одна и пребываетъ единою (nur eine und „einig ist), въ единомъ Духѣ Христовомъ и въ единой вѣрѣ. „въ единообразномъ содержаніи (in gleichförmlicher Haltung „тайнствъ, въ совершенномъ повиновеніи единой Главѣ и види- „мому пастырю (т. е. папѣ). Этотъ пастырь пасетъ всѣхъ „христіанскихъ (словесныхъ) овецъ и правитъ ими, какъ на- „мѣстникъ Христа и какъ преемникъ Ап. Петра. Во-вторыхъ. „я вѣрую и исповѣдую, что эта Церковь Божія свята, потому— „что она очищена отъ грѣховъ и освящена Христомъ, своею „невидимой Главой и своимъ вѣрнымъ Женихомъ; что она пре- „бываетъ обрученною Христу и въ единеніи съ Нимъ чрезъ „вѣру и таинства; что она для такого единенія получаетъ освя- „щеніе отъ Св. Духа, Который сохраняетъ ее въ единствѣ. „научаетъ въ ней истинъ и постоянно ведетъ ее къ вѣчному „спасенію.—Въ-третьихъ, я вѣрую и исповѣдую, что эта Цер- „ковь именуется и дѣйствительно есть католическая или все- „ленская, и что, слѣдовательно, она не привязана ни къ ка- „кимъ особымъ мѣстамъ и временамъ, но, въ совокупности со „всѣми своими членами, простирается во весь міръ, — во всѣ „страны; что она включаетъ въ себя всѣхъ вѣрующихъ во Хри- „ста всѣхъ временъ, что она имѣетъ и хранить hat und hält „всеобщее (allgemeines), всегда продолжающееся (immer währen- „des) и неизмѣнное (gleichlautendes) исповѣданіе вѣры, и та- „кое же содержаніе таинствъ и Богослуженія. Наконецъ, въ „четвертыхъ, я вѣрую и исповѣдую, что только въ этой като- „лической Церкви и находится, и пребываетъ общеніе свя- „тыхъ, т. е. всѣхъ избранныхъ, изъ которыхъ нѣкоторые съ „вѣрою проходятъ еще свое земное странствованіе, другіе уже „блаженно царствуютъ на небѣ, а третьи находятся еще въ „чистилищѣ, какъ-бы на пути къ небу“¹⁾.

¹⁾ *Kanisius, Kleiner Katechismus, Ingolstadt 1584, SS. 52—55.*

Въ другомъ мѣстѣ, на вопросъ; „что именуется Церковію, и что такое Церковь?—тотъ же катихизисъ отвѣчаетъ такъ: „Единая истинная и католическая (вселенская) Церковь есть не иное что, какъ всеобщее видимое собраніе всѣхъ христіанъ, „которые соединены въ единствѣ вѣры и въ единообразномъ со- „держаніи таинствъ и управляются здѣсь, на землѣ, по пове- „лѣнію Христа, Апостоломъ Петромъ и его преемниками, какъ „духовными верховными пастырями и намѣстниками Христо- „выми“¹⁾. Замѣчательно также, какіе указываются въ томъ же катихизисѣ признаки, отличающіе истиннаго христіанина отъ еретика. „Католическій (вселенскій) христіанинъ въ послушаніи „принимаетъ и исповѣдуетъ все, чему вѣрить и что содержать „повелѣваетъ истинный Учитель, *Духъ Святый, чрезъ Апосто- „ловъ, чрезъ вселенскую Церковь и чрезъ ея духовныхъ вождей.* „Ибо, согласно истинному, Богоучрежденному порядку, овцы „должны внимать голосу *своихъ нарочито поставленныхъ па- „стырей* и оказывать христіанское послушаніе духовнымъ вла- „стямъ“²⁾. На вопросъ, въ чемъ именно должно выражаться почтеніе къ духовнымъ властямъ, Канизій отвѣчаетъ такъ: „Ихъ „должно почитать не менѣе, чѣмъ свѣтскую власть. Такъ—что, „даже и въ томъ случаѣ, если бы духовныя лица и прелаты „оказались недостойными своего званія, мы все-таки обязаны „признавать ихъ власть и почитать ихъ. Слѣдовательно, мы „должны оказывать смиренное христіанское послушаніе *вселен- „скимъ соборамъ, постановленіямъ святыхъ Апостоловъ и святыхъ „Отцовъ и вообще всемъ принятымъ отъ древности благоче- „стивымъ преданіямъ и обычаямъ.* Наконецъ, слѣдуетъ повино- „ваться *пастырямъ церковнымъ...*“³⁾.

Всѣхъ сдѣланныхъ нами выдержекъ изъ катихизиса Канизія, думаетъ, вполне достаточно для того, чтобы убѣдиться, что во всемъ его ученіи о Церкви нѣтъ никакого указанія на папскую непогрѣшимость; даже и въ зародышѣ мы не находимъ здѣсь этой ультрамонтанской доктрины.

Насколько распространено было и какимъ великимъ уваже-

¹⁾ Ibidem, S. 61.

²⁾ Ibidem, S. 65.

³⁾ Ibidem, S. 100.

нѣмъ пользовалось катихизическое ученіе Канизія. видно уже изъ того, что, по смерти этого знаменитаго богослова, вся почти католическая Германія воспитывала на немъ, въ продолженіе цѣлыхъ двухъ столѣтій, свое юношество. Это лучше всего подтверждаютъ многіе катихизическіе труды, появившіеся за этотъ періодъ въ Германіи и представляющіе не что иное, какъ сокращенныя изложенія ученія Канизія ¹⁾.

Такимъ же отсутствіемъ ультрамонтанской закваски въ ученіи о Церкви отличались и всѣ почти германскіе катихизисы не только въ XVIII, но и въ первой половинѣ текущаго столѣтія ²⁾. Правда, уже съ конца XVIII-го вѣка стало замѣтно въ составителяхъ катихизисовъ нѣкоторое стремленіе ввести въ катихизическое ученіе ультрамонтанскую теорію о папской непогрѣшимости ³⁾, но тогда еще всѣ эти попытки были весьма несмѣлыми и далеко не частыми. То же слѣдуетъ сказать и о первой половинѣ нынѣшняго столѣтія. Такъ, даже въ катихи-

¹⁾ Таковы напримѣръ: 1) „*Catechismus biblicus*, Das ist: Schriftmässige Bewahrung der wahren christcatolischen allein seeligmachenden in des Dr. Canisius deutschem Katechismus enthaltenen Lehre“, эта книга была издана въ 1663 году, по повелѣнію Іоанна Филиппа, курфюрста и архіепископа майнцскаго. 2) Два старыхъ изданія катихизиса Канизія, отъ 1738 и 1755 годовъ, съ нѣкоторыми весьма значительными измѣненіями и приспособленіями для изученія этого катихизиса не только взрослыми, но и дѣтьми.

²⁾ Перечислимъ важнѣйшіе изъ нихъ: 1) „*Nothwendige und nützliche Fragen und Antworten... Cum permissu Superiorum*“, Stadtahof 1743; 2) „*Katholischer Katechismus für die zweite Klasse der Kinder*“, Wien und Freyburg 1773; 3) „*Der grosse Katechismus in Fragen und Antworten...*“ Wien. 1777; 4) „*Vollständiger Katechismus der christkatholischer Religion...*“ München 1789; 5) „*Katechismus der christcathol. Religion in drei Abtheilungen...*“ 1812; 6) „*Katechismus der christcathol. Religion für den Jugend—und Volksunterricht im Bisthume Regensburg*“, Sulzbach 1842 und 1851; 7) „*Kürzterer Katechismus der christcatholischen Religionslehre für die Volksschulen*“, München 1813 и 1819; 8) „*Vollständiger Katechismus der christcatholischer Religion*“, München 1846; 9) „*Katechismus der christcathol. Religion in Versen und Liedern*“, Kempten 1851; 10) „*Catechismus practicus* oder Unterweisung vom heil. Sacramente der Busse und der Altars...“ von *Ioanne Dursfeld*, Soc. Iesu.—Köln 1838; 11) „*Katechismus der christcathol. Religion...*“ Bamberg 1828 и 1832; 12) „*Katechismus der christcathol. Glaubens—und Sittenlehre*“, von *Godhard Ontrup*, Hannover 1839; 13) *Schuster*, Katechismus Freiburg 1845; 14) *Oerberg*, Katechismus. Münster 1830 и 1834; 15) *Schmitz*, katholischer Katechismus. Köln u. Neuss 1849; 16) *Eberhard*, katholischer Katechismus. Regensburg 1849,—и мн. др.

³⁾ *Friedrich*, Geschichte des Vatikanischen Concils, B. I, S. 508—509.

зисѣ *Краутгеймера* (Krautheimer), появившемся въ то время, когда германскіе ультрамонтане уже успѣли значительно усилить свое вліяніе (1845 г.), мы еще находимъ слѣдующее замѣчательное мѣсто: „Должны-ли мы вѣрить“, спрашиваетъ составитель катихизиса, „что, вслѣдствіе своего главенства (Vorganges), папа не погрѣшимъ и можетъ самъ повелѣвать всѣмъ, подобно Христу,—какъ объ этомъ учатъ некатоллки (wie die „Unkatholischen vorgeben?“ И на этотъ замѣчательный вопросъ онъ самъ же даетъ такой, еще болѣе замѣчательный, отвѣтъ: „Нѣтъ, онъ (папа) только съ осторожностію высказываетъ при „религіозныхъ спорахъ свое судейское рѣшеніе (einen Richter-spruch), которое только тогда становится членомъ вѣры (ein „Glaubensartikel), когда Церковь съ нимъ соглашается (wenn „die Kirche beistimmt). Это на томъ основаніи, что Церковь „есть живое тѣло, глава котораго такъ же точно не можетъ „существовать для одного себя, какъ и тѣло не можетъ существовать безъ главы ¹⁾“. Трудно, кажется, найти въ католическихъ катихизисахъ болѣе ясное опроверженіе ученія о папской непогрѣшимости, чѣмъ какое содержится въ этихъ немногихъ словахъ. При этомъ особенно замѣчательно то, что Краутгеймеръ прямо называетъ сторонниковъ этого ученія *некатоллками* (die Unkatholischen). Такимъ образомъ въ 1845 году ученіе о папской непогрѣшимости еще настолько было не популярно въ Германіи, что даже такой распространенный катихизисъ, какимъ былъ катихизисъ Краутгеймера, рѣшительно вооружался противъ него.

Не прошло, послѣ того, трехъ съ небольшимъ лѣтъ, и указанное ультрамонтанское ученіе стало, наконецъ, очень ясно проникать въ германскіе катихизисы. Какъ и слѣдовало ожидать, это было сдѣлано іезуитами. Еще въ 1847 году появился въ свѣтъ новый катихизисъ, составленный іезуитомъ *Дегарбе* (Deharbe). Въ немъ хотя и не говорится такъ рѣшительно противъ папской непогрѣшимости, какъ у Краутгеймера, однако еще довольно ясно излагается ученіе о томъ, что Христосъ

¹⁾ М. Krautheimer, Katechismus, der christkatholischer Religion, Mainz 1845. S. 87.

Спаситель обътовалъ непогрѣшимость *не отдельнымъ учителямъ* (nicht den einzelnen Lehrern), но Церкви въ соединеніи съ ея главою (der Kirche in Verbindung mit dem Oberhaupt) ¹⁾. Въ виду этого, съ перваго взгляда могло показаться, что и Дегарбе не вводитъ ничего новаго въ катихизическое ученіе о Церкви. Но на самомъ дѣлѣ его понятіе о непогрѣшимости имѣло уже почти совершенно іезуитскій характеръ. Это видно изъ нѣкоторыхъ другихъ мѣстъ того же катихизиса. Такъ, въ одномъ изъ нихъ мы читаемъ слѣдующее: „Если въ Церкви „возникаетъ споръ, то какихъ учителей слѣдуетъ слушаться? „Тѣхъ, которые находятся въ согласіи съ главою Церкви, папой „(welche sich an das Oberhaupt der Kirche, den Papst, halten)“ ²⁾...; и затѣмъ приводится извѣстное мѣсто изъ Евангелія: *Симоне, Симоне, се сатана проситъ висъ...* и пр. (Лук. 22, 31---32). Въ другомъ мѣстѣ, сверхъ того, говорится довольно категорически о *подчиненіи* епископовъ папѣ, въ смыслѣ ультрамонтанскомъ ³⁾. Всетаки это (*первое*) изданіе катихизиса Дегарбе было еще сравнительно умѣренно въ изложеніи ученія о папѣ. Въ 1849 году вышло *второе* его изданіе, и здѣсь уже вполне очевидна стала ультрамонтанская тенденція издателей. Между—тѣмъ, какъ въ первомъ изданіи учительское служеніе епископовъ опредѣлялось въ слѣдующихъ трехъ пунктахъ: 1) *въ чистомъ и неизмѣнномъ храненіи ученія Христова*, 2) въ истинномъ его истолкованіи и проповѣданіи и 3) въ осужденіи противоположныхъ ему заблужденій;—во второмъ мы находимъ уже такого рода „поправку“: „Черезъ учительское служеніе Христосъ даровалъ имъ (епископамъ) полномочіе *проповѣдывать* Божественное ученіе и осуждать противоположное „еретическое ученіе“ ⁴⁾. Здѣсь, такимъ образомъ, уже нѣтъ болѣе рѣчи о *чистомъ и неизмѣнномъ храненіи* ученія Христова. а говорится только объ учительствѣ въ тѣсномъ смыслѣ: мысль вполне ультрамонтанская, которая лучше всего могла подготовить провозглашеніе новаго ватиканскаго догмата, при Пій IX.

1) *Deharbe, Katholischer Katechismus, 1847 юда, вопр. и отв. 277.*

2) *Ibidem, вопросъ и отвѣтъ 278-й.*

3) *Clemens Schmitz, „Ist der Papst persönlich unfehlbar? München 1870, S. 75.*

4) Ср. *Deharbe 1847 г. вопр. 253-й, и Deharbe 1849 г., вопр. 261-й.*

Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ же изданіи указаннаго катихизиса съ особенною силою высказывается мысль о томъ, что главное условіе для сохраненія единства Церкви есть *безусловное* подчиненіе всѣхъ епископовъ папѣ ¹⁾.

Катихизисъ Дегарбе въ самомъ непродолжительномъ времени получилъ, благодаря стараніямъ ультрамонтанской партіи, самое широкое распространеніе въ Германіи. Онъ не только разошелся по всѣмъ баварскимъ епархіямъ, но и по другимъ германскимъ землямъ, особенно же въ рейнской провинціи, вслѣдствіе происковъ майнцкой ультрамонтанской партіи и ея вліятельнѣйшаго дѣятеля, архіепископа Кеттелера ²⁾. Впрочемъ, распространіе этого катихизиса не ограничилось одной Германіей: ревностные ультрамонтане успѣли перевести его на многіе языки, напр.: на венгерскій, на кроатскій, на чешскій, на моравскій, на польскій, на датскій, на шведскій, на голландскій и на англійскій, такъ—что онъ проникъ даже въ Остъ-Индію ³⁾. Однимъ словомъ, одинъ катихизисъ Дегарбе имѣлъ, можно сказать, для ультрамонтанскаго дѣла несравненно большее значеніе, чѣмъ всѣ испорченные ультрамонтанами французскіе катихизисы.

Кромѣ Дегарбе, значительную услугу ультрамонтанскому дѣлу указалъ своими катихизисами другой іезуитъ, *Венингеръ* (*Weninger*), американскій миссіонеръ и авторъ книги: „Die apostolische Vollmacht des Papstes in Glaubens-Entscheidungen“ (въ 1841 году). Онъ составилъ для американской католической церкви нѣсколько катихизисовъ на нѣмецкомъ языкѣ: *малый, большой и спеціальныи*, для народныхъ школъ. Какъ катихизисъ Дегарбе (въ различныхъ его видахъ и изданіяхъ) былъ одобренъ всѣми баварскими епископами, такъ и катихизисы Венингера удостоились одобренія со стороны многихъ американскихъ епископовъ, начиная съ архіепископа г. Цинциннати ⁴⁾. И самая судьба этихъ катихизисовъ похожа была на судьбу катихизиса Дегарбе, такъ-какъ и они получили самое широкое распространеніе, проникнувъ изъ Америки въ Европу, и преимущественно въ Германію.

1) *Shmitz*, S. 104. Ср. *Deharbe 1849* т., вопр. 269-й.

2) *Friedrich*, B. I, S. 516.

3) *Ibidem*, B. I, S. 517.

4) *Ibidem*, B. I, S. 517.

Главный отличительный характеръ катихизисовъ Венингера тотъ, что въ нихъ ученіе о папской непогрѣшимости является уже не однимъ логическимъ выводомъ изъ всего ультрамонтанскаго ученія о Церкви (выводомъ, который у Дегарбе, по большей части, прямо еще не высказывается, а только подразумевается), но что въ нихъ прямо излагается ученіе объ этой непогрѣшимости, хотя, по мѣстамъ, и въ общихъ чертахъ. Чтобы придать этому изложенію болѣе авторитетный характеръ. Венингеръ приводитъ рядъ святоотеческихъ свидѣтельствъ, которыя, по его мнѣнію, подтверждаютъ указанное ученіе. Для насъ интересны не столько самыя эти свидѣтельства (которыя почти всѣ приведены у автора не въ полномъ видѣ, а иногда и съ искаженіями), сколько выводы изъ нихъ самаго составителя катихизисовъ. Вотъ эти выводы: „1) папа есть *верховный судья* (der oberste Richter) въ дѣлахъ, касающихся вѣры; 2) „онъ руководитъ всю Церковь съ *апостольскимъ* полномочіемъ; „3) когда онъ высказываетъ, какъ папа и верховный глава (Oberhaupt) Церкви, окончательное рѣшеніе (ein Endurtheil) въ дѣлахъ вѣры, то *не можетъ погрѣшати* (er kann nicht irren)¹⁾. Послѣдній пунктъ потому особенно замѣчательнъ, что онъ почти совпадаетъ по мысли, въ немъ заключающейся, съ тѣмъ опредѣленіемъ, которое впоследствии состоялось на Ватиканскомъ соборѣ, 18 іюля 1870 г.

Итакъ, и въ Германіи, какъ и во Франціи, ультрамонтане испортили катихизическое ученіе о Церкви, хотя въ германскихъ катихизисахъ эта порча произошла сравнительно довольно поздно, между—тѣмъ, какъ во французскихъ она началась, какъ мы видѣли, еще въ прошломъ столѣтіи.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Порча ультрамонтанами богословскихъ учебниковъ.

Для того, чтобы достигнуть полного успѣха въ своемъ дѣлѣ, ультрамонтане, конечно, не могли ограничиться тѣмъ, чтобы

¹⁾ Ibidem, B. I, S. 519 (подстрочное примѣчаніе).

ввести въ обманъ, относительно ученія о Церкви, простой народъ. Имъ необходимо было обмануть и воспитанниковъ католическихъ семинарій, и самое духовенство. Вотъ почему они подвергли своему тенденціозному „исправленію“ не одни катихитисы, но и богословскіе учебники во Франціи и въ Германіи.

Что касается французскихъ учебниковъ, то ихъ порча началась еще въ прошломъ столѣтіи, одновременно съ тѣмъ, какъ началась и порча катихизисовъ. Въ средѣ французскаго духовенства, какъ мы знаемъ ¹⁾, произошло, еще при жизни Боссюэта, довольно сильное движеніе въ пользу ультрамонтантскихъ интересовъ, которое, по смерти этого знаменитаго епископа-проповѣдника, еще болѣе усилилось. Очень естественно было, что, стремясь къ усиленію въ своемъ отечествѣ вліянія римской курии, зараженные ультрамонтанскимъ духомъ епископы обратили особенное вниманіе на образованіе молодыхъ клириковъ въ томъ же духѣ. А для этой цѣли имъ нужно было ввести въ семинаріи такіе учебники, которые могли бы мало по малу пропагандировать ультрамонтанскія идеи среди юныхъ питомцевъ духовныхъ школъ.

Любопытно то, что главные дѣйствующія лица при этой пропагандѣ, іезуиты, для того, чтобы достигнуть скорѣйшаго и болѣе вѣрнаго успѣха, въ продолженіе нѣкотораго времени, дѣлали видъ, что сочувствуютъ галликанской деклараціи 1682 года. Вотъ какого рода письменное выраженіе своего притворнаго сочувствія этой послѣдней они представили французскому епископату, собравшемуся въ 1761 г. на съѣздъ въ Парижѣ: „Мы, нижеподписавшіеся (за симъ слѣдуютъ подписи), объявляемъ „предъ кардиналами, архіепископами и епископами, которые въ „настоящее время собраны въ Парижѣ.....: 1) что нельзя покоряться больше, чѣмъ мы покоряемся, и болѣе насъ сочувствовать законамъ (aux lois), правиламъ (aux maximes) и обычаямъ (aux usages) королевства (т. е. французскаго) по отношенію къ правамъ королевской власти, которая, относительно дѣлъ свѣтскихъ (или, точнѣе, временныхъ: pour le temporel), не зависитъ ни прямо, ни косвенно ни отъ какой земной вла-

¹⁾ См. введеніе въ наше изслѣдованіе.

„сти и имѣть надъ собою только одного Бога;... 2) что мы преподаемъ въ своихъ богословскихъ курсахъ, общественныхъ и частныхъ, то учение, которое французское духовенство изложило въ четырехъ тезисахъ, составленныхъ на сѣздѣ 1682 г.; и что мы никогда не будемъ учить ничему такому, что противорѣчило бы этимъ тезисамъ.... (въ деклараціи іезуитовъ этотъ, второй, пунктъ, занимаетъ, собственно, третье мѣсто: „3) что, въ случаѣ, если бы (чего не дай Богъ) со стороны нашего генерала было сдѣлано распоряженіе относительно чего-нибудь такого, что было бы противно деклараціи 1682 г., то мы, будучи убѣждены, что мы не можемъ отказаться отъ нея (у *déférer*) безъ того, чтобы согрѣшить (*sans réché*), посмотрѣли бы на этого рода распоряженія какъ на незаконныя и какъ на не имѣющія никакой силы“.... (этотъ третій, пунктъ занимаетъ въ іезуитской деклараціи, собственно, пятое мѣсто¹⁾) Мы привели важнѣйшіе и самые характерные пункты изъ іезуитской деклараціи 1761 года съ тою цѣлію, чтобы наглядно показать, въ какомъ направленіи совершалась порча богословскихъ руководствъ во Франціи въ прошломъ столѣтіи. Эта порча была тогда еще весьма умѣренная и потому довольно незамѣтная. Іезуиты хорошо понимали, что, до тѣхъ поръ, пока ихъ вліяніе во Франціи вполне не утвердится, имъ необходимо такъ или иначе считаться съ галликанскими тезисами 1682 г., и вотъ они избрали только-что указанную нами тактику притворнаго сочувствія послѣднимъ. Результатомъ этой тактики было то, что одновременно съ іезуитскими деклараціями 1713, 1757 и 1761 годовъ появлялись богословскіе учебники въ которыхъ удивительно искусно было сдѣлано сочетаніе весьма умѣренныхъ ультрамонтанскихъ воззрѣній съ не менѣе умѣренными галликанскими. Такимъ образомъ съ обѣихъ сторонъ.— и съ ультрамонтанской, и съ галликанской,—произошла взаимная уступка,—своего рода *умія*,—которая, въ сущности, должна была привести и, дѣйствительно, привела къ постепенному порабощенію галликанской части французскаго духовенства ультрамонтанами.

Въ такомъ именно духѣ составлены были, напр., два учеб-

1) *Michaud*, „Plutôt la mort que le déshonneur“, p. 9 sq.

ника: *Гренобльскій* (Théologie de Grenoble, 1739 г.), и *Пуатье-скій* (Théologie de Poitiers, въ третьемъ своемъ изданіи, 1753 г.). Въ первомъ изъ нихъ сочетаніе умѣренно—ультрамонтанскихъ и умѣренно—галликанскихъ возрѣній проявляется въ слѣдующихъ пунктахъ. Съ одной стороны, здѣсь довольно категорически высказывается мысль, что необходимо, чтобы всякій католическій епископъ слушался папы и повиновался его рѣшеніямъ. Но въ то же время, съ другой—еще не смѣшивается понятіе о церкви съ понятіемъ о папѣ. Особенно характернымъ доказательствомъ этого можетъ служить то, что на стр. 540-й названнаго учебника повторяются извѣстные слова изъ посланія св. Игнатія Богоносца къ Смирнской церкви: „Міряне пусть повинуются діаконамъ, діаконы—пресвитерамъ, пресвитеры—епископу, епископъ—Христу“¹⁾. А въ этихъ словахъ о папѣ и рѣчи нѣтъ. Очевидно, онъ не ставится здѣсь ни на какую особенную іерархическую степень, сравнительно съ прочими епископами.

Что касается третьяго изданія *Théologie de Poitier*, то достаточно со вниманіемъ познакомиться съ его содержаніемъ, чтобы замѣтить, что въ немъ ультрамонтанскіе „исправители“ сдѣлали уже шагъ впередъ, сравнительно съ составителями *Théologie de Grenoble*. Не даромъ по поводу этого третьяго изданія однимъ изъ представителей истиннаго галликанства написано было специальное сочиненіе, озаглавленное: „Examen critique de la Théologie de Poitiers (1765)“. Въ этой книгѣ авторъ съ удивительнымъ искусствомъ сумѣлъ разоблачить всю фальшь іезуитовъ и показать, въ какихъ пунктахъ Пуатьескій учебникъ усилилъ ультрамонтанскія черты ученія о Церкви. Такое усиленіе, по его словамъ, выразилось въ слѣдующемъ: 1) „исправитель“ учебника на первомъ планѣ поставилъ новыя папскія декретали и буллы, о болѣе же древнихъ умолчалъ; 2) древнее церковное понятіе о *всеобщности*, какъ вѣрнѣйшемъ критеріи истинности церковнаго ученія, онъ замѣнилъ понятіемъ о *большинствѣ* (majorité)²⁾. Эта послѣдняя особенность была потому опасна для чистоты церковнаго ученія, что неизбежно должна была рано или поздно привести къ тому, что-

1) Michaud, „De la falsification des catéchismes français“, pp. 87—88.

2) Ibidem, pp. 89 et 92.

бы нѣкоторыя отдѣльныя школьныя богословскія мнѣнія ввести въ догматы; а главное—къ тому, чтобы постепенно приучить католическое духовенство къ мысли, что въ дѣлахъ вѣры достаточно голоса только сравнительно *немногихъ* епископовъ, собранныхъ вокругъ папы. А эта мысль, въ свою очередь, имѣла прямымъ своимъ послѣдствіемъ другую,—о единоличной папской непогрѣшимости. Таковы были тѣ ультрамонтанскія крайности, въ которыя вдались „исправители“ *Théologie de Poitiers*. Если еще и оставалось въ третьемъ изданіи этого учебника что—нибудь такое, что напоминало бы галликанство, то развѣ только мысль, что папа рѣшаетъ дѣла вѣры *вмѣстѣ* съ епископами. Но довольно было болѣе или менѣе пронизательнаго взгляда на то ученіе о Церкви, которое изложено въ этомъ изданіи, чтобы понять, что галликанство получило въ немъ значеніе простой фикціи,—какъ-бы нѣкоторой прикрышки для ультрамонтанскихъ доктринъ.

Если уже въ прошломъ столѣтіи іезуиты взяли въ свои руки преподаваніе богословія и начали портить богословскіе учебники во Франціи, то очень естественно, что въ настоящемъ столѣтіи, когда, какъ мы знаемъ, ультрамонтанская партія снова ожила въ этой странѣ,—эта порча должна была значительно усилиться и развиться. Постараемся представить въ существенныхъ чертахъ, какъ совершалось это постепенное усиленіе и развитіе, на основаніи нѣкоторыхъ примѣровъ.

Въ теченіи почти всей первой половины нашего вѣка самымъ распространеннымъ и употребительнымъ богословскимъ руководствомъ во Франціи былъ учебникъ *Bailly* (*Théologie de Bailly*), который въ первый разъ появился на свѣтъ въ самый годъ первой революціи (1789 г.). Направленіе этого сочиненія было сначала вполне галликанское, и въ виду этого, значительная часть французскаго духовенства (которое въ первые года нашего вѣка было еще въ своей значительной части галликанскимъ) на немъ воспиталось. Понятно, что ультрамонтанамъ очень важно было включить именно въ этотъ столь популярный во Франціи учебникъ свои взгляды и возрѣнія; но это можно было сдѣлать не иначе, какъ только съ особеннымъ искусствомъ и осторожностію, что было не легко. За такое

нелегкое дѣло взялся очень ловкій и находчивый представитель ультрамонтанскихъ воззрѣній, аббатъ *Рэсэвэръ* (Receveur). Въ 1842 году *Théologie de Bailly* вышла вторымъ изданіемъ, въ которое включены были нѣкоторыя прибавленія и примѣчанія этого аббата, написанныя въ ультрамонтанскомъ духѣ. Укажемъ самыя важныя изъ такихъ дополненій.

Въ изданіи 1789 года Балъи указываетъ слѣдующія четыре условія для сохраненія единства въ Церкви: 1) согласіе со всѣми *опредѣленными Церковію* членами вѣры ¹⁾; 2) общеніе въ однихъ и тѣхъ же таинствахъ церковныхъ ²⁾; 3) подчиненіе *пастырямъ*, которые принимаютъ всѣ одни и тѣ же пункты вѣроученія, опредѣленные Церковію ³⁾; наконецъ, 4) единеніе съ папою ⁴⁾. Итакъ, Балъи былъ самъ лично далекъ отъ ультрамонтанства, потому что ставилъ на первомъ мѣстѣ не единеніе съ Римомъ, а *единство духовное*,—въ догматахъ вѣры и въ таинствахъ. Кромѣ того, замѣчательно у него и то, что онъ въ первомъ пунктѣ не говоритъ, что догматы вѣры опредѣлены папой, но выражается о нихъ такъ: „опредѣленными Церковію“. Затѣмъ, въ пунктѣ третьемъ, подчиненіе *пастырямъ* Церкви различается отъ единенія съ папой,—слѣдовательно, нѣтъ и слѣда ультрамонтанскаго пониманія отношеній между нимъ и всѣми членами католической церкви.

Обратимся къ изданію 1842 года того же учебника Балъи,—изданію дополненному и „исправленному“ *Receveur*’омъ. Здѣсь мы находимъ такое замѣчаніе по поводу условій единства Церкви: „Единство Церкви требуетъ трехъ вещей: 1) исповѣданія „одной вѣры, т. е. вѣра въ одни и тѣ же догматы, откровенныя и опредѣленные (proposés comme tels) *трибуналомъ или какимъ-нибудь судьей, которому всѣ члены Церкви обязаны по-виноваться*;.... 2) участія въ единой жертвѣ (т. е. евхаристической), въ однихъ и тѣхъ же таинствахъ...; 3) подчиненія *пастырямъ, пребывающимъ въ единеніи другъ съ другомъ и*

1) „Consentio omnibus articulis, ab Ecclesia definitis“....

2) „Communio iisdem sacramentis“...

3) „Subjectio pastoribus eisdem et omnes fidei articulos ab ea definitos admittentibus“ ...

4) „Unio cum Romano pontifice“. См. *Michaud*, De la falsification, p. 118.

„въ общеніи съ (своимъ) *главою*; потому-что это взаимное единеніе и общее единство съ *главою* составляютъ необходимое условіе всякаго дѣйствительно *единого* общества“¹⁾.

По справедливому замѣчанію Мишѡ, замѣтна, сдѣланная Ресевеуг'омъ въ данномъ случаѣ—слова „*Церковь*“ выраженіемъ: „трибуналь или какой-нибудь судья“—уже заключала въ себѣ генденціозную порчу словъ Балъи въ ультрамонтанскомъ смыслѣ²⁾. То же самое можно сказать и относительно того, что Ресевеуг, вопреки мысли Балъи, не безъ намѣренія соединяетъ подъ одной рубрикой подчиненіе пастырямъ и общеніе съ папой.

Особенно интересно для насъ, какъ Ресевеуг „исправилъ“ тѣ мѣста книги Балъи, въ которыхъ рѣчь идетъ о непогрѣшимости папы. Вотъ подлинныя слова Балъи: „Папа, даже тогда, когда онъ учитъ *ex cathedra* не есть непогрѣшимъ въ дѣлахъ вѣры“. А вотъ поправка, сдѣланная Ресевеуг'омъ: „римская церковь признаетъ, что епископатъ, соединенный съ *верховнымъ* (*supremum*) епископомъ, папою, уполномоченъ опредѣлять догматы. „будеть-ли то въ дѣлахъ вѣры, или относительно богослуженія. „морали или всеобщей дисциплины... Всѣ католики признаютъ епископатъ, соединенный съ папой, за высшаго и непогрѣшимого судью. Если нѣкоторые держатся при этомъ мысли, что такая непогрѣшимость пребываетъ въ лицѣ одного папы, то „это мнѣніе имѣетъ такъ же мало отношенія къ вѣрѣ, какъ и мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ иначе; такъ какъ и съ той, и съ другой стороны одинаково признается, что въ этомъ вопросѣ „ничего еще не рѣшено“³⁾.

Читая эти слова, нельзя не замѣтить, что Ресевеуг свелъ въ нихъ на степень простаго „мнѣнія“ то, что Балъи выдавалъ за истину, раздѣляемую всѣми католиками,—именно: мысль, что папа не погрѣшимъ только въ соединеніи со всѣмъ епископатомъ (у Ресевеуг'а объ этой мысли употреблено такое выраженіе: „какъ и мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ иначе“).

1) *Michaud*, 119.

2) *Ibidem.*, pp. 119—120.

3) *Ibidem*, pp. 120—121. См. *Friedrich*, В. I, S. 545—546.

Нельзя также не обратить особеннаго вниманія и на то, что въ словах Reseueur'a, въ сущности, высказывается мысль, что разныя благочестивыя мнѣнія тѣхъ или другихъ католиковъ могутъ рано или поздно получить, вслѣдствіе рѣшенія церкви, значеніе догматовъ вѣры. Впослѣдствіи, когда мы будемъ излагать исторію засѣданій Ватиканскаго собора, мы увидимъ, къ чему привела такая опасная для чистоты церковнаго ученія мысль.

Не смотря на всѣ дополненія, сдѣланныя Reseueur'омъ къ учебнику Балби, этотъ послѣдній въ общемъ всетаки оставался галликанскимъ. Такъ, напр., въ немъ еще оставалась вполнѣ галликанская мысль, что соборы Констанцскій и Базельскій могутъ быть признаны вселенскими даже и по отношенію къ тѣмъ засѣданіямъ (4-му и 5-му), на которыхъ ограничена была папская власть. Кромѣ того, въ немъ еще проводилась мысль о томъ, что католическая церковь есть монархія, ограниченная аристократіей. Вслѣдствіе этого, въ 1853 году, слѣдовательно, когда ультрамонтанская партія уже рѣшительно пересидела во Франціи галликанъ, учебникъ Балби включенъ былъ въ римскій *index*, какъ книга неблагонадежная въ догматическомъ отношеніи и потому якобы опасная ¹⁾.

Другимъ нагляднымъ примѣромъ того, какъ ультрамонтане портили галликанскіе богословскіе учебники, можетъ служить 13-е изданіе учебника епископа Бувье (Bouvier), которое, сравнительно съ первымъ его изданіемъ, значительно измѣнилось по содержанію и сдѣлалось совершенно ультрамонтанскимъ. Первое изданіе этой книги вышло въ 1834 году, а тринадцатое—въ 1868 году, слѣдовательно между ними прошло всего 34 года. Укажемъ на самыя характерныя различія между обоими изданіями. Уже самое заглавіе втораго отдѣла учебника Бувье въ 13-мъ изданіи измѣнено въ совершенно ультрамонтанскомъ духѣ. Между—тѣмъ, какъ въ первомъ изданіи указанный отдѣлъ (содержащій въ себѣ ученіе о церкви) начинался съ изложенія ученія объ авторитетѣ епископовъ и собо-

¹⁾ Michaud, p. 130. См. Friedrich, B. 1, S. 547.

ровъ;—въ изданіи 1868 года первая часть этого отдѣла озаглавлена такъ: „О томъ, кто имѣеть право юрисдикціи надъ вселенскою церковію, т. е. о святѣйшемъ папѣ“¹⁾; слѣдовательно здѣсь на первомъ мѣстѣ ставится ученіе о папѣ. Далѣе, Бувье въ своемъ учебникѣ замѣчаетъ, что въ католической церкви издавна спорили о томъ, выше-ли папа собора, и что, не смотря на эти споры, всѣ, однако, соглашались въ томъ, что этотъ вопросъ не имѣеть отношенія къ вѣрѣ. Какъ же „поправляетъ“ это замѣчаніе ультрамонтанскій „исправитель“ епископа Бувье въ 13-мъ изданіи его богословія? Онъ замѣняетъ его слѣдующими словами: „*Когда-то* (olim) между богословами былъ споръ объ этомъ (т. е. объ отношеніи папы къ собору), но *теперь* (т. е. въ 1868 г.) остались лишь *очень немногіе* (pauci), которые еще держатся, и притомъ *несправедливо* (impegitto) отрицательнаго мнѣнія относительно указаннаго вопроса (т. е. мнѣнія, что соборъ выше папы)“²⁾. Какъ ни кратка эта „поправка“, однако легко замѣтить, что тотъ, кто ее сдѣлалъ, имѣлъ главнымъ образомъ въ виду показать, что ультрамонтанская мысль о томъ, что папа выше собора, есть вполне истинная мысль, между—тѣмъ, какъ противоположная ей галликанская мысль (что соборъ выше папы) совершенно ложна.

Наконецъ, можно еще указать и на то, что въ изданіи 1868 года названнаго богословскаго руководства уже не дѣлается никакого различія между *нерушимостію* (indéfectibilité) и *непогрѣшимостію* (infaillibilité); между—тѣмъ, какъ въ первомъ изданіи книги Бувье очень ясно высказывается мысль, что папа обладает *нерушимостію*, но никакъ не *непогрѣшимостію*. При этомъ Бувье прямо говоритъ: „*Наши* (т. е. галликанскіе) „богословы, слѣдуя за славнымъ (très illustre) Боссюэтомъ, дѣлають различіе между апостольскимъ престоломъ и личностію „папы... Они утверждаютъ, что *папа, даже когда онъ говоритъ ex cathedra и учитъ всю Церковь, можетъ погрѣшать*, и что.

1) «De eo, qui in Ecclesiam universalem jurisdictionem habet, seu de S. Pontifice».

2) Michaud, pp. 139, 140—141. Сн. Friedrich, B. I, S. 548.

„слѣдовательно, его рѣшеніе (jugement) только тогда становится неизмѣннымъ (irréformable), когда Церковь съ нимъ согласится. Такъ мыслятъ Боссюэтъ, Турнаи (Tourgnely), Бамай, Реньё (Regnier), де-ла-Люцернъ (de la Luzerne) и др... Всѣ защитники непогрѣшимости папы вполне согласны въ томъ, что это мнѣніе не принадлежитъ къ католической вѣрѣ. Слѣдовательно, 1) ни одинъ католикъ, гдѣ бы онъ ни находился, не обязанъ признавать его (n'est tenu de l'admettre); 2) французы, которые нападаютъ на это мнѣніе и отвергаютъ его, не заслуживаютъ за то ни ноты ни цензуры, какъ это доказалъ Боссюэтъ. Поэтому 3) догматическія опредѣленія папскаго престола, хотя и должны быть принимаемы всѣми съ величайшимъ почтеніемъ, не принадлежатъ, однако, къ католической вѣрѣ до тѣхъ поръ, пока они не снабжены согласіемъ, хотя бы молчаливымъ, епископовъ (tant qu'ils ne sont pas munis du consentement, au moins tacite, des évêques)“... А вотъ, что влагаетъ въ уста Бувье его „исправитель“ въ изданіи 1868 года: „Если папа говоря *ex cathedra* и какъ намѣстникъ Христа, учить или осуждаетъ что—нибудь и требуетъ согласія, то мы говоримъ, что онъ не погрѣшимъ, и что его рѣшеніе не можетъ быть никѣмъ измѣнено... Это мнѣніе о непогрѣшимости папы было извѣстно во Франціи до XIV-го вѣка. Но со времени этой плачевной эпохи—со времени великаго раскола,—противоположное мнѣніе (т. е. отрицающее папскую непогрѣшимость) стало проникать въ школы Франціи... Въ настоящее время это мнѣніе (т. е. галликанское) оставлено *всѣми*, и даже во Франціи трудно было бы найти хотя бы и одного богослова, который рѣшился бы публично защищать его. Вотъ почему мы считаемъ за вѣрную и всеобщую истину слѣдующее положеніе: римскій первосвященникъ не погрѣшимъ, когда онъ опредѣляетъ *ex cathedra* что-нибудь, касающееся вѣры и нравовъ“¹⁾. Если принять во вниманіе, что 13-е изданіе богословія епископа Бувье появилось почти наканунѣ Ватиканскаго собора, то всѣ эти „поправки“ станутъ совершенно понятными...

¹⁾ Michaud, pp. 151—154. Сп. Friedrich, B. I, S. 549—550.

Всего доселѣ сказаннаго относительно порчи французскихъ богословскихъ учебниковъ, думаемъ, достаточно для того, чтобы составить себѣ болѣе или менѣе вѣрное представленіе о томъ, какъ именно совершалась эта порча, и къ какимъ результатамъ она привела.

Остается еще сказать о такомъ же „исправленіи“ богословскаго преподаванія въ католической Германіи.

Какъ и во Франціи, это „исправленіе“ было дѣломъ, по преимуществу, іезуитовъ, но по своему характеру оно во многомъ было отлично отъ таковаго же „исправленія“ французскихъ богословскихъ руководствъ. Чтобы понять это различіе, довольно припомнить то, что мы сказали въ началѣ второй части нашего изслѣдованія относительно цвѣтущаго состоянія германской католической науки въ концѣ прошлаго и въ началѣ текущаго столѣтія. Какъ мы тогда выяснили, въ такомъ цвѣтущемъ состояніи этой науки заключалась главная сила германскаго умѣреннаго католицизма, обладая которою, онъ могъ гораздо больше галликанскихъ богослововъ бороться съ новымъ ультрамонтанствомъ. Это обстоятельство можетъ вполне объяснить, почему и порча богословскаго образованія въ Германіи шла далеко не такъ успѣшно для іезуитовъ и ультрамонтанъ, какъ во Франціи, и почему она совершалась гораздо медленнѣе, чѣмъ тамъ.

Имѣя это въ виду, мы поймемъ и то, почему въ католической Германіи ученіе о папской непогрѣшимости даже тогда не получало права гражданства, когда сочиненія Лампэ и де-Местра получили особенное значеніе не только въ отечествѣ этихъ писателей, но и среди германскаго католическаго общества.

Дѣло въ томъ, что среди германскихъ богослововъ очень долго сохраняла вліяніе цѣлая плеяда истинныхъ ученыхъ, которые слишкомъ хорошо понимали всю ненаучность инфальIBILISTОВЪ и потому довольно рѣшительно вооружались противъ ихъ теоріи. Къ такой плеядѣ принадлежали, какъ мы видѣли, Тюбингенскіе католическіе богословы, а также Вессенбергъ, Гермесъ и многіе другіе, въ томъ числѣ и извѣстный

Мэлеръ (Möhler), авторъ „Символики (Symbolik)“ и мн. друг. сочиненій. Впрочемъ, этотъ послѣдній, хотя и вооружается противъ мысли, будто папская непогрѣшимость есть существенная часть ученія католической церкви, однако въ своей „Церковной Исторіи“ проводитъ мысль, что централизація, понимаемая въ смыслѣ ультрамонтанскомъ, со служила очень важную службу римской церкви, такъ какъ (будто-бы) спасла ее въ средніе вѣка отъ расколовъ.

Особенно же ясно обнаруживается, какъ чуждо было ученіе о папской непогрѣшимости германскимъ католическимъ богословамъ,—изъ сочиненій *Бреннера* (Brenner), *Ротензе* (Rothensee) и *Дрея* (Drey). Первый изъ нихъ въ своей „Догматикѣ“ прямо утверждаетъ, что органъ непогрѣшимости въ Церкви суть Апостолы и ихъ преемники, епископы. Если онъ далѣе, нѣсколько ниже, и касается вопроса объ отношеніи папы къ вселенскому собору, то не только не склоняется къ мысли о папской непогрѣшимости, но прямо говоритъ, что римскій первосвященникъ *можетъ погрѣшать* такъ же, какъ и всякій другой епископъ. При этомъ онъ допускаетъ, однако, подобно галликанскимъ богословамъ, непогрѣшимость не папы, но *римскаго престола* или, вѣрнѣе, *нерушимость* послѣдняго ¹⁾).

Еще рѣшительнѣе вооружается противъ ученія о папской непогрѣшимости *Ротензе*. Въ своей книгѣ: „Der Primat des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten“ онъ не соглашается съ де-Местромъ относительно термина: „infallibilitas“, но замѣняетъ его словомъ: „Irrefragabilität“, которое по-русски вѣрнѣе всего передать чрезъ: „несокрушимость“; а это, въ сущности, почти тоже, что Боссюэтовская *indéfectibilité* (нерушимость), которая, какъ мы замѣтили въ своемъ мѣстѣ, отчасти напоминаетъ наше православное понятіе о непогрѣшимости Церкви. Особенно замѣчательно то, что говоритъ Ротензе по поводу мнѣнія одного протестантскаго писателя о существенномъ значеніи въ системѣ католическаго богословія ученія о непогрѣшимости папы. „Пусть скажетъ намъ г. Губитцъ

¹⁾ *Friedrich*, B. 1, S. 530.

(т. е. этотъ самый писатель)“, замѣчаетъ онъ, „когда, гдѣ и отъ кого получили этотъ „новый членъ вѣры (т. е. папская „непогрѣшимость) свое начало и свою санкцію. Мы ничего не „знаемъ о такомъ членѣ вѣры, а между тѣмъ полагаемъ, что „все члены вѣры римско-католической церкви намъ хорошо извѣстны ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ названнаго сочиненія своего онъ идетъ еще дальше, когда говоритъ, что, по его убѣжденію, судья въ предметахъ вѣры не папа, а *Церковь*, и когда отказывается признать за папой всякаго рода *инспирацію*, вопреки инфальблистамъ ²⁾.

Что касается *Дрея*, то и онъ въ своей „Апологетикѣ“ высказываетъ мысль, что папа *самъ по себѣ* (für sich allein) не непогрѣшимъ, причемъ доказываетъ это тѣмъ, что въ Евангелии рѣшительно не находится подтвержденія для такой непогрѣшимости. Кроме того, по мнѣнію *Дрея*, признавать папскую непогрѣшимость значитъ отрицать непогрѣшимость вселенской Церкви ³⁾.

Сороковые годы нашего столѣтія были (какъ мы уже раскрыли выше) временемъ, когда ультрамонтане стали получать въ германской церкви преобладающее значеніе. Тогда же началось, собственно, и болѣе или менѣе рѣшительное проникновеніе въ область германской католической догматики и каноники ультрамонтанскихъ идей. Такъ, въ 1841 г. появилась въ нѣмецкомъ переводѣ извѣстная книга *Капеллари* (Capellari), который въ то время былъ уже папой Григоріемъ XVI: „Triumph des heil. Stuhls und der Kirche“, написанная въ совершенно ультрамонтанскомъ духѣ. Въ томъ же самомъ году вышло въ свѣтъ еще другое ультрамонтанское сочиненіе: „Die apostolische Vollmacht des Papstes in Glaubensentscheidungen“. — извѣстнаго уже намъ іезуита *Венингера*, которое имѣло такой успѣхъ, что въ слѣдующемъ 1842 г. вышло уже вторымъ изданіемъ.

¹⁾ Ibidem, B. I, S. 531.

²⁾ Ibidem, B. I, S. 532.

³⁾ Ibidem, B. I, S. 533—534.

Этого мало. Вскорѣ послѣ того ученіе о папской непогрѣшимости начинаетъ проникать и въ такія книги, которыя, въ качествѣ богословскихъ учебниковъ, имѣли особенно широкое распространеніе среди католическаго духовенства въ Германіи. Къ такимъ сочиненіямъ слѣдуетъ отнести, напр., два учебника каноническаго права: *Вольтера* и *Филиппса*. Здѣсь, вопреки Бреннеру, Рётензе и Дрею, уже открыто излагается ученіе о томъ, что вселенскій соборъ тогда только получаетъ непогрѣшимый авторитетъ, когда самъ „непогрѣшимый“ папа сообщитъ ему такого рода непогрѣшимый характеръ.

Чѣмъ дольше шло постепенное завоеваніе католической Германіи іезуитами, тѣмъ все болѣе и болѣе усиливалось ихъ вліяніе въ области германской богословской литературы. Съ теченіемъ времени начинаетъ появляться цѣлый рядъ сочиненій, написанныхъ въ іезуитскомъ духѣ, въ родѣ слѣдующихъ нѣмецкое изданіе богословія Перроне, затѣмъ „Der Papst und die modernen Jdeen“ Шрадера, „De unitate Romana“ его-же, „Kirchliche Lehrgewalt“ Шпэмана; „Πέτρα Romana oder Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes“ Рудиса и мн. др. Всѣ они содержали въ себѣ уже вполне ясное ученіе о папской непогрѣшимости въ томъ смыслѣ и значеніи, въ какомъ составлено было, вскорѣ послѣ того, пресловутое Ватиканское опредѣленіе.

Вотъ какъ совершилась постепенная систематическая порча богословскаго образованія и въ Германіи.

Заключеніе третьей части.

Взявъ въ свои руки почти всѣ епископскіе кафедрѣ во Франціи, въ Германіи и въ другихъ католическихъ странахъ, ультрамонтане особенно укрѣпили свое вліяніе. Но они пошли еще дальше: завладѣли важнѣйшими профессорскими кафедрами въ католическихъ университетахъ, испортили ученіе о Преданіи и подвергли постепенной, систематической порчѣ и все богословское преподаваніе. Черезъ это они подготовили для себя

свою будущую побѣду на Ватиканскомъ соборѣ. Теперь имъ оставалось только сдѣлать рядъ послѣдовательныхъ предварительныхъ опытовъ, цѣлію которыхъ было бы испытать, тверда-ли та почва, на которую они готовились вступить и на которой намѣревались возвести самое зданіе своей новой ультрамонтанской церкви. Къ разсмотрѣнію этой послѣдней фазы подготовленія Ватиканскаго собора мы переходимъ въ слѣдующей, четвертой, части нашего сочиненія.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Православенъ ли Intercommunion ¹⁾, предлагаемый намъ старокатоликами?

„Бъайте раздѣлений, держитесь единенія“.

Св. Игнатій Боговоосецъ.

(Окончаніе *).

Ограда церкви.

Заканчивая нашъ очеркъ объ Intercommunion'ѣ, не можемъ не обратить еще разъ достоуважное вниманіе на то выраженіе, которое было употреблено на Люцернскомъ Конгрессѣ однимъ изъ представителей православно-русской церкви. Въ рѣчи по поводу вопроса: не пора ли старокатоликамъ, ради объединенія ихъ церкви съ церковію православною, войти въ официальные сношенія съ представителями власти нашей церкви,—онъ выразилъ мысль, что для подобнаго рода сношеній не настало еще время, такъ какъ *„мы недостаточно еще ознакомились другъ съ другомъ“* ²⁾. Выраженіе это, по нашему мнѣнію, требуетъ нѣкотораго разъясненія. Въ самомъ дѣлѣ: къ кому именно должно быть относимо употребленное здѣсь слово *мы*: къ однимъ ли намъ—православнымъ? къ намъ-ли православнымъ и старокатоликамъ, взятымъ вмѣстѣ? или—въ смягченной формѣ выраженія—къ однимъ старокатоликамъ?

Если оно относится спеціально къ намъ—православнымъ, то кого именно должны мы разумѣть подъ нимъ: церковь ли нашу и представителей ея власти, съ коими старокатолики

1) Взаимообщеніе.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 22.

2) Смотр. Stenograph. Bericht, стр. 43.

приходить къ мысли начать свои официальные сношенія, или же нашу богословскую науку и ея представителей, которые, по крайней мѣрѣ, повидимому, въ той или иной степени могут обуславливать установленіе воззрѣній и рѣшеній представителей нашей церковной власти? Кто изъ нихъ можетъ обнаруживать и дѣйствительно обнаруживаетъ слабое знакомство со старокатолицизмомъ и посему нуждается относительно него въ пополненіи и увеличеніи *суммы свѣдѣній*?

Смѣло и рѣшительно утверждаемъ, что къ церкви нашей и представителямъ ея власти оно никоимъ образомъ относиться не можетъ. По данному предмету мы высказались уже съ достаточною ясностію и полнотою въ прошлой нашей статьѣ. Церковь наша есть столпъ и утвержденіе истины; руководимая Духомъ Святымъ, она всегда готова воспринимать въ свое лоно всѣхъ искренно обращающихся къ ней. Врата ея непрестанно открыты для ввода въ ея ограду новыхъ сочленовъ ¹⁾. Почти

¹⁾ А. А. Кирѣевъ въ Свѣтѣ отъ 7 декабря 1892 года пишетъ: „в одной заблудшей и потомъ найденной овецъ радуется истинный пастырь стада, а тутъ изъ тысячелѣтняго блужденія возвращается въ нашу церковь лучшая часть западнаго стада, стоитъ двадцать два года передъ вратами ожидая, когда они откроются, а мы (христиане!) какъ будто не желаемъ ихъ открыть!“ Прежде, чѣмъ возводитъ подобнаго рода тяжкое обвиненіе на нашу церковь, А. А. Кирѣеву слѣдовало бы предварительно поразунать: обращался ли кто-либо изъ старокатоликовъ къ нашей церкви съ изъявленіемъ желанія войти въ ея ограду? Въ прошлой статьѣ мы писали уже и теперь вновь повторяемъ, что изъ среди старокатоликовъ еще никто не обращался къ ней и не выражалъ подобнаго желанія; слѣдовательно, церковь наша не могла и не имѣла даже повода ни открывать, ни закрывать своихъ вратъ предъ старокатоликами. Такимъ образомъ, обвиненія А. А. Кирѣева являются не только голословными, но совершенно произвольными. Неужели тѣмъ думаетъ онъ привлечь симпатіи нашего общества къ старокатолическому движенію? или побудить нашу церковь отверзать свои врата совершенно пова прасну, когда въ нихъ никто не стучится? Изъ всего содержанія настоящаго очерка онъ можетъ убѣдиться, что старокатолики, — тѣ старокатолики, которые, по его словамъ, будто-бы *пламеннѣе* стремятся (смотри его брошюру „О сближеніи со старокатоликами“ стр. 4) объединиться съ нашею церковію, пытаются войти въ ея ограду не чрезъ установленныя въ ней врата, объ отверзстіи коихъ онъ съ такимъ всеусердіемъ ратуетъ, а чрезъ сносъ, или, вѣрнѣе, при посредствѣ сноса самой этой ограды. Вѣдь, и самъ А. А. Кирѣевъ, ради входа старокатоликовъ въ нашу церковь, какъ это указано было въ началѣ настоящаго очерка, хлопочетъ именно о испроверженіи церковной ограды, которую въ своихъ статьяхъ онъ называетъ „китайскою стѣною“ и „Эйдткуненомъ“. Къ чему онъ тогда заводитъ рѣчь о закрытыхъ будто-бы вратахъ въ оградѣ церкви и о необ-

2000-лѣтняя истекшая ея жизнь очертила въ точности ея естественныя границы, воздвигла на этихъ границахъ ограду, опредѣлила въ оградѣ врата и установила твердо и непоколебимо условія для прохода чрезъ различныя ея врата. Отъ каждаго желающаго войти въ ея ограду она требуетъ, прежде всего, добровольнаго и чистосердечнаго отреченія отъ прежнихъ заблужденій, исповѣданія ея вѣроученія, безусловнаго признанія ея авторитета въ дѣлахъ вѣры и твердаго обѣщанія жить по ея законамъ ¹⁾. Безъ этого условія она изъ міра внѣшняго никого не впускаетъ въ свою ограду. Затѣмъ, церковь вводитъ внутрь своей ограды вновь обращающихся, смотря по той области внѣшняго міра, къ которой они принадлежали, различными вратами: однихъ чрезъ врата крещенія, другихъ чрезъ врата мѣропомазанія, третьихъ чрезъ врата исповѣди и т. д. Чтобы вновь обращающійся могъ содѣлаться вполне достойнымъ сочленомъ церкви по входѣ въ ея ограду, она въ преддверіи къ своимъ вратамъ непременно оглашаетъ его, т. е. требуетъ отъ него болѣе или менѣе полнаго и обстоятельнаго ознакомленія съ ея догматами, обрядами, канонами, молитвословами и т. д. Наконецъ, чтобы опредѣлить полную принадлежность обращающагося къ церкви, она по введеніи его въ свою ограду преподаетъ ему, какъ правоспособному и равноправному своему сочлену, причащеніе, т. е. таинственно объединяетъ его съ собою и своимъ Главою, Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Чтобы знать, чрезъ какія врата надлежитъ провести вновь обращающагося, церковь должна въ точности опредѣлить, къ какой области внѣшняго міра онъ принадлежалъ до своего обращенія. Но и въ этомъ отношеніи 2000-лѣтняя

ходимости возможно скорѣе открыть ихъ ради входа старокатоликовъ? Вѣдь, при снесеніи ограды сохранять въ цѣлости врата можно лишь только съ одною археологическою цѣлю; сами же по себѣ онѣ потеряютъ всякій смыслъ и значеніе

¹⁾ А. А. Кирѣевъ въ Свѣтѣ отъ 7 Декабря 1892 года пишетъ, что „при присоединеніи римскаго католика, онъ произноситъ никео-константиноградскій символъ вѣры и причащается“, и полагаетъ, будто этимъ и исчерпывается весь актъ воспріятія католика въ церковь. Изъ содержанія настоящей главы онъ можетъ убѣдиться, что актъ воспріятія обращающихся иновѣрцевъ вообще и католиковъ въ частности нѣсколько сложнѣе, чѣмъ онъ полагаетъ.

истекшая ея жизнь все предусмотрѣла и все опредѣлила съ ясностію и точностію, какъ относительно различныхъ религій въ христіанскаго міра, такъ и относительно инославныхъ исповѣданій, церквей и сектъ міра христіанскаго. У нея нѣтъ лишь ясныхъ и точныхъ, или, выражаясь вѣрнѣе, спеціальныхъ опредѣленій относительно однихъ старокатоликовъ, такъ какъ церковь старокатолическая народилась въ теченіи послѣдняго времени и вслѣдствіе новизны своей не могла подлежать ея законодательной, или, точнѣе, вѣроисповѣдной оцѣнкѣ. Старокатолики, какъ можно убѣдиться изъ содержанія всего настоящаго очерка и какъ увидимъ ниже, пользуются этимъ обстоятельствомъ и, исходя изъ него, строятъ всѣ свои церковныя притязанія, т. е. не желаютъ ни относить къ себѣ установленныхъ уже церковію условій для воспринятія обращающихся, ни проходить въ ограду церкви чрезъ существующія въ ней врата. Но отсутствіе въ православно-восточной церкви спеціальныхъ опредѣленій относительно старокатолицизма, какъ не означаетъ того, чтобы она отстраняла самихъ старокатоликовъ отъ входа внутрь своей ограды, такъ не знаменуетъ и того, чтобы она обязана была для ихъ спеціальнаго воспринятія въ церковь устанавливать новыя условія и для ихъ спеціальнаго прохода въ ограду церковную рубить въ ней новыя врата. Напротивъ того,—и не имѣя нарочитыхъ опредѣленій относительно насъ, она, какъ чадолюбивая мать, всегда готова воспринимать ихъ въ свое лоно. Для осуществленія сей цѣли, она должна примѣнять къ нимъ изданныя уже ею постановленія, воспринимать ихъ въ свое лоно на имѣющихся уже въ ней условіяхъ и проводить ихъ въ ограду церкви чрезъ существующія уже въ ней врата. Издавать относительно ихъ новыя постановленія, т. е. ради ихъ устанавливать новыя условія и рубить въ своей оградѣ новыя врата, она можетъ только въ томъ случаѣ, если старокатолицизмъ окажется совершенно новымъ исповѣданіемъ и совершенно новою церковію, къ которымъ всѣ прежде изданныя ею постановленія окажутся абсолютно непримѣнимыми. Но и ради сей цѣли она, прежде всего, должна отнестись къ старокатолицизму на основаніи существующихъ уже въ ней и дѣйствующихъ въ ней нынѣ постановленій.

Какъ же поступить она въ семъ случаѣ? Для нея старокатолическій вопросъ есть вопросъ церковный. Она и отнесется къ нему только и исключительно, какъ къ церковному вопросу. Церковь—одна; все что не находится внутри ея, то принадлежитъ относительно ея самой къ міру внѣшнему. Вторая истинная церковь во внѣшнемъ мірѣ самопроизвольно зародиться и произойти не можетъ никоимъ образомъ; это противорѣчитъ самой идеѣ церкви. Такимъ образомъ, старокатолицизмъ, пока онъ не воспринять въ церковь, стоитъ относительно церкви въ мірѣ внѣшнемъ. Слѣдовательно, вся задача церкви относительно старокатоликовъ сводится только и исключительно къ тому, чтобы опознать самую сущность ихъ церкви съ тѣмъ, чтобы опредѣлить къ какой именно области внѣшняго міра она принадлежитъ ¹⁾.

1) А. А. Кирѣевъ серьезно полагаетъ, будто весь старокатолическій вопросъ для насъ православныхъ сводится къ простой провѣркѣ догматовъ старокатолической церкви съ догматами не нашей, а древней нераздѣльной церкви и будто тождество догматовъ старокатолической церкви съ догматами нераздѣльной церкви содѣлаетъ старокатоликовъ такими же православными, какими мы почитаемъ самихъ себя. Исходя изъ этихъ коренныхъ своихъ положеній, онъ награждаетъ насъ упрекомъ за упрекомъ за то, что мы не беремъ на себя задачи провѣрить догматы старокатолической церкви и посему какъ бы преднамѣренно не хотимъ убѣдиться въ православіи старокатоликовъ. Онъ пишетъ: „вопросъ о томъ, есть ли что еретическое въ ученіи старокатоликовъ, совершенно обойдемъ о. Смирновымъ; мнѣ же кажется, что лишь *послѣ подробнаго и основательнаго сравненія догматовъ старокатолицизма съ догматами древней нераздѣльной церкви* можно приступать и къ другимъ вопросамъ, несущественнымъ, и притомъ неуволнимаго свойства (на сколько существенны и уловимы всѣ эти остальные вопросы — въ этомъ читатели могли убѣдиться изъ содержанія настоящаго очерка). Если бы начали дѣло съ *этою именно конца, съ разрѣшенія догматическихъ вопросовъ*, мы бы убѣдились (не странно-ли, что ради отождествленія старокатолицизма съ православіемъ мы должны приступить къ его изслѣдованію съ опредѣленнаго именно конца,—того, который рекомендуется намъ нашимъ оппонентомъ? Онъ, такимъ образомъ, самъ сознается, что, начавъ изслѣдованіе съ другихъ концовъ, мы не дойдемъ до этого отождествленія), что у старокатоликовъ ересей нѣтъ, и тогда мы, конечно, посмотрѣли бы и на все остальное другими глазами; а что у насъ и у старокатоликовъ догматъ тождественъ, это, мнѣ кажется, доказывается вполнѣ ихъ послѣдними катехизисами (со всѣмъ не доказывается, какъ это доказано было выше, при приведеніи 8-го члена Символа вѣры голландскихъ старокатоликовъ, изъ коего до сихъ поръ *filioque* не извлечено). При томъ объ этомъ писано такъ много (гдѣ, когда и кѣмъ?...), что доказывать это снова, я думаю, излишне“ (напротивъ того, — теперь то именно и слѣдовало бы всего болѣе доказать это, въ виду все увеличивающихся притязаній старокатоликовъ и все возрастающихъ

Какъ же опознаетъ церковь сущность старокатолицизма? Для церкви, какъ уже мы сказали, старокатолицизмъ есть вопросъ исключительно церковный, какъ для науки богословской онъ есть вопросъ исключительно научно-богословскій. Къ нему и та и другая отнесутся и не могутъ не отнестись совершенно различно. Мы говорили уже въ прошлой нашей статьѣ, что церковь и богословская наука относятся къ объекту своего познанія двумя совершенно различными несоизмѣрными

симпатіи къ нимъ ихъ друзей и сторонниковъ)... Если бы о. Смирновъ остался при *просто просмотрѣ догматовъ старокатолицизма*, просто бы свѣрилъ наши катехизисы съ ихъ нимъ, онъ бы этимъ и ограничился и, конечно, не писалъ бы своихъ двухъ послѣднихъ писемъ"... Слѣдовало *просто просмотрѣть догматы старокатолицизма, не вдаваясь ни въ какія „умозрѣнія“*... Я счелъ необходимымъ остановиться на этомъ вопросѣ потому, что если не въ теоріи, то на практикѣ очень многіе ученые впадаютъ въ ту же ошибку, въ которую впалъ, мнѣ кажется, и мой почтенный оппонентъ: берутся за очень сложныя и не всегда надежныя средства для достиженія цѣлей, требующихъ гораздо болѣе простыхъ средствъ..." *Слѣдовало же просто просмотрѣть, не вдаваясь въ излишнюю „ученость“, слѣдующій фактъ: отбросили ли старокатолики римскія ереси? ибо въ этомъ главнѣйше и состоитъ условіе воссоединенія разрозненныхъ церквей! Unitas in necessariis.* (Неужели А. А. Кирѣевъ въ самомъ дѣлѣ не понимаетъ, что всѣ эти прекрасныя и бьющія на эффектъ латинскіе тезисы въ основѣ своей скрываютъ чистѣйшій протестантизмъ? Видъ ихъ не даромъ-же съ такою предвзятою любовію приурочиваютъ къ себѣ всевозможныя протестантскія общества, въ родѣ Евангелическаго Союза и т. д. Къ намъ, людямъ православнымъ, они совсѣмъ не подходятъ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ въ западной Европѣ съ ними стали соединять свои спеціальныя значенія. Къ тому-же, наша русская богословская терминологія, сколько намъ извѣстно, совсѣмъ не такъ бѣдна, чтобы намъ—русскимъ нужно было прибѣгать къ помощи иностранныхъ языковъ)... Старокатолики должны возвратиться всецѣло въ то положеніе, въ которомъ они находились тысячу лѣтъ тому назадъ, а мы признать это возвращеніе. Вотъ наша обоюдная роль, наша обязанность. Ничего другаго „воссоединеніе“ съ нами для старокатоликовъ не означаетъ и означать не должно. Дѣло это не особенно трудное (для насъ, по крайней мѣрѣ). Мы должны повѣрить, воплотитъ ли состоялось возвращеніе старокатоликовъ къ ихъ древнему ученію, а затѣмъ, если оно состоялось, то и признать оное. Это, стало быть, не присоединеніе къ нашей церкви, не поступленіе въ „вѣдѣніе“ св. Синода, а лишь превращеніе себя изъ еретической церкви въ православную". Скажемъ вашему глубокоуважаемому оппоненту прямо и откровенно, что рекомендуемое имъ лекарство не излечитъ насъ отъ нашей болѣзни. Мы даже и пробовать его не станемъ въ приложеніи къ нашимъ изслѣдованіямъ, такъ какъ въ немъ затѣдомо находится очень вредный суррогатъ, т. е. предвзятое положеніе, допускающее одновременное существованіе нѣсколькихъ православныхъ церквей, какъ это и пытается доказать русскимъ читателямъ нашъ достоуважаемый оппонентъ въ статьѣ своей въ Свѣтѣ отъ 7 декабря прошлаго 1892 г., изъ которой заимствованы нами всѣ вышеприведенныя выдержки.

способами. Церковь относится къ нему непосредственно, наука же посредственно. Первая исходитъ къ нему изъ началъ непреходящихъ, вѣчныхъ, непогрѣшимыхъ, святыхъ и божескихъ и потому познаетъ или, выражаясь вѣрнѣе, только лишь опознаетъ его сущность,—вторая же исходитъ къ нему изъ началъ ограниченного, немощнаго и грѣховнаго разума человѣческаго и потому ведетъ къ вѣдѣнію не сущности, а однихъ лишь проявленій сущности объекта, вѣдѣнію относительному, условному, измѣняющемуся и непрестанно усовершенствующемуся. Церковь, въ виду сего, въ дѣлѣ установленія своихъ воззрѣній и опредѣленій не можетъ обуславливаться вѣдѣніемъ научно-богословскимъ, которое никогда не доходитъ и не можетъ доходить до акта вѣдѣнія непосредственнаго и никогда не перейдетъ и не можетъ перейти въ опознаніе сущности познаваемого объекта. Церкви наука несомнѣнно служитъ великую службу, но только лишь въ объемѣ своихъ естественныхъ границъ, т. е. службу условную и относительную, какъ условны и относительны и всѣ результаты познания, до коихъ она доходитъ. Дальше сего ея услуга идти не можетъ. Именно посему наука и не можетъ и не должна обуславливать воззрѣній и опредѣленій церковныхъ и тѣмъ менѣе можетъ и должна она заявлять притязаніе на сліяніе и отождествленіе своего ограниченного и условнаго вѣдѣнія съ церковными воззрѣніями и опредѣленіями и себя самой съ церковію. То было бы чистѣйшимъ протестантизмомъ, который въ исходной своей основѣ состоитъ въ полномъ сліяніи церкви и науки, вѣры и знанія и обратно. Что касается до науки нашей—православной, то она сама должна находиться и дѣйствительно находится въ зависимости отъ церкви; церковь ея свѣточъ, ея руководитель, ея критерій, ея масштаб ¹⁾.

¹⁾ Этотъ пунктъ нашъ достоуважаемый оппонентъ совсѣмъ не понялъ въ нашей прошлой статьѣ. Одинъ изъ богословски образованныхъ англиканъ, хорошо знакомый съ нашею церковію и русскимъ языкомъ и усердно слѣдящій за происходящею между нами достоуважаемымъ оппонентомъ и нами полемикой по старокатолическому вопросу, приѣхавъ къ намъ по прочтеніи отпечатанной въ Свѣтѣ отъ 7 Декабря прошлаго года статьи, написанной противъ насъ А. А. Кирѣевымъ, сказалъ: „г. Кирѣевъ совсѣмъ не понялъ сущности основнаго Вашего положенія (Mr. Kireeff entirely missed the point); ему не мѣшало бы повторить „Православное Исповѣданіе“ Петра Могилы и особенно обратить вниманіе на вопросы-

Она должна относиться къ объекту своего вѣдѣнія, къ своему познаваемому сырому матеріалу, къ выдвигаемымъ жизнью вопросамъ совершенно объективно и безпристрастно, пытаясь всесторонне раскрыть, какъ ихъ свѣтлыя, такъ и темныя стороны. Служа тѣмъ своимъ ближайшимъ и научнымъ цѣлямъ, она одновременно съ симъ будетъ совершать свое служеніе и самой церкви, т. е. будетъ въ предѣлахъ своихъ естественныхъ границъ освѣщать для нея познаваемый объектъ, чтобы она, исходя изъ своихъ собственныхъ началъ, могла въ этомъ ея освѣщеніи опознавать сущность объекта. Съ своей стороны, церковь можетъ пользоваться, но можетъ и не пользоваться услугами богословской науки, т. е. ея научнымъ освѣщеніемъ познаваемого объекта. Она отнесется къ нему совершенно по своему и внѣ зависимости отъ науки. Въ то время, какъ наука для установленія своихъ научныхъ воззрѣній на то или иное явленіе нуждается въ возможно широкомъ и глубокомъ объемѣ познанія его и посему въ возможно большемъ скопленіи суммы свѣдѣній о немъ, для церкви достаточно освѣтить два-три, а иногда лишь одинъ какой либо моментъ или пунктъ этого явленія, чтобы ея опознаніе вполнѣ и всесовершенно отвѣчало сущности опознаваемого ею предмета. Въ опознаніи сущности объекта наука можетъ быть для нея полезною, но можетъ быть и совершенно бесполезною, не смотря на то, что вполнѣ честно и всесторонне выполнить свою научную задачу. Вотъ почему церковь можетъ заимствовать свое опознаніе сущности объекта изъ богословской науки, но можетъ и не заимствовать ее изъ нея. Она воспринимаетъ свое опознаніе не въ силу холоднаго разсудочнаго анализа, а въ силу непосредственнаго воспріятія истины, -- въ родѣ того, какъ воспринимаетъ голодный ощущеніе голода, неопытное дитя ощущеніе ожога отъ огня и т. д. И человѣкъ науки можетъ при помощи долгаго и утомительнаго процесса познаванія дойти до всесторонняго уразумѣнія голода, ожога и т. д., но голодный и ожогшійся

отвѣтъ подъ № 23^с. При всемъ желаніи, мы не можемъ дать нашему достоуважаемому оппоненту лучшаго отвѣта на всѣ его разсужденія по поводу нашего опредѣленія взаимоотношенія церкви и науки въ нашей православной средѣ, которое такъ не понравилось ему въ нашей прошлой статьѣ.

поймутъ голодъ и ожогъ непосредственно, всѣмъ существомъ своимъ, многовенно, безъ умственного анализа, т. е. воспримутъ ихъ сущность, чего никакой научный анализъ не сообщилъ человѣку науки.

Такимъ образомъ, подѣ словомъ *мы* въ рѣчи нашего представителя на Люцернскомъ Конгрессѣ слѣдуетъ разумѣть не церковь нашу и ея представителей, а только лишь однихъ людей нашей богословской науки. Но такъ какъ люди богословской науки со своимъ ограниченнымъ и условнымъ знаніемъ не могутъ оказывать прямого и непосредственного вліянія на строго церковное рѣшеніе старокатолическаго вопроса, которое, очевидно, одно желательно для старокатоликовъ, то слово *мы*, въ дѣйствительности, должно относиться не къ нашей православной сторонѣ, а къ сторонѣ старокатолической. Словомъ, задержка для вчиненія официальныхъ сношеній старокатоликовъ съ нашею церковію, лежитъ не въ насъ, а въ самихъ старокатоликахъ.

Почему именно въ нихъ?

Мы сейчасъ видѣли, что церковь не закрываетъ своихъ вратъ предъ старокатоликами. Слѣдовательно, если бы они искренно, пламенно и твердо желали войти въ ея ограду, то не встрѣтили бы никакихъ препятствій съ ея стороны. Дѣйствительно, если бы у нихъ имѣлось подобнаго рода желаніе, то не все ли равно было бы для нихъ, черезъ какія врата введетъ ихъ въ свою ограду сама церковь? Дѣло воспринятія въ лоно церкви, т. е. самый проходъ чрезъ тѣ или иныя врата относительно принадлежности къ числу правоспособныхъ сочленовъ церкви, не смотря на всю свою важность и значительность, до извѣстной степени есть дѣло внѣшнее и формальное. Не стануть же старокатолики жертвовать самою принадлежностію къ церкви, живымъ содержаніемъ, ради одной этой внѣшней и формальной стороны, т. е. ради акта того или инаго прохода въ церковь! На дѣлѣ, однакожь, оказывается, что они именно жертвуютъ первымъ ради втораго, что изъ за внѣшней формы воспринятія въ лоно церкви не входятъ въ самую церковь и что, такимъ образомъ, относятся къ церкви съ чуждою ей притязательностію. И дѣйствительно, приближаясь къ церкви, они не только не спрашиваютъ ее, на какихъ условіяхъ она восприметъ

ихъ въ свое лоно, а, напротивъ того, сами диктуютъ ей условія, на какихъ согласны будутъ объединиться съ нею. Отстраняя отъ себя основныя условія, твердо обоснованныя церковію 2000-лѣтнею ея истекшею жизнью для воспринятія въ ея лоно вновь обращающихся къ ней изъ міра внѣшняго, т. е. отреченіе отъ прежнихъ заблужденій, исповѣданіе ея вѣроученія, признаніе ея авторитета въ дѣлахъ вѣры и обѣщаніе жить по ея законамъ, они утверждаютъ, будто во внѣшнемъ относительно церкви мірѣ они самопроизвольно превратились во вторую истинно-православную церковь, совершенно такую же, какъ и наша церковь, и потому требуютъ, чтобы наша церковь признала ее совершенно равноправною съ собою. Пользуясь тѣмъ обстоятельствомъ, что въ церкви нашей нѣтъ спеціальныхъ постановленій относительно старокатолицизма, они думаютъ, будто она должна разрѣшить ихъ вопросъ не церковнымъ, а научно-богословскимъ путемъ, т. е. такъ, какъ они сами разрѣшаютъ его для самихъ себя, и полагаютъ, будто она не можетъ и не должна даже вводить ихъ въ свою ограду чрезъ прежнія свои врата,—будто всѣ врата въ ея оградѣ слишкомъ узки для ихъ прохода въ церковь и будто ради нихъ она не только должна выручить новыя достаточно-широкія для ихъ прохода врата въ своей оградѣ, но и снести самую ограду и затѣмъ построить новую общую изгородь вокругъ себя самой и церкви старокатолической, какъ двухъ церквей, вполне тождественныхъ и однородныхъ одна другой. Мало этого; такъ какъ церковь старокатолическая установила уже единеніе съ церковію англиканскою, а эта послѣдняя, съ своей стороны устанавливаетъ нынѣ церковное единеніе съ вышедшими изъ нея протестантскими сектами, то старокатолики настаиваютъ на томъ, чтобы церковь наша рушила свою ограду не только ради нихъ самихъ, но и ради англиканъ и ради протестантскихъ сектъ, включила ихъ всѣ въ свое лоно и построила новую загородку, которая бы обнимала ее самое, старокатоликовъ, англиканъ и секты методистовъ, баптистовъ, пресвитеріанъ, конгрегационалистовъ и т. д. Иначе говоря, старокатолики предлагаютъ намъ—православнымъ превратить нашу церковь изъ православной въ протестантскую. Словомъ, старокатолики ставятъ вопросъ объ объединеніи своей

церкви съ нашею не такъ, какъ того въ правѣ ожидать наша церковь, а на свой особый ладъ, который въ лучшемъ смыслѣ представляетъ изъ себя невѣдомую и чуждую ей новизну, въ смыслѣ же худшемъ—имѣетъ въ виду ея разложене. Подъ объединеніемъ церкви они разумѣютъ не самое объединене, а фикцію объединенія, федерацію, внѣшнимъ выраженіемъ которой служилъ бы тотъ Intersomunion, который при единеніи допускаетъ полное разъединене и который настолько чуждъ намъ—православнымъ, что для передачи его на нашемъ языкѣ у насъ нѣтъ даже синонимическаго выраженія. Простое соображеніе указываетъ, что старокатолики еще не дозрѣли до пониманія нашей церкви и до уразумѣнія смысла того единенія, которое одно допустимо съ точки зрѣнія православной церкви востока. Имъ, дѣйствительно, рано еще обращаться къ нашей церкви съ официальными и формальными домогательствами единенія. Кромѣ отказа они ничего не добьются отъ нея. Чтобы обращаться къ ней съ надеждою на успѣхъ, они предварительно хорошенъко должны ознакомиться съ нею и оставить всѣ поползновенія на счетъ перехода ея на почву современнаго протестантизма. Такимъ образомъ, слово *мы* въ рѣчи нашего представителя на Люцернскомъ Конгрессѣ спеціально относилось къ старокатоликамъ, а не къ намъ—православнымъ.

Прот. Е. К. Смирновъ.

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

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Спеціальныя средства, употребленныя ультрамонтанами, въ правленіе Пія IX, для ускоренія своей побѣды надъ представителями умѣреннаго католицизма.

ГЛАВА I.

Насильственное введеніе во Франціи римской литургіи и римскаго служебника (breviarium Romanum).

Мы уже имѣли случай замѣтить, какъ, по мѣрѣ прогрессивнаго усиленія во Франціи ультрамонтанской партіи въ настоящемъ столѣтіи, галликанство все болѣе и болѣе слабѣло и приближалось къ своему окончательному пораженію. Хотя нѣкоторые представители французскаго епископата и духовенства и стали называть себя представителями, такъ называемаго, *инстинктивнаго галликанства* (gallicanisme instinctif), но мы видѣли, что эти новые „галликаны“ были, въ сущности, поборниками умѣренно-ультрамонтанскихъ воззрѣній и потому имѣли слишкомъ мало общаго съ дѣйствительными галликанами. Но, до половины текущаго столѣтія, галликанство все еще проявляло нѣкоторые, хотя и слабые уже, признаки жизни. Такъ, въ нѣкоторыхъ французскихъ епархіяхъ еще удерживались при совершеніи литургіи особенности, которыя составляли отличительные признаки галликанскаго богослужебнаго чина. Къ такого рода особенностямъ относилось, напримѣръ, торже-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 22, 1893 г.

ственное благословеніе, которое преподавалъ священникъ предъ самымъ причащеніемъ, между молитвой *Отче нашъ* (*Pater noster*) и словами: *Pax Domini sit semper vobiscum* (Миръ Господень да будетъ всегда съ вами) ¹⁾. Затѣмъ несомнѣнно галликанскою особенностію при совершеніи литургіи въ нѣкоторыхъ французскихъ епархіяхъ, напр. Парижской, можно считать чтеніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ, которое совершалось непосредственно передъ чтеніемъ апостола ²⁾. Долго также держался во Франціи галликанскій обычай устраивать висячую дарохранительницу надъ престоломъ. Много можно было найти древнихъ соборовъ въ различныхъ французскихъ городахъ, гдѣ сохранялись Святые Дары въ такого рода висячихъ хранилищахъ ³⁾. Уже при папѣ Григоріи XVI (1831—1846) на-

1) См. *Explication... des prières et des cérémonies de la messe, par le R. P. Pierre Le Brun*, t. II, p. 229 (Avignon et Paris 1893). Что это торжественное благословеніе было остаткомъ древней галликанской литургіи, можно заключить изъ того, что въ различныхъ редакціяхъ сакраментарія св. Григорія Великаго такого благословенія мы не находимъ,—слѣд., оно не римскаго происхожденія. А между тѣмъ въ чинослѣдованіи древней галликанской литургіи оно именно встрѣчается непосредственно послѣ молитвы Господней (см. *Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ*, составленное редакціею „Христіанскаго Чтенія“, выв. 4-й, стр. 111).

2) См. *Le Brun*, цитов. сочиненіе, t. II, p. 231. Что это чтеніе было не римскаго, а совершенно галликанскаго происхожденія, видно изъ того, что римская церковь (т. е. въ тѣсномъ смыслѣ римская) никогда не имѣла обычая совершать нѣсколько чтеній предъ евангеліемъ за литургіей, за исключеніемъ развѣ великопостнаго богослуженія, какъ объ этомъ можно заключать изъ древнихъ и новыхъ римскихъ богослужебныхъ книгъ. (См. *Le Brun*, t. II, p. 232). Это чтеніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ напоминаетъ отчасти наши пареміи, особенно во дни Страстной седмицы.

3) Этотъ обычай, конечно, былъ не римскаго происхожденія, а скорѣе восточнаго. Вѣроятно, онъ принесенъ былъ въ Галлію и здѣсь утвердился еще задолго до раздѣленія Церкви на восточную и западную. О св. Василии Великомъ извѣстно, что онъ хранилъ Святые Дары въ *золотомъ голубѣ*, который висѣлъ надъ св. престоломъ. (См. его житіе). Черпетуй, епископъ Турскій, по словамъ Григорія Турскаго (*hist.*, l. 2, c. 14; l. 10, c. 31), оставилъ послѣ себя, въ числѣ многихъ другихъ сосудовъ церковныхъ, *серебряную голубу* (*columbam argenteam*) для храненія Св. Даровъ (*ad repositorium*). Провинціальный соборъ Клувийскій, бывшій въ 1063 году, въ 8-мъ правилѣ, упоминаетъ о такомъ же обычаѣ въ монастырѣ Клувийскомъ (*ipsae autem hostiae... in aurea columba super altare pendente jugiter servantur*). Аббатъ *Мабильонъ* (*Mabillon*) видѣлъ въ разницѣ ломбардскаго монастыря *Бобіо* (*Bobio*) металлическаго голубя для той же цѣли, который принесенъ былъ туда изъ Бургундіи (*Le Brun*, t. II, p. 233).

несенъ былъ рѣшительный ударъ всѣмъ этимъ галликанскимъ обычаямъ, и въ частности, употребленію французскаго бревіарія съ галликанскими особенностями. Первый, кому принадлежала немаловажная (въ глазахъ римской куріи) заслуга возбудить противъ французской литургіи и противъ галликанскаго ритуала цѣлый крестовый походъ, былъ уже знакомый намъ аббатъ Солѣмскаго монастыря (Solesmes), *Дона-Гѣранжэ* (Don-Guérange). Въ своемъ сочиненіи: „*Institutiones liturgicae*“, появившемся въ началѣ сороковыхъ годовъ, онъ съ удивительною ненавистію вооружился противъ галликанской литургіи, доказывая, что она обязана своимъ происхожденіемъ янсенистамъ. Понятно, какое всеобщее негодованіе должны были вызвать въ большинствѣ французскаго духовенства такіа фанатическія филиппики противъ отечественной литургіи. Явились многочисленныя протесты противъ нихъ. Замѣчательнѣйшими оппонентами Дона-Гѣранжэ были слѣдующія лица: архіепископы Тулузскій—*д'Астро* (d'Astros) и Парижскій—*Афрэ* (Affre), Орлеанскій епископъ *Файэ* (Fayet) и аббаты *Дассансэ* (Dassance) и *Лабордэ* (Laborde). Если бы въ это дѣло не вмѣшался покровитель Гѣранжэ, Реймскій архіепископъ *Гуссэ* (извѣстный авторъ „Догматики“, написанной въ ультрамонтанскомъ духѣ), то Солѣмскій аббатъ принужденъ былъ бы признать себя побѣжденнымъ ученымъ оружіемъ своихъ оппонентовъ. Но Гуссэ во-время поддержалъ своего друга: онъ не замедлилъ обратиться къ папѣ Григорію XVI съ просьбою заградить уста защитниковъ галликанской литургіи и поддержать Гѣранжэ силою своего авторитета. Папа съ радостію исполнилъ просьбу ультрамонтанскаго архіепископа и издалъ на его имя *бreve*, въ которомъ хвалилъ его за ревность. Очень интересно отмѣтить, какъ при этомъ папа изложилъ свой взглядъ на то, какими средствами слѣдуетъ пользоваться для того, чтобы вытѣснить изъ употребленія во Франціи галликанскую литургію и замѣнить ее римскою. Онъ опасается, какъ-бы слишкомъ рѣшительная война противъ галликанской литургіи не возбудила во Франціи сильной вражды противъ Рима, и потому рекомендуетъ Гуссэ особенную осторожность и постепенность въ этомъ щекотливомъ дѣлѣ. Въ примѣръ такой осторожности онъ указываетъ на одного французскаго епископа, который ис-

кусно воспользовался удобнымъ случаемъ, чтобы ввести въ своей епархіи римскую литургію, за что и удостоился особеннаго папскаго благоволенія и получилъ отъ него, Григорія, даже разрѣшеніе дозволить своему клиру въ извѣстные дни совершать литургію сокращенно, въ видѣ особой привиллегіи ¹⁾.

Хотя это *бреве* и имѣло довольно умѣренный характеръ и написано было не рѣзко, тѣмъ не менѣе оно нанесло рѣшительный ударъ существованію во Франціи остатковъ галликанскаго Богослуженія. Дѣло въ томъ, что папа въ этомъ *бреве*, въ сущности, предоставилъ ультрамонтанскимъ представителямъ французскаго духовенства полную свободу дѣйствовать, относительно даннаго вопроса, вполне согласно ихъ собственному усмотрѣнію, чѣмъ они и не замедлили воспользоваться. Этимъ, конечно, и объясняется, почему при преемникѣ Григорія, Пій IX, когда, начиная съ 1849 года, римская курія взялась за дѣло введенія римской литургіи гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ въ правленіе Григорія, галликанская литургія почти повсемѣстно начала уступать мѣсто литургіи римской. Правда, еще слышались по временамъ отдѣльные протесты со стороны нѣкоторыхъ сторонниковъ вытѣсняемой галликанской богослужебной практики противъ такого насильственнаго акта Рима по отношенію къ французской церкви; однако всѣ такіе протесты должны были замолкнуть предъ рѣшающимъ голосомъ папы, который издалъ въ 1853 году, на имя французскихъ епископовъ, энциклику, съ которой высказывалъ свое особенное расположеніе къ тѣмъ изъ нихъ, которые уже ввели въ своихъ епархіяхъ римскую литургію ²⁾. Это было равносильно намеку на то, что и остальнымъ епископамъ не мѣшало бы поскорѣе приступить къ исполненію въ своихъ епархіяхъ воли римскаго престола. Послѣ этого, французскимъ прелатамъ оставалось одно изъ двухъ: или исполнить эту волю, или же, въ случаѣ послушанія

¹⁾ *Friedrich*, *Gesch. des Vatikanischen Concils*, B. I, SS. 574—476

²⁾ Изъ числа сторонниковъ галликанской богослужебной практики особенно замѣчательны были по своему рѣшительному протесту противъ Рима престарѣлый епископъ города Шартра, который въ 1850 т. обратился къ своей паствѣ съ посланіемъ, въ которомъ хвалилъ литургію своей отечественной церкви (См. *Friedrich*, B. I, S. 577).

ей, подвергнуться папской опалѣ, а въ недалекомъ будущемъ, быть можетъ, и отлученію. Понятно, что, благодаря такой дилеммѣ, римская литургія въ самомъ непродолжительномъ времени совершенно вытѣснила литургію галликанскую.

Чтобы понять, какое важное значеніе имѣло это событіе для усиленія надъ французскою церковію папской власти, надобно принять во вниманіе, что, одновременно со введеніемъ римской литургіи, вводился въ богослужебную практику этой церкви и римскій бревіарій, который со времени изданія своего при Піѣ V (1568 г.) и дополненія, сдѣланнаго къ нему при Климентѣ VIII (1602 г.) и Урбанѣ VIII (1631 г.), получилъ значеніе особенно пригоднаго средства для распространенія среди духовенства ультрамонтанскихъ идей ¹⁾, тѣмъ болѣе, что эта богослужебная книга во всѣ времена служила и теперь служить для всего католическаго духовенства ежедневнымъ обязательнымъ чтеніемъ. Нѣсколько страннымъ и непонятнымъ можетъ показаться лишь то обстоятельство, почему, одновременно съ такими настойчивыми стараніями ввести во Франціи римскій бревіарій, папа Піѣ IX приступилъ къ новому пересмотру этой книги, притомъ на этотъ разъ въ смыслѣ критическаго разбора содержащихся въ ней подложныхъ сказаній изъ исторіи папства, и даже созвалъ для этой цѣли специальную комиссію (1856 г.). Но такой поступокъ папы можно, кажется, объяснить тѣмъ, что Піѣ желая получить (особенно въ глазахъ протестантовъ) репутацію человѣка научно-безпристрастнаго и стараясь напомнить своимъ современникамъ ученаго папу Бенедикта XIV (1740—1758),—въ то же время наивно вѣрилъ, что задуманный имъ критическій пересмотръ бревіарія не только не станетъ въ противорѣчіе съ ультрамонтанскими воззрѣніями на исторію папства, но даже подтвердитъ эти воззрѣнія ²⁾. Такое объясненіе тѣмъ болѣе вѣроятно, что вполне соотвѣтствуетъ

¹⁾ Извѣстно, что названными папами включены были въ бревіарій подложные рассказы о папахъ Сильвестрѣ, Марцеллѣ и нѣк. др., въ которыхъ такъ или иначе находила себѣ оправданіе ультрамонтанская теорія о папской неограниченной власти. Кроме того, изъ бревіарія совершенно исключено было неудобное для ультрамонтанскихъ цѣлей упоминаніе объ осужденіи папы Гонорія на VI вселенскомъ соборѣ.

²⁾ Такъ объясняетъ поступокъ Піѣ IX и Фридрихъ (В. I, s. 579).

двумъ наиболѣе характернымъ особенностямъ личности Пія IX: его постояннымъ стремленіемъ къ популярности—съ одной стороны, и слишкомъ недостаточному богословскому его образованію—съ другой. Какъ бы то ни было, но задуманное имъ дѣло новаго пересмотра бревиарія такъ ничѣмъ и не кончилось: лишь только коммиссія, а вмѣстѣ съ нею и папа убѣдились, что истинно-научная и вполнѣ безпристрастная историческая критика далеко не безопасна для ультрамонтанскаго дѣла, какъ они поспѣшили замять свое предпріятіе. Итакъ, бревиарій остался съ тѣми же подложными рассказами о древнихъ папахъ, которые включены были въ него въ свое время Піемъ V, Климентомъ VIII и Урбаномъ VIII, и въ такомъ именно видѣ насильственно вводился ультрамонтанами во Франціи!

Думаемъ, что нѣтъ особенной нужды спеціально останавливаться на томъ, каковы были результаты такого насильственнаго введенія во французской церкви римской литургіи и римскаго бревиарія. Всякій легко пойметъ, что, лишивъ эту церковь той послѣдней привиллегіи, которою она еще обладала, и которая составляла послѣдній остатокъ ея славнаго прошлаго,—римская курія сдѣлала чрезъ это новый весьма важный шагъ на пути къ осуществленію ультрамонтанскаго идеала.

Теперь рассмотримъ, какія употребилъ Пій IX другія спеціальныя средства для усиленія своей власти въ католической церкви.

ГЛАВА II.

Подчиненіе провинціальныхъ соборовъ власти римской куріи.

Соотвѣтственно основной своей задачѣ—насколько возможно, усилить власть папы въ ущербъ власти епископовъ,—ультрамонтане не иначе могли достигнуть своей цѣли, какъ путемъ постепеннаго, систематическаго ослабленія вліянія епископата и обращенія его въ болѣе или менѣе послушное орудіе въ рукахъ папы. Мы видѣли, какъ съ первыхъ же годовъ нашего столѣтія они всѣми мѣрами начали стремиться къ выполненію своей программы, и какъ это имъ удавалось, не смотря на частые и не рѣдко очень сильные протесты со стороны нѣкото-

рыхъ епископовъ, которые желали отстоять за собою свои законныя права.

Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ ультрамонтанская партія все болѣе росла и усиливалась, между тѣмъ, какъ ряды умѣренныхъ католиковъ все болѣе рѣдѣли,—протесты со стороны епископовъ противъ покушеній на ихъ законныя права становились также все рѣже и рѣже; такъ—что, ко времени вступленія на папскій престолъ Пія IX, они и совсѣмъ почти умолкли. Однако ультрамонтане были слишкомъ политичны и осторожны, чтобы считать одно это обстоятельство вѣрнымъ признакомъ своей окончательной побѣды надъ умѣреннымъ католицизмомъ. Они слишкомъ хорошо понимали, что такое сравнительное отсутствіе протестовъ вовсе еще не означало того, будто всѣ епископы сдѣлались ультрамонтанами, но только показывало, что число ультрамонтанскихъ епископовъ настолько увеличилось, что насильственно лишило голоса и тѣхъ немногихъ уже неультрамонтанскихъ прелатовъ, которые еще оставались на нѣкоторыхъ епископскихъ кафедрахъ. Понятно, что для того, чтобы быть вполне увѣренными въ успѣхъ своихъ махинацій, ультрамонтанамъ никакъ нельзя было успокоиться на такой неполной еще побѣдѣ и чрезъ это остановиться какъ-бы на полудорогѣ: имъ необходимо было довести начатое дѣло до конца.

Вѣрнѣйшимъ средствомъ для достиженія окончательнаго подчиненія епископовъ папѣ являлось, по мысли ультрамонтанъ, возстановленіе въ помѣстныхъ церквахъ *провинціальныхъ соборовъ*.

Если припомнимъ, какъ краснорѣчиво и выразительно высказался въ свое время доминиканецъ *Піа* относительно отвращенія, какое питали папы, со времени Тридентинскаго собора, къ соборамъ помѣстнымъ, слѣдовательно и къ провинціальнымъ ¹⁾; то на первый взглядъ можетъ показаться непонятнымъ, какимъ образомъ эти послѣдніе могли теперь, при Піѣ IX, послужить въ пользу ультрамонтанскаго дѣла. Мы знаемъ также, что всѣ представители умѣреннаго католицизма (и галликаны, и гермесіане, и Вессенбергъ, и Гиршеръ), въ

¹⁾ *Янусъ*, „Папа и соборъ“, въ переводѣ свящ. Ладинскаго, стр. 457.

числѣ своихъ *pia desideria*, всегда поставляли на первомъ планѣ возстановленіе помѣстныхъ соборовъ, такъ какъ не безъ основанія видѣли въ нихъ одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ для поддержанія законной самостоятельности помѣстныхъ церквей. Какимъ же образомъ теперь, начиная съ сороковыхъ годовъ, курія не только не враждовала противъ названныхъ соборовъ, но даже начала всячески содѣйствовать развитію соборной дѣятельности въ зависимыхъ отъ нея помѣстныхъ церквахъ?

Чтобы понять эту перемѣну, необходимо имѣть въ виду, что между помѣстными соборами папы издавна различали двоякаго рода съѣзды духовенства: *національные* и *провинціальные*. Первыхъ они всегда боялись и никогда не любили, потому что не безъ основанія считали ихъ самымъ вѣрнымъ средствомъ къ децентрализаціи своей власти надъ отдѣльными національными церквами. Что касается вторыхъ (провинціальныхъ), то, хотя и на нихъ папы, до самаго послѣдняго времени, т. е. до времени Пія IX, смотрѣли довольно косо и недоувѣрчиво, однако все-таки далеко не такъ рѣшительно выражали свою вражду противъ нихъ, какъ противъ соборовъ національныхъ. Вѣроятно, это объясняется тѣмъ, что, со времени Тридентинскаго собора, въ католической церкви утвердился *обычай* (хотя далеко еще не обязательный законъ) подвергать рѣшенія провинціальныхъ соборовъ римской цензурѣ и даже корректурѣ; такъ что, благодаря этому обстоятельству, указанные соборы почти всегда могли происходить подъ извѣстнымъ контролемъ со стороны римской куріи.

Быть можетъ, и Ламне на этомъ именно основаніи выражалъ въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ (раннѣйшей эпохи своей литературной дѣятельности) желаніе, чтобы въ его отечествѣ возстановлены были провинціальные соборы. Въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ своихъ взглядахъ, онъ былъ истиннымъ основателемъ новой ультрамонтанской партіи.

1849 годъ есть время, когда впервые, можно сказать, стало замѣтно обнаруживаться вліяніе римской куріи на провинціальные соборы. Въ этомъ году одинъ изъ таковыхъ соборовъ, бывшихъ во Франціи, именно *Турскій*, отправилъ свои рѣшенія въ Римъ, съ тою цѣлію, чтобы (по выраженію членовъ Па-

рижскаго собора, бывшаго въ томъ же 1849 году) „утвердить свой собственный авторитетъ печатію апостольскаго авторитета“¹⁾.

Примѣру собора Турскаго вскорѣ стали подражать и другіе провинціальныя соборы во Франціи. Такъ, въ 1850 году это сдѣлалъ соборъ *Лионскій*, въ 1857 году — соборъ *Реймскій*²⁾ и мн. др. Нетрудно было замѣтить, что чрезъ это прежній *обычай* — подчинять опредѣленія провинціальныхъ соборовъ авторитету римскаго престола — не только началъ съ новою силою возстановляться въ католической церкви, но и все болѣе приобрѣтаетъ значеніе нѣкотораго обязательнаго правила, какъ-бы даже *закона*. Такое явленіе имѣло, конечно, своею главною причиною тѣ громадныя успѣхи, какихъ успѣла достигнуть къ тому времени ультрамонтанская партія. Въ виду этихъ успѣховъ, ультрамонтанамъ не представляло никакого особеннаго труда подчинять папской рецензіи и корректурѣ тѣ соборы, число членовъ которыхъ было, по преимуществу, ультрамонтанскимъ. Но гораздо труднѣе было достигнуть этой же цѣли относительно тѣхъ соборовъ, въ которыхъ принимавшіе участіе епископы были въ значительномъ количествѣ, если не прямо умѣренными католиками, то во всякомъ случаѣ не крайними ультрамонтанами. Какъ именно дѣйствовали ультрамонтане по отношенію къ этимъ послѣднимъ соборамъ, мы сейчасъ постараемся объяснить.

Въ этомъ случаѣ, какъ и слѣдовало ожидать, дѣло не обходилось безъ хитрости, которая и была истинною причиною того, почему очень скоро всѣ провинціальныя соборы, въ какой бы части католическаго міра они не происходили, стали обнародовать свои опредѣленія не иначе, какъ послѣ предварительнаго „исправленія“ ихъ со стороны папы или, вѣрнѣе, со стороны соборной конгрегациі, засѣдавшей въ Римѣ съ спеціальною задачею пересматривать рѣшенія различныхъ провинціальныхъ соборовъ.

Прослѣдить во всей подробности, какъ, собственно, дѣйствовали въ этомъ случаѣ ультрамонтане, потому весьма трудно, что до сихъ поръ исторія этой дѣятельности слишкомъ

¹⁾ *Friedrich*, B. I, s. 586.

²⁾ *Ibidem*, s. 587.

мало изслѣдована. за неимѣніемъ достаточнаго количества документовъ, которые освѣтили бы этотъ интересный вопросъ со всѣхъ сторонъ. Всетаки есть нѣкоторыя данныя, на основаніи которыхъ можно отчасти пролить свѣтъ на него.

Изъ числа этихъ данныхъ особенно драгоцѣнно свидѣтельство версальскаго епископа *Гро* (Gros), которое касается Парижскаго провинціального собора (1849 г.). Въ числѣ опредѣленій этого собора находилось слѣдующее: „Мы принимаемъ „всѣ *догматическія* опредѣленія (constitutions) апостольскаго „престола, въ особенности же всѣ тѣ изъ нихъ, которыя сдѣланы и обнародованы со времени закрытія Тридентинскаго „собора до нынѣшняго дня. Далѣе, мы объявляемъ и учимъ, „что они не нуждаются въ санкціи со стороны свѣтской власти для того, чтобы быть принятыми со стороны всѣхъ, въ „качествѣ вѣроучительной нормы и правила для совѣсти“. Кажалось, что такого рода опредѣленіе могло вполне удовлетворить папу и всѣхъ римскихъ ревнителей интересовъ его власти. Но въ Римѣ не остались довольны и этимъ, столь ультрамонтанскимъ (можно сказать) опредѣленіемъ: кардиналы, входившіе въ составъ конгрегации, специально учрежденной Пиемъ IX для корректуры опредѣленій провинціальныхъ соборовъ, рѣшили сдѣлать къ приведенному выше опредѣленію добавленіе. Оно заключалось въ слѣдующихъ немногихъ словахъ, которые должны были послужить продолженіемъ для начальныхъ словъ опредѣленія, въ коихъ шла рѣчь о догматическихъ постановленіяхъ папскаго престола:*равно какъ и тѣ постановленія* (т. е. принимаемъ), *которыя касаются дисциплины всей Церкви*“. Сверхъ того, сдѣланы были и нѣкоторыя другія добавленія въ такомъ же духѣ. Когда французскіе епископы, участвовавшіе въ Парижскомъ соборѣ, получили изъ Рима свои собственныя опредѣленія въ такомъ „исправленномъ“ видѣ, они очень смутились, такъ-что даже нарочно неоднократно собирались вмѣстѣ для совѣщанія, что имъ дѣлать. Причиною ихъ смущенія было, конечно, то, что сдѣланная въ Римѣ „поправка“ заключала въ себѣ нѣчто такое, что въ своихъ дальнѣйшихъ выводахъ могло повести къ новымъ слишкомъ опаснымъ посягательствамъ куріи на законныя права фран-

цузской церкви. Опасеніе членовъ Парижскаго собора было тѣмъ болѣе основательнымъ, что указанная „поправка“ не смотря на свою краткость, давала, въ сущности, Риму полную и безграничную свободу для всякаго рода дальнѣйшихъ узурпацій на права той же церкви (что замѣтимъ кстати, вскорѣ дѣйствительно, и оправдалось). Послѣ довольно продолжительныхъ совѣщаній, французскіе епископы пришли, наконецъ, къ тому рѣшенію, чтобы отправить на имя папы посланіе, въ которомъ они выскажутъ ему, что готовы принять всѣ римскія „поправки“ своихъ опредѣленій, за исключеніемъ только двухъ, именно: самой важной—относительно признанія всѣхъ дисциплинарныхъ постановленій папскаго престола, и той, въ силу которой право судить за ересь предоставляется одному папѣ. При этомъ епископы рѣшили, что, если до 1-го іюля 1850 года они не получатъ изъ Рима отвѣта на свое посланіе, то приступятъ къ обнародованію въ своихъ епархіяхъ опредѣленій Парижскаго собора. Принявъ такое смѣлое рѣшеніе, они, однако же, побоялись осуществить его на практикѣ. У нихъ, какъ передаетъ епископъ *Гро*, явилось опасеніе, что папа, и безъ того довольно нерасположенный (вслѣдствіе доносовъ со стороны *Veillot*) къ Парижскому архіепископу Сибурю,—вмѣсто всякаго отвѣта на ихъ посланіе, неожиданно объявить, что тѣ „поправки“, какія сдѣлали въ опредѣленіяхъ Парижскаго собора римскіе кардиналы, имѣютъ значеніе его собственныхъ „поправокъ“. А въ такомъ случаѣ, разсуждали епископы, ихъ собственное положеніе станетъ въ высшей степени неловкимъ и щекотливымъ. Итакъ, рѣшено было волеяневолей принять „исправленные“ въ Римѣ опредѣленія Парижскаго собора, результатомъ чего было то, что эти послѣднія были вскорѣ обнародованы, причемъ, однако, въ самомъ текстѣ ихъ не сдѣлано было ни малѣйшаго намека на произведенную корректуру. Если бы не извѣстіе, сохраненное въ письмѣ *Гро*, то никто и не узналъ бы, пожалуй, о самой этой корректурѣ ¹⁾.

Если внимательно взвѣситъ всѣ подробности, заключающіяся

¹⁾ Извѣстіе еп. Гро взято нами изъ книги аббата *Миньо*: „De la falsification des catéchismes...“, pp. 256 sqq.

въ этомъ извѣстїи, то мы легко приходимъ къ нѣкоторымъ весьма важнымъ для насъ выводамъ относительно этой корректуры.

Прежде всего, что всего важнѣе, это то, что ее производилъ, собственно, не папа, и что она совершалась даже не отъ его лица, а прямо отъ лица конгрегаціи, специально учрежденной для этого дѣла. Можно думать, что это было допускаемо для нѣкоторой прикрышки намѣренія папы воспользоваться провинціальными соборами для возвышенія своей власти надъ французскою церковію и надъ другими помѣстными церквами. Слѣдуетъ, однако, признаться, что эта прикрышка была весьма неудачною, такъ какъ, уже съ самаго начала дѣятельности названной конгрегаціи, стало слишкомъ ясно, къ чему клонится дѣло... Затѣмъ замѣчательно, что французскіе епископы выражаютъ опасеніе, какъ-бы личная антипатія папы къ парижскому архіепископу не повліяла на образъ дѣйствій Пія по отношенію къ пересмотру опредѣленій Парижскаго собора. Изъ этого можно заключить, что не рѣдко въ то время случилось, что папа или конгрегація кардиналовъ, подъ его вліяніемъ, дѣлали такія или иныя добавленія къ постановленіямъ провинціальныхъ соборовъ, на основаніи совершенно личныхъ воззрѣній на тотъ или другой предметъ и личныхъ чувствъ къ извѣстнымъ членамъ этихъ соборовъ. Трудно понять, какъ могла проявляться при этомъ папская непогрѣшимость *ex cathedra*. Наконецъ, въ чемъ особенно проявилась хитрая тактика Рима по отношенію къ членамъ Парижскаго собора, это въ томъ, что папа и руководимая имъ конгрегація кардиналовъ сумѣли, безъ всякихъ, съ своей стороны, принудительныхъ мѣръ, настолько подчинить своему вліянію членовъ Парижскаго собора, во главѣ которыхъ стоялъ далеко не крайній ультрамонтанъ—Сибуръ,—что они безпрекословно приняли всѣ римскія „исправленія“ своихъ опредѣленій и даже ни единымъ словомъ не намекнули, при окончательномъ изданіи послѣднихъ, на тѣ пункты, которые вставлены были въ нихъ подъ вліяніемъ римской корректуры. И это показываетъ, какъ курія постепенно приобрѣтала вліяніе надъ провинціальными соборами: средствомъ для этого служило ей то, что крайняя ультрамонтанская партія, значительно усилившаяся, какъ намъ извѣстно, ко времени вступ-

ленія на папскій престолъ Пія IX, своимъ большинствомъ насильственно давила меньшинство умѣренныхъ ультрамонтанъ. не говоря уже о галликанахъ и другихъ умѣренныхъ католикахъ, которыхъ теперь почти совсѣмъ уже не оставалось или во всякомъ случаѣ оставалось слишкомъ мало для какой-бы то ни было, даже слабой, оппозиціи.

Еще болѣе проливаетъ свѣтъ на образъ дѣйствій римской куріи въ дѣлѣ пересмотра постановленій провинціальныхъ соборовъ то извѣстіе, которое сохранилось относительно хода этого дѣла на *Кельнскомъ* провинціальномъ соборѣ (1860 г.). Весьма важнымъ обстоятельствомъ для римскихъ притязаній было здѣсь то, что главнымъ дѣятелемъ на этомъ соборѣ былъ горячій сторонникъ этихъ притязаній, кардиналъ *Гейсель* (Geissel). Онъ довелъ свою ультрамонтанскую ревность до того, что за цѣлый годъ до открытія соборныхъ засѣданій, отправилъ въ Римъ предполагавшіяся опредѣленія своего собора, съ цѣлю заранѣе заручиться одобреніемъ папы. При этомъ особенно замѣчательно то, что въ своемъ посланіи къ папѣ Гейсель ничего не говоритъ о такой предварительной цензурѣ, и только сама конгрегація кардиналовъ, засѣдавшая въ Римѣ, намекаетъ на нее, какъ это видно изъ слѣдующаго выраженія членовъ этой конгрегаціи: „Что же касается другой стороны „дѣла, долженствующихъ быть рѣшенными на соборѣ, къ которой относятся пункты (т. е. указанные и заранѣе намѣченные въ Римѣ)“... ¹⁾. Цѣль, къ которой стремились при этомъ и Гейсель, и римская конгрегація, была, конечно та, чтобы до поры—до времени замаскировать предъ остальными членами Кельнскаго собора (въ числѣ которыхъ были нѣкоторые *ненадежные*, съ ультрамонтанской точки зрѣнія) истинныя намѣренія папы и куріи. Та же хитрая тактика продолжается со стороны Рима и во время самаго этого собора: и здѣсь дѣло представляется въ томъ смыслѣ, будто члены послѣдняго совѣщаются и дѣлаютъ постановленія вполне самостоятельно; между—тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ все было уже заранѣе предрѣшено

¹⁾ „Quod vero respicit alterum rerum in synodo pertractandarum, capita complectens (sc. scriptum, добавляетъ Фридрихъ, I, 593, въ подстрочномъ примѣчаніи № 3).

самою римскою конгрегаціею. Въ довершеніе всей этой фальши, папа въ особомъ посланіи выразилъ членамъ собора свое особое благоволеніе за выразившуюся въ ихъ постановленіяхъ преданность его престолу ¹⁾. Словомъ, Кельнскій соборъ 1860 года былъ, можно сказать, образцомъ для всѣхъ дальнѣйшихъ ультрамонтанскихъ соборовъ, не исключая и пресловутаго „вселенскаго“ собора Ватиканскаго: всѣ эти соборы только повторили то, что происходило въ Кельнѣ въ 1860 году.

Одновременно съ развитіемъ папской власти надъ провинціальными соборами на практикѣ, шло, параллельно съ нимъ, постепенное развитіе и въ области теоріи мысли о такой власти. Извѣстный ультрамонтанскій писатель *Гюри* (Gury) началъ съ того, что совершенно отождествилъ съ папой римскую конгрегацію, вслѣдствіе чего выходило, что всѣ дополненія и „исправленія“, какія угодно будетъ этой конгрегаціи включать въ опредѣленія провинціальныхъ соборовъ, будутъ всегда имѣть значеніе распоряженій самого папы ²⁾. Не трудно понять, какое важное значеніе для ультрамонтанъ должна была имѣть эта новая теорія, по которой въ одно и то же время усиливались, и притомъ взаимно, двѣ власти въ католической церкви: съ одной стороны, власть папы, благодаря искусной замаскировкѣ ея, до извѣстнаго времени, распорядительной властію конгрегаціи кардиналовъ; а съ другой—власть самой этой конгрегаціи, авторитетъ которой усиливался вслѣдствіе отождествленія его съ авторитетомъ самого папы. Въ результатѣ получалась одна великая сила, принадлежащая римской куріи или, вѣрнѣе, самой ультрамонтанской партіи, которая теперь окончательно захватила въ свои руки кормила правленія всею католическою церковію и вскорѣ должна была всецѣло подчинить своей власти и эту послѣднюю... Мысль Гюри получила свое дальнѣйшее развитіе въ извѣстномъ уже намъ ультрамонтанскомъ изданіи богословскаго учебника *Буэе*, относящемся къ 1868 году, т. е. ко времени, которое почти непосредственно предшествовало открытію Ватиканскаго собора. Здѣсь, въ параграфѣ о власти

¹⁾ *Friedrich*, I, 593—594.—Можно сказать, что Кельнскій провинціальныи соборъ былъ какъ-бы предварительною репетиціею Ватиканскаго собора.

²⁾ *Friedrich*, I, 596, 600.

папы, составляющемъ важнѣйшую ультрамонтанскую вставку въ трудъ Бувье, буквально изложено такое ученіе: „*римскія конгрегации получаютъ, по отношенію къ ученію, содѣйствіе Св. Духа (quoad doctrinam, S. Spiritus assistentiam accipiunt)*“¹⁾, т. е. иными словами, приписывалось этимъ конгрегациямъ свойство непогрѣшимости, которое на предстоящемъ новомъ „все-ленскомъ“ соборѣ должно было быть торжественно провозглашено, какъ неотъемлемое свойство самого папы. Вотъ какимъ образомъ и провинціальныя соборы послужили однимъ изъ важныхъ подготовительныхъ средствъ для провозглашенія новаго догмата 18 іюля 1870 года.

Чтобы вполнѣ убѣдиться, что все, сказанное нами объ этихъ соборахъ и о постепенномъ подчиненіи ихъ папской власти, — справедливо, достаточно принять во вниманіе то замѣчательное обстоятельство, что, начиная съ 1849 года, почти всѣ провинціальныя соборы, съ большею или меньшею ясностію, включаютъ въ свои опредѣленія ученіе о папской непогрѣшимости. Ясно, что эти соборы послужили лучшимъ приготовленіемъ къ собору Ватиканскому: не даромъ послѣдній съ особенною силою указывалъ на ихъ опредѣленія въ подтвержденіе истинности своего новаго догмата, какъ увидимъ ниже.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ *Michaud*, De la falsification .. p. 157.

Безнорыстіе и чистота христіанской нравственности.

Мои послѣдующія разсужденія представляютъ собою частное изслѣдованіе въ обширномъ вопросѣ о такъ называемой „независимой“ морали. На философскомъ языкѣ позднѣйшаго времени этимъ именемъ обозначается нравственность, отрѣшенная отъ религіозныхъ основъ жизни и утверждаемая лишь на началахъ человѣческаго разума и совѣсти. Стремленіе отдѣлить нравственность отъ религіи—стремленіе давнее, продолжающееся и до-нынѣ. Въ наши дни ученое общество, занятое этическими вопросами, хотя и выражаетъ иногда свое невольное удивленіе предъ глубиною и универсальнымъ характеромъ христіанской морали, однако отрываетъ эту мораль отъ ея внутренней основы—отъ христіанскаго *вѣроученія*. По мѣрѣ того, какъ исторически развивалось и крѣпло это стремленіе отдѣлить нравственность отъ началъ богооткровенной религіи, придумывались вмѣстѣ и разныя *основанія*, которыми хотѣли доказать не только возможность, но даже необходимость такого отдѣленія. Говоря вообще, чрезъ всѣ эти основанія проходитъ собственно одна мысль, что союзъ нравственности съ религіею вредитъ въ томъ или другомъ отношеніи внутреннему достоинству и чистотѣ первой. Одно изъ подобныхъ основаній мы и намѣрены разобрать въ настоящей разѣ.

Дѣло въ томъ, что христіанская религія, какъ извѣстно, учитъ о блаженствѣ въ будущей жизни, которое уготовано всѣмъ, совершенствующимъ себя духовно и соблюдающимъ заповѣдь о любви къ Богу и ближнему. Поэтому вѣрующій человѣкъ, исполняя возвышенныя требованія нравственнаго за-

кона, вдохновляетъ себя надеждою получить за свою добродѣтель награду въ вѣчности, въ блаженномъ единеніи съ Богомъ. Имѣя это въ виду, поборники независимой морали, чтобы вочію доказать необходимость отдѣленія нравственности отъ религіозныхъ началъ, не теряютъ случая упрекнуть (съ большею или меньшею выразительностію и ожесточеніемъ) христіанскую религію въ томъ, будто и представляемые ею *мотивы* къ соблюденію доброй нравственности не совѣмъ чисты и возвышены. Въ этомъ случаѣ обыкновенно разсуждаютъ такъ. Человѣкъ долженъ дѣлать добро не изъ расчетовъ на награду, а ради самого добра, ради его собственной внутренней красоты и привлекательности. Лишь изъ такого мотива вытекаетъ и истинная, безкорыстная нравственность, какъ выраженіе чистаго, непосредственнаго влеченія человѣческаго духа къ добродѣтели. Между тѣмъ, говорятъ, христіанская религія, своимъ ученіемъ о безсмертіи человѣка, о блаженствѣ за гробомъ, о наградахъ, какія ожидаютъ праведныхъ людей въ будущей жизни, освящаетъ и узаконяетъ, очевидно, чисто *корыстные* мотивы къ нравственно-добродѣтельной жизни. Человѣкъ, проникнутый подобными эсхатологическими воззрѣніями, исполняетъ предписанія нравственнаго закона не ради его безусловной обязательности, совершаетъ добро не по внутренней привязанности и безкорыстной любви къ нему, а единственно изъ *надежды на награду* въ вѣчности, изъ эгоистическаго желанія обезпечить свое благополучіе за гробомъ. Христіанинъ вѣритъ въ будущую блаженную жизнь, и думаетъ своими добрыми дѣлами заслужить себѣ почетное мѣсто въ этой жизни, дабы эгоистически наслаждаться ея утѣхами въ теченіи цѣлой вѣчности. Посему и нравственность, вытекающая изъ такихъ корыстныхъ расчетовъ, очень жалка и малоцѣнна. Гдѣ совершаютъ добро не ради его самого, а изъ расчетовъ на награду, тамъ нравственность, очевидно, теряетъ свою чистоту и возвышенный характеръ; тамъ она эгоистична и своекорыстна.

Разсужденія, подобныя вышеприведеннымъ, встрѣчаются у многихъ философовъ-раціоналистовъ, проповѣдниковъ „независимой“ морали, каковы—Шлейермахеръ, Фейербахъ, Спенсеръ

Нордау, Шарронъ и др. „Напрасно“, говорятъ намъ, „религіозная нравственность увѣряетъ въ своемъ безкорыстіи: страхъ геенны и надежда на небесное блаженство—вотъ каковы всегда будутъ ея истинные мотивы... Отрекаясь отъ зла, чтобы слѣдовать за добромъ, люди, живущіе по религіозной морали, думаютъ чрезъ это заполучить высоко-процентный вексель на блаженство въ вѣчности: самыя легкія ихъ жертвы, какія принесутся ими на землѣ, съ избыткомъ окупятся на небесахъ. И потомъ, не составляетъ ли для человѣка самаго увлекательнаго удовольствія сказать самому себѣ: я буду въ маломъ числѣ избранныхъ, которые будутъ участвовать въ воскресеніи и займутъ почетныя мѣста вокругъ престола Агнца“¹⁾). Нашъ русскій раціоналистическій писатель—Л. Н. Толстой, вооружаясь противъ ученія о личномъ безсмертіи и будущей блаженной жизни, влагаетъ въ уста православныхъ христіанъ такія разсужденія: „хорошо бы сдѣлать такъ, чтобы намъ, живя той жизнью одинокой, своевольной, которой мы живемъ, вѣрить еще, что если мы будемъ исполнять ученіе Бога, намъ будетъ еще лучше“²⁾). Ради такихъ то корыстныхъ стремленій и выдуманно будто бы церковное ученіе о „личной жизни въ раю со всевозможными радостями“, которыя имѣютъ быть наградой вѣрующимъ людямъ за добрыя дѣла³⁾). Подобнымъ же образомъ разсуждаютъ о христіанской нравственности и многіе другіе ученые люди нашихъ дней. Посему мы имѣемъ тѣмъ болѣе побужденій критически разобрать мысль, будто при вѣрѣ въ загробное блаженство чистая и безкорыстная нравственность не мыслима, чѣмъ болѣе эта мысль распространена въ настоящее время, и чѣмъ менѣе при этомъ состоятельна.

При раскрытіи своего предмета мы однако намѣрены не столько *полемицировать* съ раціоналистами объ основныхъ началахъ морали и ея метафизическихъ предположеніяхъ, сколько ясно показать, что само христіанское вѣроученіе, *правильно* понятое, отнюдь не узаконяетъ проповѣдію о будущемъ блаженствѣ корыстныхъ мотивовъ къ нравственности, и что по-

1) Изъ статьи А. Гренкова: „Независимая мораль“. Прав. собес. 1885, II, 218.

2) Л. Толстой: „Въ чемъ моя вѣра“, гл. X.

3) Тамъ-же, гл. IX.

сему послѣдняя не теряетъ въ христіанствѣ своей чистоты и идеальнаго характера. Очевидно, наша задача — болѣе всего *положительная*, и состоитъ главнымъ образомъ, въ томъ, чтобы раскрыть *подлинно*-христіанскій взглядъ на соотношеніе между идеєю будущаго блаженства и нравственностію, и этимъ показать, насколько несправедливы всѣ вышеизложенные упреки, какіе дѣлаются христіанству со стороны его противниковъ, — насколько въ этихъ упрекахъ защитники „независимой“ морали обнаруживаютъ слабое пониманіе, или же намѣренное искаженіе истиннаго духа и смысла христіанскихъ основоположеній—догматическихъ и нравственныхъ.

I.

Несправедливо говорятъ, будто христіанская вѣра заповѣдуетъ исполнять требованія нравственнаго закона *исключительно* изъ надежды на награду въ вѣчности, и не внушаетъ при этомъ совершать добро ради самого же добра. Нѣтъ, христіанство проповѣдуетъ, въ качествѣ *главнѣйшаго*, *основнаго* мотива къ нравственной дѣятельности, всецѣлую преданность добру и безкорыстное служеніе ему ради собственной внутренней красоты добродѣтели. Не поставитъ ли въ вину христіанству развѣ ужъ то, что оно даже *усиливаетъ* этотъ мотивъ, поднимаетъ его значеніе на недосыгаемую высоту, и этимъ превосходитъ всѣ морально-философскія системы? Въ самомъ дѣлѣ, чтѣ бы ни говорили защитники независимой нравственности о безкорыстной любви къ добру, во всякомъ случаѣ это добро *само по себѣ*, какъ простая отвлеченная идея, не вполне ясная въ своемъ содержаніи, едва ли для кого привлекательно. Человѣкъ, будучи разумною личностію, можетъ воспитать въ себѣ искреннее и постоянное влеченіе къ добру лишь въ томъ случаѣ, когда это послѣднее будетъ представляться ему не въ формѣ абстрактной идеи, а въ формѣ такой же *личности*, какъ и онъ самъ. Такъ именно и опредѣляетъ добро христіанская религія, по которой оно является духовно-разумнымъ Существомъ, притомъ абсолютнымъ и высочайшимъ: это—*личный Богъ*. Онъ есть совершеннѣйшее добро и любовь ¹⁾. Вотъ къ этому-то абсолютному

¹⁾ Мѡ. 19, 17; 1 Иоан., 4, 8.

Добру, какъ высочайшей Личности, человѣкъ, дѣйствительно можетъ воспитать и *привязанность* и *внутреннее влеченіе*. Отсюда первый, самый существенный мотивъ къ добродѣтельной жизни, выставляемый христіанствомъ, есть чистѣйшая любовь къ Богу, всецѣлая преданность Ему и непринужденное подраженіе Его совершенствамъ ¹⁾. И очевидно, этотъ мотивъ гораздо болѣе возвышенъ и убѣдителенъ для человѣческаго сердца, чѣмъ влеченіе къ добру, не воплощаемому въ личности. Св. Григорій Бог. пишетъ: „мнѣ извѣстны три степени въ спасаемыхъ: рабство, наемничество и сыновство. Если ты рабъ, то бойся побоевъ. Если наемникъ; одно имѣй въ виду—получать. Если стоишь выше раба и наемника, даже сынъ, стыдись Бога какъ отца; дѣлай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надѣялся ты получить; угодить отцу само по себѣ награда“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же св. отецъ пишетъ: „мы (христіане) мало заботимся объ угожденіи людямъ; а все наше желаніе — получить честь отъ Бога; истинно-же любомудрые и боголюбивые—выше и сего: они любятъ общеніе съ добромъ ради самаго добра, не ради почестей, уготованныхъ за гробомъ. Ибо это уже вторая степень похвальной жизни—дѣлать что-либо изъ награды и воздаянія; и третья—избѣгать зла по страху наказанія“ ³⁾. „Я“, пишетъ Григорій Б. самъ о себѣ, трудился надъ тѣмъ, чтобы все приносили плодъ; и моя награда—одно исповѣданіе; иного не ищу, и не искалъ; потому что добродѣтель должна быть безкорыстна, если хочетъ быть такою добродѣтелию, у которой въ виду одно добро“ ⁴⁾.

Если же христіанство не только требуетъ безкорыстнаго служенія добру ради самаго добра, но даже возвышаетъ и усиливаетъ такое требованіе, то чтò значитъ при этомъ обѣщаніе *наградъ*, уготованныхъ, по ученію христіанской вѣры, въ будущей жизни людямъ праведнымъ? Въ какомъ смыслѣ это указаніе представляется христіанствомъ въ качествѣ мотива къ возвышенной нравственности? Раціоналисты, порицающіе хри-

1) Лев. 11, 44; Мф. 5, 48; Иоан., 14, 15. 21.

2) Творенія св. Григорія Бог., изд. 3, 1889 г., ч. III, стр. 233.

3) Тамъ же, I, 97.

4) Тамъ же, IV, 27—28.

стіанство за ученіе о будущемъ блаженствѣ, думаютъ, будто по христіанскому воззрѣнію, загробное блаженство есть *цѣль* стремленій вѣрующаго человѣка, а добрыя дѣла, совершаемыя на землѣ, суть только *средство* къ достиженію этихъ корыстныхъ стремленій. Но тутъ именно первая и существенная ошибка. Все дѣло въ томъ, что будущее блаженство является *плодомъ, результатомъ* нравственно-добродѣтельной жизни, проведенной человѣкомъ здѣсь на землѣ. Значитъ, оно не представляетъ само по себѣ *цѣли* для христіанина, а есть *смысловіе* его нравственно-возвышенной дѣятельности. Человѣкъ, по ученію христіанства, долженъ стремиться *прежде всего* къ тому, чтобы укрѣплять въ себѣ высшія идеи своего духа, быть добродѣтельнымъ и благочестивымъ. Вотъ въ чемъ *первоначальная, существенная* задача христіанина. Будущее же блаженство само собою сдѣлается его достояніемъ, именно какъ прямое *смысловіе, завершенье* его духовно-религіозныхъ подвиговъ и нравственно-возвышенной дѣятельности. „Блаженство, ожидаемое въ будущей жизни вѣрующими, не есть цѣль, а награда. Цѣль составляетъ то, *за что* получается награда, которая есть не что иное, какъ *свидѣтельство, признаніе* заслуги и достоинства. Не сама по себѣ награда имѣетъ цѣну, а лишь то даетъ ей цѣну, за что она получается, между тѣмъ какъ для человѣка, ищущаго удовольствія, безразлично—какою цѣною оно получается. Смѣшивать нравственное *удовлетвореніе съ удовольствіемъ*, всегда имѣющимъ эгоистическій характеръ, значитъ не различать животныхъ побужденій отъ высшихъ требованій и законовъ духа человѣческаго“ ¹⁾. При такомъ пониманіи дѣла, исчезаетъ само собою, всякая тѣнь какихъ-бы то ни было корыстныхъ расчетовъ въ добродѣтели человѣка, вѣрующаго въ будущую блаженную жизнь. Очевидно, существенный предметъ желаній для христіанина—не награды, какъ таковыя, а духовно-нравственное совершенство; мотивъ къ добродѣтели не корысть, а внутреннее влеченіе и всецѣлая любовь къ Добру абсолютному. Мы могли бы заподозрить вѣрующаго человѣка въ корыстныхъ,

¹⁾ П. Литвицкій: „Религія и нравственность“. Труды Киев. д. академіи, 1881 г. ч. 3, стр. 151.

себялюбивыхъ разчетахъ, если бы только онъ исполнялъ требованія Божественнаго закона *единолично, исключительно* изъ расчетовъ на будущее блаженство. Иначе говоря, можно было бы признать извѣстную долю корыстнаго элемента въ духовныхъ подвигахъ христіанина, когда бы дѣло представлялось такъ, что онъ, христіанинъ, работаетъ Богу принужденно: исполняетъ заповѣди Божіи безъ личнаго расположенія къ добродѣтели, безъ внутренняго и искреннаго влеченія къ святой жизни, и за это всетаки получаетъ по смерти извѣстную *плату* отъ Бога, соотвѣтствующую *количеству* добрыхъ дѣлъ, совершенныхъ христіаниномъ на землѣ чисто внѣшнимъ образомъ, механически. Это значило бы *купить* блаженство у Бога добрыми дѣлами. Но вѣдь подобныхъ отношеній между христіаниномъ, какъ исполнителемъ заповѣдей Божіихъ, и самимъ Богомъ, какъ Мздовоздавателемъ, христіанство вовсе не узаконяетъ и не проповѣдуетъ. Христіанская вѣра требуетъ не холоднаго, механическаго совершенія добрыхъ дѣлъ, вытекающаго изъ своекорыстныхъ расчетовъ на загробное воздаяніе. Нѣтъ, она требуетъ, какъ мы выше говорили, служенія добру ради самого добра, притомъ добра не отвлеченнаго, а воплощаемаго въ абсолютной личности Божества. Христіанство въ своихъ послѣдователяхъ ищетъ истинной духовной жизни, мотивируемой только искреннею любовію къ Богу и ближнимъ ¹⁾). Безъ этой любви никакое самопожертвованіе, никакой высокій, съ внѣшней стороны, духовный подвигъ не имѣетъ цѣны въ очахъ Господа и не заслуживаетъ челоуѣку особенной награды отъ Бога. Св. ап. Павелъ пишетъ: „если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю; нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы“ ²⁾). Легко видѣть отсюда, что христіанство не есть простой кодексъ нравственныхъ предписаній, за *внѣшнее, механическое* выполненіе которыхъ обѣщалось бы челоуѣку будущее блаженство. Христіанство обращается прежде всего къ *внутренней* сторонѣ челоуѣческаго существа, стремится проникнуть въ самую *глубь* духовной природы челоуѣка. Оно требуетъ не

¹⁾ Мѡ. 22, 36—40; Лук. 10, 27.

²⁾ 1 Кор. 13, 3.

того, чтобы христіанинъ совершалъ добрыя дѣла пассивно, механически, изъ расчетовъ на вознагражденіе, а чтобы *самъ онъ всецѣло переродился душою*, чтобы оставилъ область грѣха и порока, перешелъ на сторону добра и служилъ *только* ему одному, по силѣ *личнаго свободнаго влеченія* ко всему возвышенному, святому, идеальному. Посему, даже и самое исполненіе нравственнаго закона ничего не прибавляетъ къ достоинству личности предъ судомъ божественной правды, если только оно является холоднымъ, наружнымъ, показнымъ, если человѣкъ совершаетъ добрыя дѣла изъ тщеславія и самолюбія. Известно, какъ І. Христось осуждалъ фарисеевъ за ихъ внѣшнюю праведность, которая мотивировалась только ихъ мелочнымъ желаніемъ прослыть въ народѣ за людей добродѣтельныхъ ¹⁾). Христіанство заповѣдуетъ *полное* духовно-нравственное *обновленіе* такъ, чтобы вѣрующій *совершенно* подавилъ въ себѣ ветхаго, грѣховнаго человѣка. и облекся „въ новаго, созданнаго по Богу въ правдѣ и въ преподобіи истинны“ ²⁾). Христіанинъ долженъ *всецѣло, внутреннимъ* своимъ чувствомъ полюбить область святости и правды, дабы исполненіе божественнаго закона выливалось у него изъ чистыхъ влеченій сердца и собственной *привязанности* къ добру, а не изъ какихъ либо своекорыстныхъ, эгоистическихъ расчетовъ. И вотъ-кто отвѣчаетъ, по состоянію своей духовной природы, указаннымъ требованіямъ христіанства, тому лишь и внушается надежда на будущее блаженство. Въ этомъ случаѣ послѣднее, очевидно, само собою должно явиться какъ *слѣдствіе, результатъ* высоко-нравственной дѣятельности добродѣтельнаго человѣка. Вѣрующій, если онъ истинный христіанинъ по уму и сердцу, получить себѣ въ наслѣдіе загробное блаженство не за то, что механически, пассивно совершилъ на землѣ потребное количество добрыхъ дѣлъ, а за то, что *самъ по себѣ, по состоянію всего духовнаго существа своего, окажется достойнымъ* участвовать въ блаженномъ единеніи съ Богомъ. Будущее блаженство есть только *жатва* отъ сѣмянъ добродѣтели, посѣянныхъ *здѣсь на*

¹⁾ Мс., гл. 23.

²⁾ Еф. 4, 24.

земль ¹⁾). Оно есть удѣлъ тѣхъ людей, которые уже здѣсь, при земномъ существованіи, усердно трудятся надъ своимъ духовнымъ развитіемъ, постоянно наблюдаютъ за собою, совершенствуются по духу закона Христова. Посему единственное средство для того, чтобы *внѣсти изъ живота*, это—соблюденіе заповѣдей Божіихъ, соединенное съ отреченіемъ человѣка отъ всего нравственно—низкаго, грубаго и постыднаго ²⁾). Кто постоянно удерживается на этомъ узкомъ и тернистомъ пути духовныхъ подвиговъ, кто ведетъ непрерывную внутреннюю борьбу со страстями, и не отступаетъ отъ христіанскаго нравственнаго закона, тотъ лишь и получить въ наслѣдіе блаженное безсмертіе. Почему І. Христосъ утѣшалъ наградою на небесахъ нищихъ духомъ, плачущихъ, кроткихъ, алчущихъ и жаждущихъ правды, милостивыхъ, чистыхъ сердцемъ, миротворцевъ, гонимыхъ за правду и страдальцевъ за имя Его? Вѣдь не потому, чтобы они принужденно холодно, или даже съ горделивымъ самопревозношеніемъ отрекались отъ пороковъ, худыхъ привычекъ и отъ всего земнаго ради наградъ въ будущей жизни. Нѣтъ, Господь обѣщаетъ такимъ людямъ загробное воздаяніе по той именно причинѣ, что они заботятся *исключительно* о собственномъ духовно-нравственномъ совершенствѣ, безкорыстно любятъ добро и совершаютъ нравственные подвиги изъ чистаго, свободнаго влеченія къ правдѣ, истинѣ и святости. Черезъ это они сами готовятъ себя, свою духовную природу, къ единенію съ Богомъ, и являются достойными вѣчнаго блаженства не ради *обилія* совершенныхъ ими добрыхъ дѣлъ, а вслѣдствіе своего духовнаго *родства* съ Божествомъ, вслѣдствіе воспитанія въ себѣ, путемъ личнаго духовно-нравственнаго совершенства, способности обитать въ лонѣ Небеснаго Отца и созерцать Его божественную славу. Потому то І. Христосъ и говоритъ, что *царствіе небесное нудится* ³⁾, т. е. силою берется, какъ бы завоевывается. Его Господь вручаетъ намъ не сразу, а послѣ болѣе или менѣе продолжительной и упорной борьбы нашей съ

¹⁾ Мѡ. 13, 38—40.

²⁾ Мѡ. 19, 17; 10, 37—39; 19, 16—21; 1 Іоан. 2, 15—16 и др.

³⁾ Мѡ. 11, 12.

искушеніями и соблазнами и послѣ замѣтной побѣды надъ ними. Основная, главнѣйшая цѣль христіанской жизни на землѣ въ томъ и состоитъ, чтобы человѣкъ постепенно развилъ лучшіе задатки своего духовнаго, богоподобнаго естества, вслѣдствіе чего между ограниченнымъ духомъ человѣческимъ и абсолютнымъ Духомъ Божественнымъ устанавливается извѣстная внутренняя близость, тѣснѣйшая связь и гармонія. И лишь при этомъ условіи возможно единеніе человѣка съ Богомъ въ будущей жизни. Итакъ, загробное блаженство имѣетъ быть только прямымъ *сидствіемъ, плодомъ*, какъ бы необходимымъ *отраженіемъ* извѣстной, болѣе или менѣе высокой степени духовно-нравственнаго совершенства, которое собственно и должно составлять ближайшую *цѣль* стремленій христіанина здѣсь на землѣ. Вотъ почему великіе ревнители вѣры и благочестія, усовершенствовавшіеся духовно, не смущались на склонѣ своихъ дней даже открыто высказывать твердую увѣренность на получение загробнаго блаженства. Такъ св. ап. Павелъ предъ своей кончиною писалъ: „подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ, вѣру сохранилъ. А теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды, который дастъ мнѣ Господь, праведный Судія, въ день оный; и не только мнѣ; но и всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его“¹⁾.

Но, если будущая блаженная жизнь, по христіанскому ученію, есть *плодъ духовно-нравственнаго совершенства*, въ такомъ случаѣ нѣтъ основаній утверждать, будто стремленіе къ этой жизни поддерживается корыстными, эгоистическими мотивами. Очевидно, будущее блаженство не есть безсмертіе *эгоизма* личности, а безсмертіе именно того, что остается въ ней *послѣ ея отреченія отъ эгоизма и своекорыстія*. Говоря иначе, вѣчная жизнь относится не къ эгоизму личности, а именно къ той *высшей духовно-нравственной жизни*, о воспитаніи и укрѣпленіи которой въ себѣ христіанинъ долженъ прилагать всѣ свои заботы. Потому то христіанское откровеніе и учитъ далѣе, что вѣчная жизнь возникаетъ и возрастаетъ въ человѣкѣ *не послѣ тѣлесной смерти*, а уже *здѣсь на землѣ* въ той мѣрѣ, въ какой развивается и крѣпнетъ въ человѣкѣ

¹⁾ 2 Тим. 4, 7—8.

высшая, духовная и святая жизнь, и по мѣрѣ того, какъ одновременно съ этимъ постепеннымъ духовнымъ возрастаніемъ личность отрывается и освобождается отъ себялюбія, своекорыстія и всѣхъ другихъ, вытекающихъ отсюда, пороковъ. Жизнь будущая, по своему существу, не есть нѣчто *совершенно отдѣльное* отъ жизни настоящей. Напротивъ, зародышъ и первоначальныя обнаруженія первой принадлежать періоду *земнаго бытія* человѣка, и состоятъ именно въ *духовномъ самовоспитаніи личности, въ очищеніи ея отъ худыхъ попользовеній ея существа*. Такъ напр. Иисусъ Христосъ говоритъ, что слушающій слово Его имѣетъ въ себѣ самую жизнь вѣчную, и на судъ не приходитъ, но уже *перешелъ отъ смерти въ жизнь* ¹⁾. Кто носитъ въ сердцѣ своемъ Иисуса Христа и Его ученіе, тотъ уже имѣетъ въ себѣ пищу духовную, пребывающую въ жизнь вѣчную ²⁾. Слово Бога живаго и вѣчнаго есть *сѣмя нетлѣнное*, возраждающее христіанина къ наслѣдству *неувядаемому*, хранящемуся на небесахъ ³⁾. Плодъ худыхъ дѣлъ, по ученію св. ап. Павла, есть—смерть, плодъ же добрыхъ—святость, а конецъ—жизнь вѣчная ⁴⁾, такъ что послѣдняя и есть именно безсмертіе самой святости, т. е. безсмертіе человѣка, отрѣшившагося отъ себялюбія и ставшаго богоподобнымъ. Посему помышленія плотскія уже сами по себѣ суть *смерть*, а помышленія духовныя—*жизнь* и миръ ⁵⁾. „Если живете по плоти“, внушаетъ св. апостоль, „то умрете; а если духомъ умерщвляете дѣла плотскія, то живы будете“ ⁶⁾. Иными словами, кто подавляетъ въ себѣ эгоизмъ и похоть, и живетъ духомъ, въ томъ уже теперь, при земной жизни, начинаетъ расти и крѣпнуть сѣмя жизни вѣчной. Такъ именно и говоритъ св. апостоль въ другомъ мѣстѣ: „сѣющій въ плоть свою отъ плоти пожнетъ тлѣніе; а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную. Дѣлая добро, да не унываемъ; ибо въ свое время пож-

1) Іоан. 6, 24.

2) Іоан. 6, 27.

3) I Петр. 1, 4, 23.

4) Рим. 6, 22.

5) Рим. 8, 6.

6) Рим. 8, 13.

немъ, если не ослабѣемъ“¹⁾). Посему день Господень, день второго пришествія, не можетъ застать *истиннаго* христіанина какъ тать. Ибо этотъ христіанинъ, умерщвляющій въ себѣ ветхаго, грѣховнаго человѣка и облакающій себя въ новаго, созданнаго по Богу въ праведности и святости истины, находится уже не во тьмѣ. Онъ есть сынъ не тьмы и ночи, а сынъ свѣта и дня, такъ что въ его святой, богоподобной личности уже теперь, на землѣ, свѣтитъ неугасимый свѣтъ жизни вѣчной и небесной²⁾). Между тьмѣ, наоборотъ, сластолюбивый человѣкъ *заживо умеръ*³⁾). Посему нужно держаться вѣчной жизни добрыми подвигами (дѣятельной) вѣры⁴⁾).

Итакъ будущая блаженная жизнь назначается не для тѣхъ, кто проникнуть своекорыстіемъ и эгоизмомъ, а для ревнителей духовной святости и внутренней чистоты, для тѣхъ, кто побѣждаетъ въ себѣ всяческій эгоизмъ и плотскія страсти. Для этихъ личностей вѣчная жизнь, какъ процессъ внутренняго развитія въ духѣ Христовомъ, начинается, очевидно, уже на землѣ. Тутъ, слѣдовательно, уничтожается *внутренняя* грань между святою жизнію настоящей и жизнію будущей; и остается только одна грань *внѣшняя* (тѣлесная смерть). Измѣняются, по смерти, лишь внѣшнія условія существованія. Но психологически — жизнь будущая и настоящая составляютъ единый, цѣлостный, непрерываемый періодъ *жизни вѣчной*. Поэтому, кто любитъ и совершаетъ добро, тотъ уже *находится теперь же* въ царствѣ Божіемъ и вкушаетъ плоды жизни вѣчной. При такомъ пониманіи дѣла, самый вопросъ о совершеніи добра изъ корысти — для достиженія вѣчной блаженной жизни — есть *contradictio in adjecto*, плодъ недоразумѣнія. Здѣсь онъ совершенно неумѣстенъ, такъ какъ самое то *внутреннее сочувствіе и дѣятельное служеніе добру* и есть, по существу, жизнь истинная и вѣчная. Недоразумѣніе происходитъ именно отъ того, что ошибочно *отдѣляютъ* блаженную жизнь будущую отъ святой жизни настоящей, и думаютъ, будто первая никакъ не со-

1) Гал. 6, 8—9.

2) 1 Сол. 5, 4—6.

3) Тим. 5, 6.

4) 1 Тим. 6, 12. 19.

прикасается со второй, не имѣть съ нею тѣсной, внутренней связи и единства.

II.

При уясненіи истиннаго смысла христіанскаго ученія о будущихъ наградахъ за добродѣтель, нужно имѣть въ виду также и то, что, по воззрѣнію христіанства, будущее блаженство не столько пріобрѣтается нами самими, цѣною личныхъ нашихъ добрыхъ дѣлъ, сколько является незаслуженнымъ со стороны самого христіанина даромъ Господнимъ, плодомъ *человѣколюбія Божія*.

По ученію христіанской религіи, человѣкъ тяжко согрѣшилъ предъ Богомъ въ паденіи и, значить, уже съ самыхъ первобытныхъ временъ оказался *виновнымъ* предъ Отцемъ Небеснымъ, сдѣлался сыномъ осужденія. Въ христіанствѣ, правда, снимается съ человѣка это осужденіе, но не по личнымъ заслугамъ, самого вѣрующаго, а „туне“, по *милосердію Божію*, ради ходатайства Христова за родъ *человѣческой*. Мало того, вѣра христіанская, требуя исполненія нравственнаго закона, какъ всесвѣтой воли Божіей, оказываетъ даже человѣку и божественную помощь, дабы онъ никогда не отступалъ отъ этого закона, постоянно преуспѣвалъ въ добродѣтели и личномъ духовномъ усовершенствованіи. Освобожденный, по милосердію Божію, отъ первороднаго осужденія, христіанинъ получаетъ вмѣстѣ и „*вся божественныя силы, яже изъ животу и благодатию*“¹⁾. Ему подается (въ таинствахъ) божественная *благодать*, которая возрождаетъ духовную природу человѣка, испорченную первороднымъ грѣхомъ, врачуетъ немощное *человѣческое* естество, поддерживаетъ и укрѣпляетъ волю христіанина въ добродѣтельной жизни. Безъ этой благодатной помощи человѣкъ, предоставленный собственнымъ слабымъ душевнымъ силамъ, всегда любилъ бы болѣе порокъ, нежели добродѣтель, сталъ бы повиноваться съ большею охотою закону грѣховному, чѣмъ закону нравственному²⁾. Если же онъ совершаетъ добро, то только потому, что находится въ духовномъ единеніи со Христомъ, Который и ниспосылаетъ всѣмъ вѣрующимъ въ Него Свою благодатную помощь для утвержденія ихъ въ ду-

¹⁾ 2 Петр. 1, 3.

²⁾ Рим. 7, 18—23.

ховно-нравственной чистотѣ и святости. Онъ Самъ сказалъ: „Я есмь лоза, а вы вѣтви, кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего“¹⁾. Отсюда всѣ нравственные подвиги и добрыя поступки, совершаемые христіаниномъ, суть прежде всего плодъ дѣйствующей въ немъ благодати Божіей. Потому то истинные ревнители вѣры и благочестія никогда не приписывали себѣ какой либо заслуги предъ Богомъ за свои религіозно-нравственные подвиги, и что ни совершали добра, все относили къ божественной благодати, обитавшей въ нихъ, а не къ личнымъ духовнымъ силамъ. Такъ напр. св. ап. Павелъ пишетъ о себѣ: „я наименьшій изъ апостоловъ, и недостойнъ называться апостоломъ, потому что гналъ церковь Божію. Но благодатию Божіею есмь то, что есмь; и благодать Его во мнѣ не была тщетна, но я болѣе всѣхъ ихъ потрудился: не я впрочемъ, а благодать Божія, которая со мною“²⁾. Или въ другомъ мѣстѣ тотъ же великій апостолъ пишетъ: „увѣренность мы имѣемъ въ Богъ чрезъ Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что отъ себя, какъ бы отъ себя, но способность наша отъ Бога“³⁾. „Богъ производитъ въ васъ и хотѣніе и дѣйствіе, по *Своему* благоволенію“⁴⁾. Изъ всего этого ясно, что человѣкъ почти не имѣетъ личныхъ заслугъ предъ Господомъ, и всею своею духовною жизнію обязанъ только милосердію Божію. Какъ же послѣ этого смѣемъ мы выставять на видъ какія либо притязанія на награду отъ Бога? Чѣмъ человѣку превозноситься? Есть-ли у него еще заслуги предъ Господомъ, которыя могли бы внушить ему непоколебимую увѣренность въ томъ, что онъ *непретѣнно* получитъ за нихъ должную награду въ будущей жизни? Какое основаніе имѣетъ христіанинъ своекорыстно рассчитывать на полученіе вѣчнаго блаженства, какъ бы *обязательной* со стороны Бога награды за добродѣтель, когда ясно сознаетъ, что собственная его заслуга предъ Отцемъ Небеснымъ весьма не велика, что самая жизнь его и все его духовное достояніе принадлежитъ прежде

1) Иоан. 15, 5.

2) 1 Кор. 15, 9—10.

3) 2 Кор. 3, 5.

4) Фил. 2, 13.

всего благодати Божіей, а не ему самому? За какіе личные нравственные подвиги человекъ могъ бы ожидать себѣ награды въ будущей жизни, когда ни одно нравственное дѣйствіе его, по ученію христіанства, не совершается безъ содѣйствія благодати Божіей? І. Христосъ ясно и рѣшительно сказалъ: „безъ Меня не можете сдѣлать ничего“¹⁾. Потому то Онъ и внушаетъ Своимъ послѣдователямъ: „когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего нестоющіе“²⁾. Очевидно, намъ остается лишь пламенѣть постоянною любовію къ Богу, благодарить Его за великія, дарованныя намъ, благодѣянія, и скромно сознавать, что этихъ благодѣяній мы сами не заслужили. Не разсчитывать своекорыстно на загробное воздаяніе должны мы, по ученію христіанства, а охотно исполнять нравственный законъ Христовъ, „изъ благодарной любви къ искупающему Богу, Который, по Своей личности, началъ водворять въ насъ дѣло блаженства и Который хочетъ закончить начатое... Мы приняли отъ Него прощеніе и усыновлены въ качествѣ чадъ Божіихъ. Онъ Самъ въ крещеніи заключилъ милосердный союзъ съ нами, установилъ отношеніе взаимности, въ которой Онъ, любя насъ, желаетъ быть любимымъ нами. Отсюда возникаетъ благодарность къ Богу и Спасителю, которая обязываетъ насъ къ новому послушанію и ко-

¹⁾ Иоан. 15, 5.

²⁾ Лук. 17, 10.—Мартенсенъ, епископъ Зеландскій, имѣлъ поэтому основаніе сказать, что, „такъ какъ дѣйствительное добро само есть дѣло божественной благодати, то въ христіанствѣ и не можетъ быть собственно рѣчи о заслугѣ и наградѣ, если подъ заслугой понимается исполненіе долга, за которое мы имѣемъ право на награду, на какое нибудь благодѣяніе, долженствующее служить платой намъ за наше дѣло. Такое отношеніе къ закону свободы можетъ имѣть значеніе въ области человѣческаго общества, но исключается изъ отношеній къ Богу. Заслугу можно имѣть въ государствѣ, въ церкви, въ искусствахъ, наукахъ и проч. и эта заслуга можетъ находить свое призваніе въ человѣческомъ обществѣ, но въ отношеніи къ пресвятому Богу грѣховный человекъ въ сущности не имѣетъ заслуги и достоинства“ („Христіанское ученіе о нравственности“ въ изложеніи Г. Мартенсена, еп. Зел. Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1890, ч. I, стр. 459). При всемъ томъ мы, конечно, далеки отъ мысли, чтобы нравственные поступки *совершенно* не вліялись *самоу* христіанину. Поскольку онъ обладаетъ произвольнымъ выборомъ дѣйствій, нравственной свободой, поскольку самъ *активно* участвуетъ въ дѣлѣ своего спасенія *совмѣстно* съ божественною благодатію: постольку духовно-нравственные подвиги его вліяются и ему самому, постольку доставляютъ *лично* ему одобреніе, или порицаніе.

торая неразлучна съ сывовнею довѣренностію и послушаніемъ волѣ Божіей... Глубочайшій и самый искренній мотивъ (къ добродѣтели) продолжаетъ быть благодарностію къ Богу во Христѣ за то, что Онъ сдѣлалъ для рода человѣческаго, для меня, за *благодѣянія*, которыя Онъ излилъ на насъ“ ¹⁾. Вотъ каковы должны быть истинно-христіанскія побужденія къ доброй нравственности, а отнюдь не корыстолюбивыя притязанія на награду, въ виду какихъ либо личныхъ достоинствъ и заслугъ со стороны человѣка. Потому то въ христіанствѣ ублажается прежде всего не утѣшеніе какими либо собственными преимуществами, а „нищета духомъ“, т. е. смиренное сознаніе своего внутренняго *недостойства*, виновности предъ Богомъ. и „плачь“, сокрушенія о грѣхахъ своихъ ²⁾. Если же у человѣка нѣтъ особенныхъ заслугъ предъ Богомъ, то, значить, онъ *самъ по себѣ* не имѣетъ и какихъ бы то ни было *личныхъ* правъ на обладаніе будущимъ блаженствомъ. Вотъ почему это послѣднее и обѣщается въ христіанствѣ лишь какъ *даръ милости и благоволенія Божія* къ избраннымъ наслѣдникамъ царства небеснаго. Св. ап. Павелъ пишетъ: „возмездіе за грѣхъ смерть, а даръ Божій—жизнь вѣчная во Христѣ Исусѣ Господѣ нашемъ“ ³⁾. И Отецъ Небесный призываетъ насъ къ обладанію блаженнымъ царствомъ Его только ради собственной безконечной любви къ людямъ, по которой Онъ не пощадилъ и Сына Своего Единороднаго, „дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ; но имѣлъ жизнь вѣчную“ ⁴⁾. Выше мы утверждали, что будущее блаженство есть только *слѣдствіе, плодъ* истинно-добродѣтельной, богоугодной жизни, къ которой христіанинъ и дочуженъ на землѣ стремиться *прежде всего*. Теперь въ свою очередь, становится яснымъ еще и то, что этотъ плодъ, или воздаяніе за добродѣтель въ будущей жизни должно быть не инымъ чѣмъ, какъ именно только *даромъ благоволенія Божія* къ людямъ праведнымъ. Если Господь наградитъ этимъ даромъ истинно-благочестивыхъ и святыхъ христіанъ, то не потому, чтобы находилъ себя *вынужденнымъ, обязаннымъ* отплатить имъ за

1) *Еп. Мартенсенъ*. Указан. сочин., *ibid.*, стр. 385—396.

2) *Матѳ.* 5, 3—4.

3) *Рим.* 6, 23.

4) *Іоан.* 3, 16. См. еще 1 *Іоан.* 4, 10—11 и др.

какія либо личныя нравственныя заслуги, которыхъ они почти не имѣютъ, а единственно по Своему *человѣколюбію и милости*, по собственному желанію сдѣлать святыхъ людей участниками въ Своей божественной славѣ. Правда, эти люди, по состоянію личной духовной природы, окажутся *достойными* блаженнаго единенія съ Богомъ. Однако даже и для нихъ въ христіанскомъ воззрѣніи на истинное достоинство человѣка, очевидно, нѣтъ основаній полагать, чтобы Господь *непременно обязанъ былъ* наградить ихъ за нравственные подвиги. Хотя святые люди и признаны будутъ достойными загробнаго блаженства, однако послѣднее даровано будетъ имъ не какъ *вполнѣ заслуженное ими самими* вознагражденіе отъ Бога за добродѣтели, а какъ только *даръ любви Божіей* къ искреннимъ ревнителямъ вѣры и благочестія. Этотъ выводъ не парализуетъ ли *рѣшительно всякое* корыстное желаніе съ нашей стороны *купить* будущее блаженство, пріобрѣсть „высоко-процентный вексель“ на него собственными добрыми дѣлами? Могутъ ли даже и *возникнуть* у насъ такія корыстолюбивыя стремленія и надежды, когда вѣра христіанская положительно учитъ, что никакихъ подвиговъ и даже самой жизни нашей было бы недостаточно для пріобрѣтенія небеснаго наслѣдія, если бы оно не подавалось намъ *Самимъ* милующимъ и всепрощающимъ Богомъ? ¹⁾ Потому то истинно-благочестивый христіанинъ и думаетъ *прежде всего* не о радостяхъ блаженной жизни, а о томъ, чтобы *очистить, возвысить* свою духовно-нравственную природу, и чрезъ то лишь *приготовить* себя къ принятію этого божественнаго дара. И если онъ надѣется на загробное вознагражденіе, то вовсе не изъ сознанія какихъ либо личныхъ заслугъ, преимуществъ и правъ на вѣчное блаженство, а единственно изъ упованія, что *человѣколюбивый* Господь, будучи вѣренъ Своимъ обѣщаніямъ, упокоитъ, по *собственному милосердію*, и его вмѣстѣ со всѣми праведными людьми въ грядущемъ царствѣ славы ²⁾.

II. Борисовскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Рим. 3, 21.—25; ср. 1 Кор. 13, 3.

²⁾ Тит. 2, 11.—14; 3, 4—7; Евр. 10, 23.

РАЗБОРЪ ПРОТЕСТАНТСКАГО УЧЕНІЯ О КРЕЩЕНІИ ДѢТЕЙ—СЪ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

Если справедливъ упрекъ въ непослѣдовательности и противорѣчїи, какой нерѣдко дѣлають протестантизму серьезные изслѣдователи его, то однимъ изъ яснѣйшихъ фактическихъ подтвержденій истинности такого приговора служить догматическій вопросъ о крещеніи дѣтей, какъ онъ рѣшается протестантами въ теорїи и на практикѣ. Ложная точка исхода, односторонняя крайность, въ которую впали первые вожди реформы, увлеченные духомъ оппозиціи противъ католицизма, именно здѣсь сказала такъ сильно и ясно, какъ едва ли въ какомъ-либо другомъ догматическомъ пунктѣ.—Недаромъ въ историческомъ ходѣ своего развитія протестантизмъ прежде всего породилъ изъ себя секту анабаптистовъ, отвергавшихъ всякій смыслъ и значеніе крещенія дѣтей. Не было ничего легче, какъ подмѣтить слабость лютеровою системы съ этой стороны. Въ самомъ коренномъ принципѣ протестантизма—(оправданіи *только* личною вѣрою) лежало уже ясное, хотя и прикрытое, рѣшеніе вопроса о крещеніи дѣтей въ отрицательномъ смыслѣ. Оставалось только у догмата, лишеннаго всякаго основанія въ теорїи, отнять значеніе и на практикѣ, что и сдѣлали анабаптисты: изъ посылокъ, данныхъ самимъ Лютеромъ, они вывели правильное заключеніе, т. е. продолжили послѣдовательно только тотъ путь, направленіе которому дано было самимъ же реформаторомъ.

Въ своей полемикѣ противъ Лютера анабаптисты, по крайней мѣрѣ въ лицѣ своихъ первыхъ представителей, ссылались

главнымъ образомъ на отсутствіе въ Св. Писаніи положительной заповѣди о крещеніи дѣтей ¹⁾. Нельзя не сознаться, что и съ этой стороны полемическая аргументація упомянутыхъ сектантовъ не лишена достаточной силы (хотя весь центръ тяжести ихъ полемики лежитъ въ глубинѣ другаго принципа протестантскаго). Въ Св. Писаніи, дѣйствительно, не возможно найти ни положительной заповѣди, ни ясныхъ примѣровъ крещенія дѣтей. И прежде всего, что касается заповѣди Спасителя о крещеніи (Мѡ. 28, 19), то хотя она выражена въ общей формѣ, и подъ словами „*все народы* (крестя)“, повидимому, можно бы мыслить и дѣтей, но предшествующее этимъ словамъ „*научите*“ даетъ если не положительное право, то, по крайней мѣрѣ, возможность болѣе или менѣе основательно оспаривать примѣнимость заповѣди о крещеніи къ неразумнымъ дѣтямъ, такъ какъ выраженіемъ „*научите*“ ясно указывается на присутствіе сознанія и самосознанія въ крещаемыхъ. Тоже нужно замѣтить и о всѣхъ другихъ мѣстахъ Св. Писанія. Такъ напр., то обстоятельство, что въ словѣ Божіемъ упоминаются *пять* ²⁾ случаевъ крещенія *цѣлыхъ семействъ*, столько же говорятъ въ пользу крещенія дѣтей, сколько и не говорятъ. По крайней мѣрѣ, стоя на строго логической точкѣ зрѣнія, нельзя серьезно утверждать, что въ крещенныхъ семействахъ *необходимо* должны быть и дѣти (когда объ этихъ послѣднихъ ни полусловомъ не упоминается въ самомъ Словѣ Божіемъ): они *могли* быть, но могли и *не* быть: степень вѣроятности на той и другой сторонѣ совершенно одинакова.—Ясно, что опираться всю силу аргументаціи въ защитѣ того или другаго догмата на такихъ свидѣтельствахъ Св. Писанія, которыя даютъ столько же оснований и для противоположныхъ выводовъ,—было бы по меньшей мѣрѣ бесполезно въ цѣляхъ строго научной полемики. Такіе доводы могутъ имѣть смыслъ и значеніе не сами въ себѣ и по себѣ, а лишь по связи съ другими сильнѣйшими аргументами. Въ отношеніи къ занимающему насъ вопросу это послѣднее замѣчаніе имѣетъ такое приложеніе. Въ нашей православной, на примѣръ, церкви догматъ о кре-

¹⁾ Baur, „Dogmengesch.“, p. 241.

²⁾ Дѣян. Апост. 10;—16, 15;—16, 33;—18, 8;—1 Коринт. 1, 16.

щеніи дѣтей имѣеть свои глубокия основы въ общей системѣ догматовъ, *органически* связанъ съ цѣлымъ православнымъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и благодати съ одной стороны, и условіяхъ дѣйственности таинствъ—съ другой. При такомъ положеніи дѣла и указаніе на свидѣтельства Св. Писанія о крещеніи семействъ, какъ аргументъ въ защиту крещенія *отъ-тея*, имѣеть конечно свою цѣну и значеніе. *Необходимость* догмата вытекаетъ здѣсь изъ другихъ, болѣе глубокихъ основаній; эти же свидѣтельства Слова Божія прибавляютъ къ нимъ только известную степень *вѣроятности*, (которая впрочемъ въ связи съ неопровержимыми и ясными свидѣтельствами *апостольскаго* преданія восходитъ до степени положительной *несомнѣнности*). Но совершенно нельзя сказать того же о протестантскихъ усиліяхъ такимъ же образомъ оправдать разсматриваемый догматъ. Здѣсь цѣлая система не только не подтверждаетъ, а напротивъ всѣмъ своимъ строемъ разрушаетъ этотъ догматъ, а потому и всѣ попытки укрѣпить его на общихъ и недостаточно ясныхъ мѣстахъ Св. Писанія представляются напрасными усиліями спасти то, что лишено твердой основы въ самомъ принципѣ.—Но вѣдь если протестанты не могутъ безусловно утвердить свой догматъ о крещеніи дѣтей на Словѣ Божіемъ, то съ другой стороны они не могутъ быть и достаточно оспариваемы съ этой точки зрѣнія. Въ виду того необходимость заставляетъ оставить почву Св. Писанія въ дѣлѣ рѣшенія занимающаго насъ вопроса, и посмотрѣть, насколько логически вяжется спорный догматъ съ общими основными воззрѣніями протестантизма. Для цѣлей нашей задачи въ этомъ отношеніи требуется выяснитъ ближайшимъ образомъ смыслъ протестантскаго ученія о *значеніи* таинствъ въ дѣлѣ оправданія и спасенія челоѵка-христіанина вообще, и отсюда опредѣлитъ дѣйственность и необходимость таинства по отношенію къ дѣтямъ. Выполненію такой задачи не лишнимъ считаемъ предпослать нѣсколько краткихъ замѣчаній относительно постановки дѣла, какой мы имѣемъ здѣсь держаться. -- 1) Понятіе „протестантизмъ“, „протестантскій“,—слишкомъ широкое понятіе, но въ болѣе тѣсномъ смыслѣ поднимимъ разумѣются два главныя западныя исповѣданія—люте-

ранское и реформатское. Ихъ только мы и будемъ имѣть въ виду въ настоящемъ изслѣдованіи, съ правомъ исключая разныя мелкія секты, такъ какъ эти послѣднія по занимающему насъ вопросу или совершенно сходятся съ двумя главными вѣроисповѣданіями, или совершенно отвергаютъ крещеніе дѣтей ¹⁾: въ томъ и другомъ случаѣ онѣ, очевидно, не подлежатъ особому изслѣдованію. 2) Принимая за исходное начало въ критическомъ изслѣдованіи нашего вопроса основной протестантскій принципъ—(оправданія только субъективною вѣрою),—мы находимъ, что реформатская церковь выдерживаетъ этотъ принципъ гораздо строже и логически послѣдовательнѣе, чѣмъ лютеранская. Впрочемъ и въ воззрѣніяхъ Лютера по данному вопросу (о таинствахъ) можно усмотрѣть два различныя направленія ²⁾: первое, въ существенномъ сходное съ реформатскимъ, и второе—позднѣйшее, когда Лютеръ радикально измѣнилъ свое понятіе о таинствахъ въ противодѣйствіе крайностямъ, выведеннымъ сектантами изъ его же основоположеній.—Въ виду этого настоящее изслѣдованіе наше само собою распадается на двѣ главныя части: а) рѣшеніе вопроса о крещеніи дѣтей въ непосредственной логической связи съ основнымъ принципомъ протестантизма (*первоначальное лютеранское и реформатское воззрѣнія*) и б) рѣшеніе того же вопроса въ связи съ позднѣйшими, существенно измѣненными воззрѣніями на таинства церкви собственно лютеранской.

Въ каждомъ таинствѣ необходимо различать двѣ существенныя стороны: 1) таинство *само въ себѣ*, какъ проводникъ или органъ божественной благодати на чловѣка-христіанина, и 2) таинство—со стороны *условій* его дѣйственности и силы. Первую обыкновенно называютъ объективною стороною таинства, вторую—субъективною. Между тѣмъ какъ сущность ученія нашей православной церкви о таинствахъ состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи двухъ указанныхъ сторонъ, католичество и протестантство расходятся въ этомъ отношеніи по діаме-

¹⁾ Таковы всѣ мистическія секты, которыя сообразно своему глубокому убѣжденію въ возможности *непосредственныхъ* общеній съ Духомъ Св., естественно отвергаютъ все внѣшнее, *посредствующее*, каковы таинства.

²⁾ Baur, „Dogmengesch.“ p. 239; также Möhler „Symb.“ p. 258.

трапы противоположнымъ направлѣнямъ, и при томъ такъ, что первое доводитъ до крайности объективную, второе—субъективную точку зрѣнія. Крайность католическаго ученія выразилась въ извѣстномъ *opus operatum*, по которому дѣйствіе божественной благодати приурочивалось *исключительно* къ внѣшней, такъ сказать, матеріальной сторонѣ таинства. „Таинство, — по слѣдъ католическаго воззрѣнія, — есть проводникъ или каналъ, изъ котораго христіанинъ черпаетъ благодать, *помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія*. Онъ можетъ не *отрывать* въ это дѣйствіе, и не смотря на то оно будетъ имѣть для него силу“. („Характеръ Протестантства“, соч. Арх. Хрисанеа, стр. 61). Намъ не мѣсто здѣсь вдаваться въ разборъ крайностей и противорѣчій, къ какимъ ведетъ католическое *opus operatum*. Но по отношенію къ разсматриваемому нами вопросу оно имѣетъ то ближайшее значеніе, что удобно и безъ всякихъ затрудненій рѣшаетъ вопросъ о крещеніи дѣтей въ положительномъ смыслѣ. Если крещеніе, какъ таинство, есть органъ божественной благодати само въ себѣ и по себѣ, если помимо всякихъ субъективныхъ условій со стороны приѣмлющаго оно имѣетъ безусловную объективную силу и значимость, — въ такомъ случаѣ и совершеніе его надъ бессознательными младенцами должно имѣть глубокій смыслъ и неоспоримую обязательность.

Въ діаметральной противоположности съ католическимъ *opus operatum* стоитъ протестантское ученіе. — Съ самаго начала реформациі Лютеръ явился жаркимъ защитникомъ и поборникомъ субъективизма и свободы въ дѣлѣ оправданія: только *тѣра*, какъ извѣстная *личная* психическая дѣятельность или настроенность, способна доставить человѣку оправданіе, безъ сознательной вѣры нѣтъ спасенія. Средство оправданія, такимъ образомъ, не *въ* человѣка, а въ немъ самомъ, въ глубинѣ его сердца, — въ вѣрѣ. Спасаетъ человѣка *единственно* увѣренность въ безконечныхъ заслугахъ Искупителя. Если христіанинъ твердо убѣжденъ, что онъ принятъ отъ Бога въ благодать, — и что ради Христа, совершившаго своею смертію удовольствованіе за наши грѣхи, онъ получитъ благодатное прощеніе грѣховъ, — въ тотъ самый моментъ эти послѣдніе дѣйствительно проща-

ются и забываются ему, такъ что никакое вмѣненіе ихъ, никакое наказаніе за нихъ не имѣетъ уже болѣе мѣста по отношенію къ такому вѣрующему. Оправданіе съ протестантской точки зрѣнія есть, слѣдовательно, такой актъ, который слагается изъ взаимодѣйствія двухъ необходимыхъ моментовъ: со стороны Бога здѣсь дѣйствуетъ спасительная благодать, со стороны человѣка—твердая вѣра ¹⁾, какъ существенное орудіе или средство, принимающее эту благодать и обѣтованную заслугу Христа. При такомъ воззрѣніи на сущность и условія оправданія, римско-католическое *opus operatum*, очевидно, не имѣетъ уже болѣе мѣста; таинство, какъ бы правильно оно ни было совершено съ обрядовой стороны, не можетъ сообщить больше, чѣмъ сколько воспринимаетъ личная вѣра.—Но протестантскій принципъ субъективной вѣры, какъ единственнаго условія и совершителя оправданія, ведетъ къ еще болѣе крайнимъ результатамъ,—вообще къ отрицанію значенія таинствъ, какъ средствъ или проводниковъ благодати. Въ самомъ дѣлѣ, если только личная внутренняя увѣренность въ заслугахъ Искупителя и вмѣненіи этихъ заслугъ грѣшнику доставляетъ человѣку оправданіе и спасеніе, то къ чему при этомъ еще внѣшнія посредства, въ родѣ таинствъ? Повидимому, достаточно только одной субъективной вѣры, чтобы актъ прощенія грѣховъ совершился фактически, причемъ безразлично—въ какомъ мѣстѣ, въ какое время и при какихъ внѣшнихъ условіяхъ совершается этотъ актъ. Такъ, строго послѣдовательный протестантскій принципъ отнимаетъ всякое значеніе у таинствъ и самое совершеніе ихъ дѣлаетъ излишнимъ. Но принять такой выводъ во всей его силѣ протестанты не могли,—не могли потому, что это значило бы, съ одной стороны,—встать въ прямое противорѣчіе съ Св. Писаніемъ, которое неотразимо свидѣтельствуетъ о связи дѣйствій благодати съ совершеніемъ таинствъ (напр. Мѡ. 28, 19; Мр. 16, 16 и т. п.), съ другой—порвать всякую связь вѣрующаго съ видимою церковью, предоставивъ его полнѣйшему произволу.—Здѣсь происходитъ такимъ образомъ столкновеніе

¹⁾ „Поскольку она зависитъ отъ свободной воли человѣка, (хотя и она въ извѣстномъ смыслѣ есть даръ благодати Божіей).

двухъ принциповъ протестантизма (формальнаго и матеріальнаго),—столкновение, грозящее разрушить логическій строй всей системы. Является дилемма: признать таинство *необходимымъ* условіемъ (органомъ) для дѣйствія благодати, или—не признать. Допустить первое—значить, по крайней мѣрѣ, наполовину отказаться отъ того принятаго въ принципѣ положенія, что оправдываетъ *только* вѣра, принять второе—значить встать въ прямое противорѣчіе съ словомъ Божіимъ, отнявъ у таинствъ всякій смыслъ. Изъ такой затруднительной дилеммы протестанты, по видимому, находятъ возможность выйти безъ особеннаго ущерба для строгости своей системы. Но только—по видимому, такъ какъ на самомъ дѣлѣ то глубокое противорѣчіе, въ какое неизбежно впадаетъ здѣсь протестантизмъ, даетъ знать о себѣ и въ дальнѣйшемъ развитіи этой системы. Колебаніе между двумя принципами болѣе или менѣе ярко сквозитъ у всѣхъ главныхъ представителей реформаціи: то таинства сами по себѣ (объективно) имѣютъ значеніе, то они низводятся на степень пустыхъ, безсодержательныхъ знаковъ. Но такъ какъ принципъ оправданія личною вѣрою есть господствующій и преобладающій въ протестантизмѣ, то среди всѣхъ такихъ колебаній перевѣсъ всегда остается на сторонѣ этого принципа въ ущербъ объективному значенію таинствъ.

Неустойчивость въ воззрѣніяхъ на таинства прежде всего замѣтна у двухъ первыхъ представителей реформаціи—Лютера и Меланхтона. Въ самомъ началѣ реформаторской дѣятельности они трактовали таинства въ смыслѣ *напоминаній* (*μνημόσυλα*), или залоговъ, *печатей* (*σφραγίδες*) божественнаго обѣтованія о спасеніи, назначенныхъ для укрѣпленія и воспитанія нашей вѣры. „Таинства“, говорится также въ Аугсбургскомъ исповѣданіи (pag. 13.),—„назначены для того, чтобы они служили *знаками* и свидѣтельствами благоволенія Божія по отношенію къ намъ, данными для возбужденія и укрѣпленія вѣры въ пользующихся ими“.—Это педагогическое назначеніе таинствъ можно уяснить слѣдующимъ образомъ. Оправданіе достигается единственно твердою увѣренностью въ спасительныхъ заслугахъ Искупителя; но вѣра сама въ себѣ есть нѣчто *субъективное* и потому условное. Положимъ, что человекъ вѣруетъ, и

вѣруеть настолько твердо, насколько это возможно для него по складу его психической жизни; можетъ ли онъ сказать, что его вѣра дѣйствительно владѣеть такими качествами, что въ состояніи низвестъ на него спасительную благодать? Конечно нѣтъ; отъ колебаній и сомнѣній въ достоинствахъ своей вѣры едва-ли можетъ кто освободиться. Какъ бы ни была въ дѣйствительности велика вѣра человѣка, для самого вѣрующаго она будетъ казаться слабою и недостаточною, пока онъ осязательно, такъ сказать, не убѣдится въ противномъ. Гдѣ же такой критерій, который столь необходимъ человѣку для убѣжденія его въ *достаточности* своей вѣры для цѣлей оправданія? Очевидно его нельзя найти ни въ самомъ человѣкѣ, ни въ другихъ людяхъ, такъ какъ оправдывающая благодать, какъ даръ за вѣру, есть исключительное *дѣло Божіе*, слѣд. и удостовѣреній въ достоинствахъ и силѣ своей *вѣры* человѣкъ можетъ и долженъ ждать единственно только отъ Самого же Бога. Такое наглядное и осязательное свидѣтельство и есть таинство, Богомъ учрежденное для этой цѣли (?) внѣшнее дѣйствіе. *Божественное* установленіе таинства и служитъ неопровержимымъ ручательствомъ для вѣрующаго въ исполненіи божественныхъ обѣтованій относительно прощенія или забвенія его грѣховъ: послѣ совершенія таинства для вѣрующаго нѣтъ сомнѣній въ дѣйственности его вѣры. Существенное значеніе таинствъ въ томъ единственно и состоитъ, что они усиливаютъ и укрѣпляютъ нашу слабую саму въ себѣ вѣру, поднимая ее до положительнаго *убѣжденія* въ милости Божіей къ намъ.

Такой смѣлый образъ трактованія новозавѣтныхъ таинствъ ставилъ ихъ назначеніе въ полную параллель съ назначеніемъ различныхъ символическихъ знаковъ и дѣйствій, какіе Богъ употреблялъ неоднократно въ ветхомъ завѣтѣ для убѣжденія людей въ непреложности своихъ обѣтованій; таково напр. знаменіе, данное Ною—въ радугѣ, Гедеону—въ рунѣ и всему вообще Израилю—въ обрѣзаніи ¹⁾.

¹⁾ Такъ дѣйствительно и разсуждаетъ Меланхтонъ: „Обрѣзаніе есть ничто, такъ и крещеніе есть ничто; они скорѣе суть свидѣтельства или *сфратідыс* божественной воли по отношенію къ тебѣ; черезъ нихъ утверждается твоя совѣсть, если она сомнѣвается въ благодати, благоволеніи Божіемъ къ тебѣ“ (Символика, Мелера, стр. 259).

Всматриваясь ближе въ смыслъ подобнаго воззрѣнія на дѣя и значеніе таинствъ, нельзя не замѣтить, что здѣсь совершенно падаетъ всякая необходимость соотношенія между совершеніемъ таинства и дѣйствіемъ благодати. Таинство есть только внѣшняя печать или укрѣпляющее свидѣтельство дѣйствія благодати. Для кого нужно такое утвержденіе? Конечно не для Бога, дарующаго благодать, (потому что божественная истина крѣпка и надежна сама въ себѣ); только *человѣкъ* слабая вѣра нуждается въ подтвержденіи и запечатлѣніи ея силы со стороны Бога. А при такомъ положеніи дѣла представляется, по меньшей мѣрѣ, загадочнымъ и необъяснимымъ то обстоятельство,—почему бы *моменты* дѣйствія божественной благодати должны были совпадать съ моментами совершенія таинствъ. Субъективная вѣра (единственное условіе дѣйствія благодати) во всякое время и при какихъ угодно обстоятельствахъ можетъ достигъ такой силы, чтобы сдѣлаться способною доставить человѣку оправданіе. Непонятно, почему Богъ (да позволено будетъ такъ выразиться) сталъ бы еще медлить ниспосланіемъ своей благодати на вѣрующаго и дожидаться именно времени совершенія внѣшняго таинства, когда это послѣднее къ акту оправданія такъ мало привноситъ отъ себя. Для существа дѣла, повидимому, вовсе безразлично получили *человѣкъ* внѣшнее запечатлѣніе своей вѣры или нѣтъ, говоря иначе—совершонъ ли внѣшній обрядъ таинства или не совершонъ.

Къ такому неизбѣжному результату и приходитъ дѣйствительно *Цвингли*. Онъ порываетъ и послѣднюю слабую связь, какую думали утвердить между таинствами и дѣйствіемъ благодати первые реформаторы, и это дѣлаетъ не вслѣдствіе произвола, а строго логически вывода правильнаго слѣдствія изъ тѣхъ посылокъ, какія даны были Лютеромъ и его ближайшими послѣдователями. Цвингли охотно соглашается сдѣлать уступку въ пользу объективной силы таинствъ самихъ въ себѣ, но въ то же время сознается, что при строгости того протестантскаго принципа, что только вѣрою оправдывается и спасается человѣкъ, такая уступка является совершенно невозможною и противорѣчивою. Разсуждая послѣдовательно, онъ отказывается

признать за таинствами даже значеніе средствъ *укрѣпленія* нашей вѣры. Въ такомъ воззрѣніи, по его мнѣнію, еще слишкомъ много усвоится таинствамъ самимъ по себѣ въ ущербъ личной вѣрѣ. Таинству приписывается здѣсь значеніе исполнителя слабой вѣры; значить эта послѣдняя сама по себѣ совершенно *недостаточна* для низведенія на человѣка божественной благодати, она нуждается въ таинствѣ, которое является такимъ существенно-необходимымъ условіемъ, безъ котораго не можетъ совершиться и самый актъ нашего оправданія предъ Богомъ. А потому нельзя сказать, что человѣка спасаетъ *только* вѣра, но вѣра и таинства, и эти послѣднія даже по преимуществу, потому что имъ принадлежитъ, такъ сказать, завершительное значеніе въ этомъ дѣлѣ. Вотъ почему, желая остаться вѣрнымъ разъ избранному началу, Цвингли отрицаетъ у таинствъ значеніе укрѣпителей вѣры: „тотъ, чья вѣра настолько слаба, что требуетъ подобныхъ внѣшнихъ укрѣпленій, въ сущности не имѣетъ никакой вѣры, слѣдовательно не можетъ получить за нее и оправданія“. Отправляясь изъ этого послѣдняго положенія, Цвингли трактовалъ таинства, не какъ необходимыя средства для укрѣпленія и восполненія вѣры, не какъ божественныя символы, отъ которыхъ находится въ зависимости дѣйствіе благодати, а только какъ взаимныя *условныя знаки* союза людей между собою. Принимая таинства, человѣкъ тѣмъ самымъ даетъ внѣшнее свидѣтельство своей твердой христіанской вѣры, и вмѣстѣ какъ бы клятвенно обязывается быть „воиномъ Христовымъ“ (*miles Christi*) ¹⁾; здѣсь онъ не себя самого удостоверяетъ въ достоинствѣ своей вѣры, а убѣждаетъ въ ней цѣлое христіанское церковное общество, членомъ котораго онъ состоитъ или имѣетъ состоять (послѣ крещенія). „Черезъ крещеніе“,—говоритъ Цвингли,—„ничего болѣе не совершается, какъ *обозначеніе* (*consignatio*) того, кто причисляется къ церкви; но тѣмъ еще отнюдь никакіе грѣхи не уничтожаются“ ²⁾.

Наконецъ, третій знаменитый представитель протестантизма

¹⁾ Zwingli—de vera et falsa relig. (Opp. 111, pag. 231).

²⁾ Epistolar. Lib. 1. p. 60.

(въ широкомъ значеніи этого слова), - *Кальвинъ* двоятся въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность и дѣйственность таинствъ, причиною чему—его своеобразное ученіе о предопредѣленіи. Въ идеѣ онъ высоко цѣнитъ таинства и готовъ, повидимому, приписать имъ объективное значеніе проводниковъ благодати. но только для тѣхъ, кто отъ вѣка предопредѣленъ ко спасенію; по отношенію къ такимъ Кальвинъ охотно могъ бы принять римско-католическое *opus operatum* со всѣми его крайностями. Но бѣда въ томъ, что кромѣ предопредѣленныхъ есть еще люди, лишенные спасенія, и эти послѣдніе, будучи исключены изъ участія въ божественной благодати, не могутъ быть въ тоже время лишены участія во внѣшнихъ таинствахъ. Если бы, теперь, благодать была неразрывно связана съ внѣшнимъ совершеніемъ таинства и волей-неволей (*ex opere operato*) дѣйствовала на каждого приступающаго къ нему; въ такомъ случаѣ легко могло бы случиться, что не предопредѣленный, такъ сказать, противъ воли Божіей восхитилъ бы божественную благодать. Чтобы избѣжать такого неблагоприятнаго вывода для своей системы, Кальвинъ по необходимости долженъ былъ отделить благодатныя дѣйствія отъ таинствъ. Въ силу чего онъ утверждалъ, что для тѣхъ, кто не принадлежитъ къ числу предопредѣленныхъ, „крещеніе, напр., есть только внѣшнее омовеніе безъ всякаго внутренняго благодатнаго воздѣйствія“. Такимъ образомъ и у Кальвина въ результатѣ выходило, что между таинствомъ и благодатью нѣтъ и не можетъ быть никакой существенной связи и соотношенія. Духъ Св., подаватель благодати, относится къ таинству такъ свободно, что Онъ можетъ дѣйствовать и безъ таинства; такъ что это послѣднее не имѣетъ никакого другаго отношенія къ Св. Духу, или дѣйствующей черезъ него благодати, какъ то, что оно *чувственно* представляетъ внутреннія ея (благодати) воздѣйствія.

Мы изложили съ возможною краткостью смыслъ протестантскаго ученія о таинствахъ, насколько оно (ученіе) стоитъ въ непосредственной связи съ основнымъ воззрѣніемъ реформаціи на сущность и условія оправданія. Принципъ оправдывающей вѣры, какъ мы видѣли, дѣйствительно всюду выдвигается на первый планъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и значеніе таинствъ уни-

жается до крайности. Если остановиться здѣсь и обратиться къ главному занимающему насъ вопросу—(вопросу о томъ, имѣеть ли у протестантовъ смыслъ крещеніе дѣтей),—то отрицательный отвѣтъ на него, въ виду всего вышесказаннаго,—болѣе чѣмъ очевиденъ. Всѣ главные представители протестантизма, какъ было выяснено выше, порываютъ существенную связь между благодатію и таинствомъ (хотя дѣлають это въ различной—болѣе или менѣе рѣзкой формѣ). А этого уже достаточно, чтобы совершенно логически-основательно признать таинства если не вовсе бесполезными, то по крайней мѣрѣ и не обязательно необходимыми для каждаго вѣрующаго, а тѣмъ болѣе для *безсознательнаго младенца*. Если, теперь, дѣйствіе благодати божественной зависитъ отъ таинства крещенія (какъ бы ни понималась эта зависимость), то необходимо крестить ребенка, если нѣтъ,—таинство излишне и безцѣльно для него. Протестантизмъ, какъ мы видѣли, принимаетъ только вторую часть предложенной дилеммы, а потому и *необходимость* крещенія дѣтей съ его точки зрѣнія никакъ не можетъ быть оправдана. Такой результатъ, дѣйствительно, и усвоила *реформатская* церковь: *абсолютную* необходимость она отвергла (что собственно только и важно для нашей цѣли).

II.

Но остановиться на такомъ рѣшеніи занимающаго насъ вопроса мы не имѣемъ права, если не хотимъ погрѣшить противъ истины. Дѣло въ томъ, что говоря выше о лютеранскомъ воззрѣніи на таинства, мы имѣли въ виду лишь первоначальный взглядъ Лютера и Меланхтона, насколько онъ высказался въ первыхъ ихъ сочиненіяхъ ¹⁾, подъ вліяніемъ запальчивой полемики противъ католицизма и вслѣдствіе односторонняго увлеченія строгостью основнаго принципа объ оправданіи одною вѣрою. Вскорѣ, однако, Лютеръ вынужденъ былъ отказаться отъ своихъ первоначальныхъ воззрѣній на таинства и сталъ съ не меньшимъ жаромъ защищать неразрывную связь ихъ съ благодатію. Такой поворотъ въ его убѣжденіяхъ произвело по-

¹⁾ Разумѣемъ: „De captivitate Babil.“ Лютера и „Locis theolog.“ Меланхтона.

явленіе анабаптистовъ, ученіе которыхъ сразу показало, къ какимъ крайнимъ выводамъ должно неизбежно привести послѣдовательно развитое протестанство. Лютеръ возсталъ противъ этихъ „фанатиковъ“ съ свойственною ему горячностью и сталъ трактовать таинства, какъ *необходимыя средства* (Mitteln) или проводники благодати. Это послѣднее, существенно видоизмѣненное сравнительно съ вышеизложеннымъ, протестантское воззрѣніе на таинства вопло во всѣ *символическія* книги лютеранства, и потому мы можемъ разсматривать его, какъ собственно лютеранское. Сущность его состоитъ въ слѣдующемъ.

Таинство не есть простой, безсодержательный знакъ; оно само въ себѣ свято и содержитъ освящающую силу. Такое значеніе оно приобретаетъ вслѣдствіе своей связи *съ словомъ и обтѣлованіемъ Божиимъ*. Вещество таинства, само по себѣ простое и безсодержательное, перестаетъ быть такимъ и дѣлается святымъ и божественнымъ, коль скоро съ нимъ соединяется въ таинствѣ слово Божіе. „Какъ напитокъ, услащенный благодатными ингредиентами, такъ и вода крещенія именовъ Божіимъ услащается, становится всецѣло божественною, хотя тѣлесными глазами въ ней ничего не видно, кромѣ простой воды“. Словомъ—таинство само въ себѣ и по себѣ содержитъ освящающую благодатную силу, независимо отъ душевнаго расположенія пріемлющаго его. „Deinde hoc quoque dicimus“, говорить большой лютеровъ катихизисъ ¹⁾), „nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat nec ne; per hoc enim baptismo *nihil detrahitur*. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit... accedente aquae verbo baptismus rectus habendus est, etiam *non accedente fide*“. Итакъ, крещеніе, по этому лютеранскому воззрѣнію, ничуть не теряетъ своей освящающей благодатной силы отъ того, вѣруетъ или нѣтъ крещаемый: сила и значеніе таинства, какъ такого, не въ нашей субъективной вѣрѣ, а въ словѣ Божіемъ, связанномъ съ нимъ.—Трудно уяснить ближе эту силу таинства, зависящую отъ связи его съ словомъ и заповѣдью Бога,—трудно потому, что лютеранскія символическія книги нигдѣ не разъясняютъ

¹⁾ Pars IV.

этотъ темный пунктъ. - Такъ Лютеръ, а за нимъ и всѣ послѣдующіе сторонники его, приписали таинству ту „магическую“ объективную силу, противъ которой такъ горячо они возставали въ католическомъ *opus operatum*.

Нельзя, впрочемъ, сказать, чтобы та магическая связь таинства съ благодатью, которую проповѣдуютъ лютеранскіе богословы, слишкомъ много приближала ихъ ученіе о таинствахъ къ римско-католическому: между тѣмъ и другимъ въ существѣ дѣла остается и теперь такое же почти глубокое различіе, какое мы имѣли случай отмѣтить въ началѣ настоящей статьи. Дѣло въ томъ, что признавая тѣсную связь благодати съ таинствомъ, лютеране дѣлаютъ рѣзкое раздѣленіе между *дѣйствительностью* таинства и его *дѣйствительностью*. Признавая таинство дѣйствительнымъ само въ себѣ, какъ носителя божественной благодати, независимо отъ субъективныхъ условій его принятія, они въ то же время отрицаютъ его *дѣйствительность* по отношенію къ человѣку, не имѣющему достаточной субъективной вѣры. Крещеніе, напримѣръ, остается истиннымъ и дѣйствительнымъ хотя бы крещаемый не имѣлъ при этомъ никакой вѣры, но въ такомъ случаѣ крещеніе *не приноситъ никакой пользы*. „*Citra fidem*“, говоритъ тотъ же большой лютеранскій катих., „*nihil prodest baptismus, tametsi per sese coelestis et inaeestimabilis thesaurus esse negari non possit*“.

Всматриваясь ближе въ смыслъ этого лютеранскаго воззрѣнія на таинства, нельзя не замѣтить, что и тутъ въ сущности все дѣло оправданія и спасенія человѣка приурочивается *единолично* къ его *личной вѣрѣ*. То обстоятельство, что божественная благодать переносится здѣсь на таинства, несомнѣнно высоко поднимало значеніе этихъ послѣднихъ и въ этомъ отношеніи могло служить для Лютера сильнымъ оружіемъ въ его полемикѣ противъ анабаптистовъ и другихъ подобныхъ имъ сектантовъ. Но несомнѣнно, съ другой стороны, и то, что къ объективной *дѣйствительности* таинствъ (на человѣка) здѣсь ровно ничего не прибавляется: для неимѣющаго вѣры и теперь таинство остается такимъ же простымъ вѣшнымъ знакомъ, какимъ оно представляется, напримѣръ, у Цвингли. Все, что привноситъ новаго лютеранскій взглядъ на таинства (въ послѣднемъ

періодъ своего развитія), сводится въ сущности къ тому, что въ актѣ полученія благодати за *отру* является необходимое посредствующее звено—таинство. Если первоначально Лютеръ говорилъ: „вѣруй—и спасенъ будешь“, причемъ, какъ мы видѣли, само собою падаетъ значеніе таинствъ; то теперь тотъ же реформаторъ выражается: „вѣруй въ благодатную силу *таинствъ* и получишь спасеніе“. Въ томъ и другомъ случаѣ весь центръ тяжести лежитъ въ словѣ „вѣруй“: безъ вѣры нѣтъ спасенія.

Но при такой поправкѣ лютеранскихъ воззрѣній на таинства, происходитъ соответственная же поправка и въ постановкѣ главной нашей задачи. Если въ результатѣ первой части настоящаго разсужденія мы пришли къ отрицательному рѣшенію вопроса о необходимости крещенія дѣтей, выходя вообще изъ невысокаго протестантскаго понятія о таинствахъ; то теперь такое рѣшеніе является уже далеко недостаточнымъ. За таинствомъ, какъ такимъ, теперь укрѣплена неразрывная и тѣсная связь съ благодатію, только извлеченіе (если можно такъ выразиться) этой благодати на каждаго отдѣльнаго христіанина оставлено въ прежней безусловной зависимости отъ *личной* вѣры: безъ вѣры таинство хотя *есть* (est), но *не приноситъ пользы* (non prodest). Отсюда нашъ вопросъ: имѣтели у протестантовъ смыслъ крещеніе дѣтей? всецѣло сводится къ рѣшенію равносильнаго ему вопроса: выполняется ли и можетъ ли выполняться у дѣтей то необходимое условіе (вѣра), при которомъ *только* и можетъ быть дѣйственно таинство?

Отрицательное рѣшеніе этого послѣдняго вопроса на первый взглядъ представляется настолько яснымъ и очевиднымъ, что многіе изъ католическихъ богослововъ не считаютъ даже нужнымъ вдаваться въ подробныя разслѣдованія дѣла. Такъ Мелеръ, изложивъ сущность протестантскаго воззрѣнія на таинства вообще, дѣлаетъ отсюда такое категорическое заключеніе о крещеніи дѣтей: „что крещеніе дѣтей по протестантскому воззрѣнію на таинства есть совершенно непонятный актъ,—это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію; если *только* черезъ *отру* таинство дѣйствуетъ, то какое значеніе можетъ имѣть оно у *безсознательнаго* младенца?“¹⁾ Мы не можемъ удовлетвориться такимъ безусловнымъ отрицательнымъ приго-

¹⁾ Символика, § 30, стр. 267.

воромъ католическаго богослова, не потому, чтобы не видѣли глубокой истины въ его словахъ, а потому, что заравъ согласиться съ нимъ и тѣмъ покончить дѣло считаемъ, по меньшей мѣрѣ, преждевременнымъ. Не забудемъ, что и для самихъ протестантовъ слабая сторона ихъ догматики въ настоящемъ пунктѣ—далеко не тайна. Еще самому Лютеру, какъ мы видѣли, ставили на видъ всю несообразность крещенія дѣтей съ его основнымъ принципомъ. Въ силу этого съ Лютера же началась и защита этого догмата протестантами, которые во что бы то ни стало старались отстоять и оправдать слабый пунктъ своей системы, подыскивая для того всевозможныя основанія. Аналитическій разборъ главнѣйшихъ изъ такихъ основаній является, такъ обр., существенно необходимымъ требованіемъ въ цѣляхъ достиженія возможной полноты и основательности настоящаго разсужденія.

Лютеръ на тотъ упрекъ, что крещеніе дѣтей, неимѣющихъ вѣры, является непослѣдовательностью въ его системѣ, отвѣчалъ, что вѣра младенцевъ замѣняется вполне вѣрою *восприемниковъ*¹⁾. Но насколько неоснователенъ такой аргументъ въ дѣлѣ защиты спорнаго догмата,—достаточно видно уже изъ того одного обстоятельства, что у послѣдующихъ протестантскихъ богослововъ онъ болѣе почти не повторяется. Самъ Лютеръ могъ допустить его только подъ вліяніемъ свѣжей памяти о римско-католическомъ ученіи по этому вопросу, безъ того чтобы строго сообразить всю непримѣнимость его въ своей системѣ, и особенно для той цѣли, для которой онъ думалъ назначить его. Неоспоримо, что ученіе о восприемникахъ въ католической, какъ и нашей православной церкви имѣетъ свои глубокія рациональныя основы и множество твердыхъ свидѣтельствъ изъ св. преданія, идущихъ отъ самыхъ первыхъ христіанскихъ вѣковъ. Сила и вліяніе посторонней вѣры и молитвы составляетъ коренное и глубокое убѣжденіе нашей православной церкви, убѣжденіе, лежащее въ основѣ многихъ частныхъ догматовъ, (изъ которыхъ достаточно указать здѣсь на православное ученіе о дѣйственности вѣрующей молитвы за живыхъ и умершихъ). Намъ нѣтъ нужды пускаться здѣсь въ оправданія такого православнаго ученія; для нашей настоящей

¹⁾ Baur, „Dogmengesch.“ p. 239.

цѣли важенъ только самый фактъ существованія догмата о возможности вліянія посторонней вѣры на судьбу того или другаго частнаго члена церкви. Отсюда, какъ естественное логическое слѣдствіе, является и возможность замѣны вѣры крещаемыхъ младенцевъ вѣрою Церкви и въ частности—вѣрою воспріемниковъ.—Спѣшимъ, впрочемъ, оговориться по поводу этихъ послѣднихъ нашихъ замѣчаній. Оправдывая возможность перехода и вліянія вѣры посторонней на крещаемыхъ дѣтей, мы приспособлялись собственно къ лютеранскому способу воззрѣнія на это дѣло, такъ что предъидущія наши разсужденія должны быть понимаемы въ условномъ предположительномъ смыслѣ: *если-бы* т. е. взглядъ на таинства у православной церкви былъ такой же какъ и у лютеранской, если-бы слѣд. и первая единственнымъ условіемъ дѣйственности таинства признавала исключительно одну *отру*, то и въ такомъ случаѣ она могла бы достойно оправдать свое ученіе о замѣнѣ вѣры безсознательныхъ крещаемыхъ вѣрою воспріемниковъ, потому что это вполне гармонируетъ съ ея принципомъ. Но на самомъ дѣлѣ, однако, назначеніе и значеніе воспріемниковъ въ нашей церкви далеко не то, что въ протестантской. По ученію православному таинство крещенія *само въ себѣ и по себѣ* достаточно для того, чтобы произвести благодатныя дѣйствія въ крещаемомъ *младенцѣ*—очистить отъ первороднаго грѣха, возродить и освятить его. Вѣра воспріемниковъ къ этому благодатному воздѣйствію таинства не приноситъ отъ себя ничего. Задача духовныхъ родителей состоитъ только въ томъ, что они ручаются и обязываются предъ церковію—укрѣплять и утверждать въ младенцѣ воспріятую (безъ ихъ участія и вліянія) божественную благодать крещенія. Протестанты же, и въ частности Лютеръ, очевидно думаютъ соединять совсѣмъ иной смыслъ, когда говорятъ о *замѣнѣ* вѣры крещаемыхъ дѣтей вѣрою воспріемниковъ. Если таинство, по смыслу протестантскаго о немъ понятія, дѣйствуетъ *только* по мѣрѣ вѣры и за нее, то въ вѣрѣ воспріемниковъ протестанты, очевидно, хотятъ видѣть необходимое *средство* или *орудіе* для низведенія благодати на безсознательнаго крещаемаго. Такъ, по крайней мѣрѣ, нужно представлять это дѣло по требованію здравой логики; зависимость

дѣйственности и значенія крещенія отъ вѣры воспріемниковъ— у протестантовъ представляется здѣсь самою тѣсною и существовающею. Но понятно, въ какія рѣзкія противорѣчія впадаетъ здѣсь протестантизмъ съ самимъ собою. Принципъ *личной, субъективной* вѣры, за которую только и подается человѣку прощеніе грѣховъ, оказывается теперь если не вовсе бессмысленнымъ, то по меньшей мѣрѣ—непоследовательнымъ. А между тѣмъ это принципъ такого рода, что на немъ и въ немъ коренится, можно сказать, вся система протестантизма. „Я вѣрую, слѣдовательно я спасаюсь“—вотъ основа и фундаментъ этой системы. Понятіе о церкви, какъ единомъ живомъ организмѣ, гдѣ отдѣльный человѣкъ есть только часть цѣлаго и, какъ такой, живетъ общею всему организму жизни и питается, такъ сказать, его соками,—въ протестантствѣ не имѣетъ мѣста. Внутренняя духовная связь между членами церкви здѣсь порвана: каждый христіанинъ стоитъ здѣсь особнякомъ и *самъ* долженъ заботиться о своемъ спасеніи. При такой строгости принципа субъективизма и изолированности,—ни о какой замѣнѣ, ни о какомъ переходѣ вѣры одного лица на другое, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Слѣдовательно и ссылка на вѣру воспріемниковъ для оправданія крещенія дѣтей съ протестантской точки зрѣнія вовсе не выдерживаетъ критики.

Вслѣдствіе очевидной несостоятельности этого аргумента, позднѣйшіе протестантскіе богословы почти совсѣмъ оставили его и обратились къ другому способу защиты спорнаго догмата. Они стали искать выполненія существеннаго и необходимаго условія дѣйственности таинства—вѣры—не *отъ* крещаемаго младенца, а *въ немъ* самомъ, т. е. приписывали *лично* ему *истинную и дѣйствительную* вѣру ¹⁾. Но такъ какъ подобное ученіе если понимать его въ строго буквальный смыслъ, оказывается положительной бессмыслицей, явно противорѣчащей законамъ психологіи, то съ понятіемъ о вѣрѣ крещаемыхъ младенцевъ протестанты хотятъ соединять здѣсь совершенно иной смыслъ, чѣмъ какой соединяется съ нимъ на обычномъ психологическомъ языкѣ. Вѣра дѣтей не есть въ собственномъ смыслѣ вѣра, какъ *сознательная* душевная дѣятельность или спо-

¹⁾ *Luther* „Kirchenpostille für Ev. pred.“ (См. у *Гильмера*: „Symbol. Theolog.“ p. 180).

способность, это — скорѣе *сымя* (semen) или зародышъ вѣры. изъ котораго только впоследствии развивается сознательная вѣра (fides reflexa). Этотъ аргументъ, за который крѣпко держатся протестанты въ дѣлахъ рациональнаго обоснованія догмата о крещеніи дѣтей, въ существѣ дѣла представляетъ въ себѣ слишкомъ мало рациональнаго и производитъ такую путаницу понятій, изъ которой не могутъ выйти болѣе или менѣе основательно даже самые рьяные защитники его. Оставляя до времени вопросъ о существѣ и свойствахъ *дѣтской* вѣры (?), спросимъ: *когда* возникаетъ или появляется въ младшцѣхъ вѣра? Нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ, и притомъ совершенно послѣдовательно, рѣшаютъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что вѣра какъ даръ Божій, всѣвается въ дѣтей именно въ таинствѣ крещенія, въ силу благодатнаго воздѣйствія Св. Духа. Такое рѣшеніе вопроса о *времени* зарожденія въ дѣтяхъ вѣры, понятно, вовсе парализуетъ силу вышеприведеннаго аргумента, стремящагося оправдать разумность крещенія дѣтей тѣмъ предположеніемъ, что они *имѣютъ* истинную вѣру. Оказывается, что дѣти вовсе не имѣютъ вѣры *до* крещенія, (на чемъ собственно и держится вся сила вышеприведеннаго довода), а только *получаютъ* ее *въ* крещеніи и *при* крещеніи. Но въ такомъ случаѣ является совершенно загадочнымъ и необъяснимымъ, — за что собственно прощается черезъ крещеніе дѣтямъ первородный грѣхъ? Конечно, не за вѣру, потому что и самая вѣра только съ крещенія еще начинается. Приходится допустить дѣйственность таинства безъ всякихъ *предшествующихъ* субъективныхъ условій, — и притомъ дѣйственность въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ; таинство, какъ такое, т. е. чисто объективно, выполняетъ здѣсь два существенные акта: съ одной стороны — оно зараждаетъ вѣру въ дитяти, съ другой — сообщаетъ ему оправдывающую благодать — и все это совершается чудесно и „*магически*“, силою одного только внѣшняго таинства. Ясно, какъ не по — душѣ протестантизму такой выводъ! Очевидно, вовсе иная мысль имѣлась въ виду, когда протестанты хотѣли оправдать рациональность крещенія дѣтей предположеніемъ въ нихъ субъективной вѣры: тутъ разумѣлась вѣра, какъ *предшествующее* условіе крещенія, а не какъ его *смыслъ* (что, какъ сейчасъ мы видѣли, приводитъ къ абсурду). Если сдѣлаемъ такую уступку протестан-

тизму, т. е. признаемъ вѣру дѣтей *предваряющею* ихъ крещеніе, система отъ того нисколько не выиграетъ, а еще болѣе запутается въ противорѣчіяхъ. Если вѣра, (которая—не забудемъ—есть благодатный даръ Св. Духа, по протестантскому понятію о паденіи), возникаетъ въ ребенкѣ *ранѣе* крещенія, въ такомъ случаѣ это послѣднее является совершенно излишнимъ: возможность благодатнаго воздѣйствія на душу младенца предполагается уже *до* крещенія. Почему же тогда и *вся цѣль* ¹⁾ этого таинства не могла бы быть выполнена такимъ же точно внутреннимъ путемъ (т. е. безъ всякаго внѣшняго знака), какъ и насажденіе вѣры?—Оставимъ безъ вниманія и эту непослѣдовательность протестантизма,—во всякомъ случаѣ его ученіе о личной вѣрѣ дѣтей не можетъ быть никакъ оправдано съ строго психологической точки зрѣнія. Свойства и характеръ дѣтской вѣры протестантскіе богословы отказываются ближе разяснить, но самый фактъ вѣры признаютъ несомнѣннымъ. Мы, въ свою очередь, позволяемъ себѣ усумниться и въ послѣднемъ. Вся сущность дѣла, какъ само собою очевидно, лежитъ здѣсь въ такомъ или иномъ рѣшеніи вопроса: возможна ли вѣра при отсутствіи разсудочнаго сознанія? Протестанты (по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, о которыхъ идетъ настоящая наша рѣчь) рѣшаютъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, и въ подтвержденіе приводятъ слѣдующія соображенія. „Разсудокъ не только *ничего* (?) не привноситъ отъ себя къ усовершенствованію вѣры, а напротивъ еще препятствуетъ ему, такъ что для достиженія истинной и глубокой вѣры и взрослому нужно во все отречься отъ разсудка, сдѣлаться глупымъ (*paar*) и неразумнымъ (*unvernünftig*), подобно ребенку. Такой именно вѣры и требуетъ,—говорятъ,—слово Божіе отъ каждаго христіанина. Въ тѣхъ мѣстахъ Св. Писанія, гдѣ Спаситель выставляетъ дѣтей въ образецъ для подражанія взрослымъ, Онъ (будто бы) имѣетъ въ виду именно простоту и наивность дѣтской вѣры. А отсюда,—аргументируютъ протестанты,—не естественно ли предположить въ дѣтяхъ вѣру, прежде чѣмъ разсудокъ способенъ знать о ней (вѣрѣ)? Это предположеніе восходитъ на степень несомнѣнной истины, если взять во вниманіе, что Спаситель обѣ-

¹⁾ Разумѣемъ: прощеніе первороднаго грѣха, отгнаніе діавола, усновленіе Богу и т. д.

щаетъ дѣтямъ царство небесное, которое достигается только вѣрою (sic)".

Натянутость и несообразность всей, сейчасъ представленной, аргументаціи сама собою бросается въ глаза и потому не требуетъ большихъ разглагольствованій съ цѣлю ея опроверженія. То несомнѣнно, что въ дѣлѣ вѣры разсудокъ играетъ далеко не первостепенную роль, но съ другой стороны вовсе нельзя согласиться и съ тѣмъ, что онъ не имѣетъ здѣсь ни малѣйшей доли участія. Вѣрно, что стремленіе къ ясности и осязательности познанія, свойственное разсудочному мышленію, нерѣдко вліяетъ ослабляющимъ образомъ на вѣру. Но протестантамъ не этого нужно; для нихъ указанный фактъ противодѣйствія разсудка вѣрѣ служитъ только чисто внѣшней точкой отправления, — въ своихъ выводахъ они идутъ гораздо дальше, чѣмъ позволяетъ этотъ фактъ. Ихъ логика гласитъ здѣсь: если разсудокъ препятствуетъ вѣрѣ, значитъ онъ вовсе не нуженъ для нея, — не нуженъ даже и съ той своей стороны, которая называется сознаниемъ, т. е. вѣра тѣмъ выше и совершеннѣе, чѣмъ менѣе она сознательна, какъ напр. у младенца. — Последній выводъ, — не смотря на то, что въ немъ собственно и сосредоточивается вся сила протестантской аргументаціи, — является положительнымъ психологическимъ абсурдомъ. Понятія: „вѣра“ и „бессознательный“ для обыкновеннаго пониманія являются совершенно несовмѣстимыми и прямо исключаютъ другъ друга: вѣра непременно есть сознательный психическій актъ, бессознательной вѣры представить невозможно. Какъ бы ни былъ слѣпо преданъ человѣкъ предмету своей вѣры, во всякомъ случаѣ *сознанія* объ этомъ предметѣ у него нельзя отрицать; не можетъ быть вѣры *вообще*, а необходимо должна быть вѣра во *что-нибудь* опредѣленное. Между тѣмъ съ протестантской точки зрѣнія дѣйствительно и выходитъ, что дѣти имѣютъ вѣру безъ малѣйшаго *сознанія* о предметѣ вѣры (!). Конечно, нельзя оспаривать, что въ неразумномъ ребенкѣ есть возможность или способность вѣры, также какъ есть въ немъ задатки для будущаго развитія всѣхъ вообще психическихъ силъ. Но едва ли кто станетъ утверждать серьезно, что новорожденные дѣти *имѣютъ* въ собственномъ смыслѣ вѣру, иначе: — почему бы не утверждать на томъ же основаніи,

что они *имѣютъ* (и проявляютъ) рассудокъ, свободную волю и т. п.? Однако протестанты отрицаютъ рассудочную дѣятельность въ младенцѣ, присутствіе же вѣры совершенно безосновательно признаютъ. Что касается, наконецъ, тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, гдѣ протестантскіе богословы хотятъ видѣть ясныя указанія на фактъ вѣры въ дѣтяхъ, то только односторонняя крайность и предзанятость можетъ привести къ подобному выводу. Указывая въ дѣтяхъ образецъ для подражанія, Спаситель никакъ не могъ разумѣть здѣсь вѣру дѣтей, такъ какъ подобное указаніе не могло бы имѣть приложенія по отношенію къ взрослымъ, вѣра которыхъ въ силу необходимо присутствующаго ей элемента сознательности никогда не можетъ уподобиться безсознательной и неразумной дѣтской вѣрѣ (если даже ужъ уступить протестантамъ, что такая вѣра можетъ быть). Дѣти могутъ служить примѣромъ для взрослыхъ по своей нравственной чистотѣ и отсутствію личныхъ грѣховъ: эту сторону и имѣлъ, безъ сомнѣнія, въ виду Господь во всѣхъ указываемыхъ протестантами мѣстахъ Евангелій. Мы не считаемъ нужнымъ далѣе останавливаться на разборѣ вышеприведеннаго протестантскаго аргумента въ пользу рациональнаго обоснованія догмата о крещеніи дѣтей: ясная натянутость его и психологическая несообразность освобождаетъ насъ отъ подобнаго труда. А между тѣмъ въ системѣ протестантизма этотъ аргументъ такъ важенъ и необходимъ, что отреченіе отъ него для протестантовъ равно открытому признанію допущеннаго противорѣчія основному принципу. Если въ дѣтяхъ нѣтъ вѣры, а между тѣмъ крещеніе имѣетъ для нихъ силу и значеніе полного и совершеннаго таинства, значитъ это послѣднее само по себѣ способно сообщать благодать безъ всякаго душевнаго расположенія пріемлющаго его. Но отъ такого вывода протестантизмъ отказывается, потому что онъ вовсе не гармонируетъ съ его основными воззрѣніями на таинства.

Не будучи въ состояніи удовлетворительно выпутаться изъ противорѣчій къ какимъ неизбѣжно приводитъ крайность основныхъ началъ системы, протестанты наконецъ считаютъ за лучшее проходить молчаніемъ вопросъ о выполненіи субъективныхъ условій у младенца, (предоставляя этотъ вопросъ на разрѣшеніе самому Богу (Cat. Major. p. 544 p. 545), и настаива-

ють только на неизбежной необходимости крещенія, какъ такого, для спасенія дѣтей. Не считаемъ нужнымъ приводить всѣхъ относящихся сюда мѣстъ изъ протестантскихъ символическихъ книгъ, такъ какъ вездѣ по данному вопросу говорится въ сущности одно и то же. Беремъ первую, попавшуюся подъ руки, — Arol. Confess. Aug. — Въ ней (Art. 4. de Sacr., p. 156) необходимость крещенія дѣтей (противъ анабаптистовъ) защищается такъ: „Между другими заблужденіями анабаптистовъ осуждаемъ и то, что они трактуютъ крещеніе дѣтей, какъ бесполезное. Ибо несомнѣнно, что обѣтованіе спасенія относится и къ дѣтямъ. Но оно не относится къ тѣмъ, которые находятся внѣ Христовой церкви, гдѣ нѣтъ ни слова (Божія), ни таинствъ, поелику царство Христово существуетъ только съ словомъ и таинствами. Итакъ, необходимо крестить дѣтей, чтобы сдѣлать ихъ участниками обѣтованнаго спасенія“. — Переводя на болѣе простой языкъ смыслъ приведенной сейчасъ выдержки изъ „Апологіи“, получаемъ слѣдующій силлогизмъ: „дѣтямъ обѣщано спасеніе, получить его они могутъ *единственно только* черезъ крещеніе, слѣд. крещеніе для нихъ безусловно необходимо“. Весь логическій промахъ лежитъ во *второй* послыѣ этого силлогизма, а отсюда и заключеніе не можетъ быть признано вполне правильнымъ. Съ строго протестантской точки зрѣнія представляется совершенно непонятнымъ и необъяснимымъ, — откуда является та внутренняя неразрывная связь между таинствомъ и спасеніемъ, въ силу которой будто бы все дѣло спасенія младенца зависитъ исключительно отъ крещенія его. Вѣдь таинство, по глубокому сознанію самихъ же протестантовъ, само по себѣ не сообщаетъ и не можетъ сообщить божественной благодати; откуда же выходитъ безусловная необходимость его для дѣтей, не имѣющихъ вѣры? Протестанты выставляютъ здѣсь на видъ то положеніе, что для спасенія дѣтей необходимо очищеніе ихъ отъ первороднаго грѣха. Мы вполне согласны съ этимъ положеніемъ, но не видимъ здѣсь ни малѣйшаго довода въ пользу именно необходимости *крещенія* дѣтей. Такъ какъ *бессознательный* младенецъ не можетъ принять *самодѣятельнаго* участія (посредствомъ вѣры) въ своемъ спасеніи, и слѣд. это послѣднее является исключительно даромъ одной благодати, то не видно уважитель-

ныхъ основаній,—при чемъ здѣсь собственно таинство, которое само отъ себя (объективно) къ спасенію ровно ничего не прибавляетъ: Богъ можетъ совершить спасеніе младенца и безъ таинства.—Реформатская церковь такъ дѣйствительно и разсуждаетъ, и нельзя не признать за ней гораздо большей послѣдовательности въ настоящемъ пунктѣ, чѣмъ за лютеранской. Выходя изъ того положенія, что оправданіе и спасеніе есть чисто внутренній таинственный актъ божественной благодати, реформаты отрицаютъ *абсолютную* необходимость внѣшняго акта крещенія, и дѣтямъ, умершимъ безъ крещенія, безъ малѣйшихъ колебаній приписываютъ спасеніе совершенно такъ же, какъ и крещеннымъ. Лютеранская церковь, держась въ сущности тѣхъ же воззрѣній на *дѣйствительность* (не говоримъ—на дѣйствительность) таинства, непонятнымъ и необъяснимымъ образомъ приходитъ къ противоположному выводу, утверждая абсолютную необходимость крещенія дѣтей.

Разобраннѣмъ сейчасъ доводомъ исчерпывается вся совокупность болѣе или менѣе заслуживающихъ вниманія попытокъ отстоять и защитить раціональность протестантскаго догмата о крещеніи дѣтей. Не много требуется проникательности, чтобы усмотрѣть во всѣхъ такихъ попыткахъ напрасное усиліе удержать на практикѣ то, что никакъ не мирится съ теоріей. И прежде всего помѣхой дѣлу—крайность и односторонность протестантскаго воззрѣнія на оправданіе. Если *только* личная, субъективная вѣра оправдываетъ и спасаетъ человѣка—христіанина, то никакія внѣшнія средства, въ родѣ таинствъ, не могутъ имѣть здѣсь значенія. Таковъ, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, первый логическій выводъ, къ которому приходитъ протестантизмъ, послѣдовательно развивая свою основу. Здѣсь остановилась реформатская церковь, усвоившая слишкомъ внѣшнее воззрѣніе на смыслъ христіанскихъ таинствъ (какъ *символовъ*, или наглядныхъ *знаковъ*).—Лютеру нужно было сдѣлать значительный шагъ (или—лучше сказать—непослѣдовательный скачекъ), чтобы хоть сколько-нибудь поднять значеніе таинствъ и не порвать послѣдней связи съ видимою церковью. Ссылаясь на авторитетъ обѣтованія и заповѣди Божіей, онъ училъ о необходимой и неразрывной связи божественной благодати съ таинствами, въ силу чего каждый съ *отрою* присту-

пающій къ таинству получаетъ благодать, и наоборотъ—вѣрующій, но не принимающій таинства, остается безъ благодатнаго воздѣйствія. Личная, субъективная вѣра является здѣсь орудіемъ оправданія со стороны человѣка, таинство—свидѣтельствомъ и печатію оправданія со стороны Бога: только совмѣстное существованіе этихъ двухъ условій совершаетъ спасеніе человѣка. Необходимость таинства въ этомъ актѣ понятна: оно имѣетъ на своей сторонѣ божественный авторитетъ; а потому самому *сознательное* непринятіе его равняется уже послушанію и неповиновенію заповѣди Божіей, а отсюда и лишенію благодати. Такъ бываетъ это у всякаго взрослого. Но у младенца, очевидно, не можетъ быть *сознательнаго* противленія, значить и обязательность таинства (со стороны божественнаго установленія его) теряетъ для него смыслъ. Совершается или нѣтъ внѣшній актъ таинства надъ младенцемъ—ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ не является ни сознательнаго послушанія, ни сознательнаго противленія заповѣди Божіей со стороны *самого* младенца.—Очевидно, для полнаго оправданія ученія о необходимости крещенія дѣтей Лютеру нужно было сдѣлать еще одинъ шагъ на пути къ римско-католическому *opus operatum*,—признать *объективную* силу и значеніе за таинствомъ самимъ въ себѣ. Но такъ какъ для Лютера это значило бы встать въ явное противорѣчіе съ своимъ основнымъ принципомъ, то онъ и удерживается отъ такого рѣшительнаго шага. А безъ того всѣ стремленія защитить догматъ о *необходимости* ¹⁾ крещенія дѣтей никогда не могутъ вполне достичь своей цѣли.

Пр. А. Мартыновъ.

¹⁾ *Примѣч.* По смыслу своей задачи, въ настоящемъ изслѣдованіи мы имѣли въ виду выставить и подвергнуть критической оцѣнкѣ только тѣ доводы, при помощи которыхъ протестанты хотѣли доказать *безусловную, абсолютную* необходимость крещенія дѣтей, трактуя его, какъ *conditio, sine qua non* *salutis*. Отрицательное «нѣтъ» полученное въ результатъ нашего разсужденія, имѣетъ ближайшее отношеніе только къ такой постановкѣ дѣла. По поводу вопросовъ о томъ, имѣетъ ли у протестантовъ смыслъ крещеніе дѣтей какъ *обрядъ* (назначенный напр. для цѣли принятія въ христіанскую церковь), мы не считали нужнымъ распространяться, такъ какъ это далеко завело бы насъ за предѣлы нашей прямой задачи безъ всякой существенной пользы для существа дѣла. Коротко, мы имѣли (и должны были имѣть) въ виду крещеніе, какъ *таинство*, а не *обрядъ*, или *обычай*.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.
1893.

Пістаи вооѹмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОУЧЕНІЕ

въ день памяти св. великомученицы Варвары, по случаю храмоваго празднииа въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ.

Совершаемый нами нынѣ праздникъ въ честь небесной покровительницы сего храма и нашего заведенія, св. великомученицы Варвары, представляетъ намъ случай и поводъ побесѣдовать съ вами, дѣти, о праздникахъ вообще: о томъ, что такое христіанскій праздникъ, съ какою цѣлю установлены Богомъ праздники, какое значеніе имѣють они для христіанъ и какъ слѣдуетъ проводить ихъ похристіански.

Въ Православной Церкви праздниками называются дни, посвященные во славу Бога, въ Троицѣ покланяемаго, Спасителя нашего, Господа Иисуса Христа, Матери Божіей, святыхъ Ангеловъ и святыхъ угодниковъ Божіихъ. Въ эти дни Церковь призываетъ своихъ чадъ въ святые храмы, чтобы тамъ они принесли жертву славословія и благодаренія всесовершенному и всеблагову Богу, нашему Творцу, Промыслителю и Благодѣтелю, Господу Иисусу Христу, нашему Спасителю, Матери Божіей, за свою чистоту и святость удостоившейся сдѣлаться одушевленнымъ храмомъ невмѣстимаго Бога, а чрезъ это сильною ходатаицею рода христіанскаго предъ своимъ божественнымъ Сыномъ, Ангеламъ Божіимъ, безгрѣшнымъ духамъ, вѣрнымъ слугамъ Божіимъ и нашимъ невидимымъ друзьямъ, руководителямъ и помощникамъ въ дѣлѣ нашего спасенія, святымъ угодникамъ Божіимъ, высокимъ образцамъ вѣры и добродѣтели христіанской и молитвенникамъ о насъ предъ престоломъ Божіимъ.

Итакъ, вотъ первая и главнѣйшая цѣль установленія въ Православной Церкви праздниковъ: дать намъ возможность исполнить свой долгъ въ отношеніи къ существамъ высшимъ, нашимъ благодѣтелямъ.

Но эта цѣль не есть единственная. Какъ любящій и заботливый отецъ, какія бы занятія, упражненія и труды ни назначалъ своимъ дѣтямъ, все это направляетъ, главнымъ образомъ, къ ихъ же благу: такъ и всеблагій и премудрый Господь къ нашему же земному счастью и вѣчному блаженству направляетъ все то, что повелѣваетъ намъ дѣлать, чего требуетъ отъ насъ для славы Своей, для благоугожденія Ему. Для нашего блага, повтому, установлены и праздники, какъ объ этомъ учитъ насъ самъ Господь, сказавшій, что *суббота человека ради бысть, а не человекъ субботы ради.* (Марк. 11, 27).

Со времени грѣхопаденія прародителей нашихъ люди осуждены трудомъ снискивать себѣ пропитаніе. Тяжелы и изнурительны для большинства людей бываютъ эти труды.—и не только въ обработываніи земли, которая часто потъ человѣческаго лица, обильно орошающій ее, вознаграждаетъ, вмѣсто хлѣба, терніями и волчцами, но и на всѣхъ поприщахъ человѣческой дѣятельности: въ занятіяхъ промышленностію, ремесломъ, наукою, искусствомъ и всякаго рода службою, общественною и частною. Труды эти, при томъ же, часто увеличиваются въ количествѣ и усиливаются въ напряженности подъ вліяніемъ овладѣвающаго многими корыстолюбія, которое побуждаетъ человѣка не только стремиться къ приобрѣтенію необходимаго для жизни, но и накоплять сокровища безъ мѣры и границъ ради одного только удовольствія обладать ими. Увеличиваются эти труды и оттого, что люди, чѣмъ дальше, тѣмъ больше изобрѣтаютъ себѣ новыхъ потребностей, удовлетвореніе которымъ требуетъ все больше и больше средствъ. Въ особенности, какъ всѣ говорятъ, трудна стала жизнь въ послѣднія времена,—конечно, потому, что усилились указанная побужденія къ чрезмѣрному труду: корысть и умноженіе разныхъ искусственныхъ потребностей. Теперь, говорятъ, въ отношеніяхъ между людьми господствуетъ борьба за существованіе. Въ этой борьбѣ человѣкъ до крайнихъ предѣловъ на-

прятаеть свои силы, тѣлесныя и душевныя; въ этой борьбѣ онъ до изнуренія и истощенія заставляетъ работать и членовъ своей семьи, и своихъ слугъ и работниковъ, и рабочихъ своихъ животныхъ, и орудія своего труда, и самыя бездушныя стихіи. Трудность пріобрѣтенія средствъ къ жизни и развившааяся борьба за существованіе дѣлають все болѣе и болѣе трудною и подготовку къ жизни и къ жизненной борьбѣ, увеличивають количество и объемъ научныхъ знаній и разныхъ техническихъ свѣдѣній и навыковъ, которые долженъ пріобрѣсти человѣкъ въ дѣтствѣ и юности, во время своего воспитанія и обученія. А между тѣмъ и силы человѣка, и силы помощниковъ его въ трудѣ ограниченны и не могутъ быть напрягаемы до безконечности и безпрерывно, иначе послѣдуетъ ихъ истощеніе. Необходимы, поэтому, отъ времени до времени, прекращеніе труда, отдыхъ, возобновленіе силъ. Добровольно, самъ по себѣ, иной, подъ вліяніемъ корыстолюбія, не рѣшился бы на это. И вотъ, самъ Богъ устанавливаетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ субботу, а въ Новомъ Завѣтѣ воскресный день, устанавливаетъ, кромѣ того, и другіе праздничные дни, и во всѣ эти дни, всею силою Своего верховнаго авторитета, повелѣваетъ прекращать всякія работы, кромѣ самыхъ необходимыхъ: *да не сотвориши въ эти дни, говоритъ Онъ, всякаго дѣла, ты, и сынъ твой, и дщерь твою, и рабъ твой, и раба твоя, и волъ твой, и ося твое, и всякій скотъ твой, и тришлецъ обитаяи у тебе* (Исх. XX, 10). Устанавливаетъ Господь своего рода субботу, т. е. покой, и для бездушныхъ стихій, запрещая Евреямъ въ законѣ Моисеевомъ, чрезъ вѣдье шесть лѣтъ въ седьмой годъ, воздѣлывать землю и пользоваться плодами сада и виноградника (Исх. XXIII, 10—11).

Человѣкъ созданъ Богомъ и искупленъ безцѣнною кровію Спасителя не для одной только земной жизни, но и для вѣчнаго блаженства на небѣ, которое составляетъ истинное его отечество (Филип. III, 27, 20). Поэтому и цѣль земного нашего существованія не въ томъ только состоитъ, чтобы мы всѣ свои стремленія и силы направляли къ обеспеченію свего временнаго благополучія, но чтобы прежде всего и болѣе всего искали *царствія Божія и правды его* (Мѡ. VI, 33) чрезъ по-

степенное и постоянное развитіе и очищеніе нашей души до возможнаго для ограниченнаго существа богоподобія (Мѡ. V, 48). Для этого далъ намъ Господь святѣйшій законъ вѣры и дѣятельности; для этого подаются христіанину и благодатныя силы Духа Святаго въ таинствахъ. Но въ заботахъ житейскихъ, въ постоянномъ напряженіи всѣхъ своихъ силъ къ устроенію своего земнаго благополучія человѣкъ часто не имѣетъ досуга подумать о *единомъ на потребу* (Лук. X, 42), о приобрѣтеніи царствія небеснаго, и потому часто совершенно забываетъ о немъ. Къ душѣ его, погруженной въ низменныя заботы, прилѣпляется отъ земли много грязнаго, грѣховнаго. Въ борьбѣ съ ближними за свое существованіе развиваются въ человѣкѣ: корыстолюбіе, самолюбіе, зависть, вражда; вслѣдствіе этого теряется душевное спокойствіе, а вмѣсто того является томленіе, усталость душевная. Всецѣло погруженная въ заботы о земномъ, душа какъ бы разрываетъ связь свою съ міромъ духовнымъ: съ Богомъ, источникомъ радости и мира душевнаго, съ благодатію Духа Святаго, просвѣщающею нашъ умъ свѣтомъ истиннаго богопознанія, согрѣвающею сердце святыми чувствами любви къ Богу и ближнему, укрѣпляющею волю на все доброе. Оттого умъ человѣка дѣлается тупымъ къ познанію всего божественнаго, сердце черствѣетъ, воля дѣлается неспособною къ борьбѣ съ грѣховными соблазнами. Оттого человѣкъ теряетъ всякій вкусъ ко всему идеальному, превращается какъ бы въ подъяремное животное и, созданный по образу Божію, умаленный малымъ чимъ отъ Ангеловъ, прилагается скотомъ несмысленнымъ и уподобляется имъ (Псал. VIII, 6. Псал. XLVIII, 13). Чтобы давать отъ времени до времени отдыхъ душѣ, утомленной житейскою суетою, чтобы хотя изрѣдка отвлекать ее отъ житейской борьбы и поражаемыхъ ею грѣховныхъ чувствъ, чтобы хотя по временамъ обращать мысль и чувство человѣка отъ земли къ небу, чтобы дать возможность человѣку хотя иногда жить духовною, святою жизнію, которою только и можетъ быть приобрѣтено царствіе небесное, чтобы вводить душу въ общеніе съ Богомъ, источникомъ этой духовной жизни, — Господь установилъ праздники. Въ эти дни Онъ повелѣваетъ намъ отрѣшиться не только отъ всякихъ работъ, но и отъ всякихъ

помысловъ и заботъ житейскихъ. Въ эти дни Церковь призываетъ насъ къ Богослуженію въ храмы, гдѣ чтеніемъ слова Божія, пѣснопѣніями, молитвословіями и священнодѣйствіями напоминаетъ намъ о Богѣ, Его благодати, милосердіи и правосудіи, объ Искупителѣ нашемъ, Исусѣ Христѣ, о небѣ, какъ истинной цѣли нашей земной жизни, о добродѣтеляхъ, которыми мы должны достигать этой цѣли, примѣрами ублажаемыхъ въ данный праздникъ святыхъ возбуждаетъ въ душѣ нашей удивленіе и соревнованіе къ ихъ подвигамъ и указываетъ въ ихъ жизни образцы для подражанія, посредствомъ молитвы вводитъ насъ въ таинственное общеніе съ Богомъ, съ Ангелами и со всѣми святыми, а посредствомъ всего этого просвѣщаетъ, согрѣваетъ и освѣжаетъ наши души. Въ эти дни Церковь заповѣдуетъ намъ и по выходѣ изъ храма, дома, читать книги и вести разговоры душеспасительные, совершать дѣла милосердія и любви въ отношеніи къ нашимъ ближнимъ, отлагать всякій гнѣвъ и вражду, примиряться съ врагами, прощать обиды, заглаживать причиненныя нами кому-либо несправедливости,—однимъ словомъ: въ праздничные дни мы живемъ особенною, святою жизнію и дышимъ какъ-бы особеннымъ воздухомъ, исполненнымъ благодати, мира, любви. По всѣмъ указаннымъ причинамъ всякій истинный христіанинъ любитъ праздники и радуется ихъ наступленію. Поэтому и Церковь въ своихъ пѣснопѣніяхъ восхваляетъ такихъ „празднюльцевъ“ и ихъ главнымъ образомъ призываетъ раздѣлить съ нею свѣтлую радость праздничнаго торжества. Поэтому и никто, кому дорого спасеніе его души, не станетъ отвергать великой важности для христіанина праздниковъ, если только они проводятся во всемъ по заповѣдямъ Церкви. Въ особенности же важны праздники, по-христіански проводимые, для васъ, дѣти. Въ вашемъ нѣжномъ возрастѣ, когда всякія впечатлѣнія и живо воспринимаются, и глубоко залегаютъ въ душѣ, весьма спасительно чаще принимать святые впечатлѣнія, которыя производитъ праздникъ въ особенности на чистыя дѣтскія души, чаще входить въ общеніе съ міромъ духовнымъ. Эти впечатлѣнія и это общеніе заложатъ въ душахъ вашихъ прочное основаніе истинно-христіанскаго настроенія, которое сохранится потомъ въ те-

ченіе всей вашей жизни и доставить вамъ возможное счастье на землѣ и блаженство на небѣ.

Наконѣцъ, праздники христіанскіе имѣютъ и еще одно значеніе, особенно дорогое и радостное для насъ.— Не замѣчали-ли вы, дѣти, что въ дни св. Пасхи вы испытываете всегда какое-то особенное состояніе восторга, радости, блаженства,—такое состояніе, какого мы не испытываемъ ни въ какіе другіе дни, ни отъ какихъ другихъ счастливыхъ случаевъ въ нашей жизни,—состояніе, котораго нельзя выразить никакими словами. Подобное же состояніе, котая и въ слабѣйшей степени, вы, конечно, испытывали и въ другіе великіе праздники. Такое же состояніе испытываетъ въ праздники и каждый христіанинъ, сохранившій и воспитавшій въ себѣ дѣтскую чистоту сердца. Не въ правѣ ли мы предположить, что всеблагій Господь установилъ праздники между прочимъ и для того, чтобы дать намъ возможность еще на землѣ, хотя изрѣдка, предвкушать и испытывать, на сколько мы теперь къ этому способны, тѣ неизглаголанная радости, какія уготованы вѣрующимъ въ царствіи небесномъ, и такимъ образомъ, хотя изрѣдка облегчать всевозможныя тяготы, болѣзни, печали и огорченія, которыми преисполнена наша земная жизнь? Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что содержаніе и строй праздничнаго Богослуженія и указываемое намъ Церковію праздничное препровожденіе времени и представляютъ прообразъ вѣчнаго блаженства, и вводятъ насъ въ это блаженство. По свидѣтельству слова Божія, въ царствіи небесномъ прекратятся всякіе труды и заботы земныя: и въ праздники христіанскіе они, по заповѣди Божіей, отлагаются. Въ царствіи небесномъ вѣрующіе будутъ созерцать Бога и достигнуть познанія тайнъ Божіихъ: и въ Церкви при Богослуженіи Господь дѣлается близкимъ душамъ вѣрующихъ, богослужебныя чтенія, пѣснопѣнія и молитвословія вводятъ христіанина въ познаніе тайнъ Божіихъ и благодать Божія располагаетъ его умъ и сердце къ ихъ воспріятію. Въ царствіи небесномъ праведники будутъ въ общеніи съ Богомъ, Ангелами и святыми: и при Богослуженіи въ праздники мы входимъ въ общеніе съ міромъ высшимъ и посредствомъ молитвы, и непосредственно, хотя невидимо и таинственно, ибо во время

Богослуженія и Христось, по обѣщанію своему, невидимо присутствуетъ среди насъ' (Мѣ. XVIII. 20), и Ангелы съ нами невидимо служатъ Ему, и святые Ему за насъ молятся. Въ царствіи небесномъ праведники, вмѣстѣ съ Ангелами, будутъ непрестанно возносить хвалу Богу, и въ этомъ находятъ высокое блаженство: и въ праздники при Богослуженіи вѣрующіе славословятъ великія дѣла Божіи, совершенныя для нашего спасенія, и испытываютъ чрезъ это высокое счастье. Въ царствіи небесномъ прекратится грѣхъ, и вѣрующіе будутъ праведны и чисты, а потому и блаженны: и въ праздники вѣрующіе, по заповѣдямъ Церкви, стараются вести жизнь возможно чистую, а потому испытываютъ состояніе мира и радости духовной. Въ царствіи небесномъ отнимется всякое горе, всякая печаль и воздыханіе: и въ праздники при Богослуженіи, по дѣйствию благодати Божіей, утѣшаются печальные, успокаиваются обиженные и страждущіе, умировворяются больныя грѣхомъ совѣсти. Въ царствіи небесномъ прекратится всякая вражда, и между блаженными будутъ господствовать только любовь и благоволеніе: и въ праздники вѣрующіе, по заповѣдямъ Церкви, отлагаютъ всякую взаимную вражду, исполняются чувствами мира и любви и эти чувства проявляютъ въ соотвѣтствующихъ имъ дѣлахъ всепрощенія и милосердія. По причинѣ такого значенія праздниковъ, Церковь въ своихъ пѣснопѣніяхъ праздникъ Пасхи называетъ, по содержанію и силѣ испытываемыхъ тогда христіанами чувствъ, предначатіемъ вѣчнаго блаженства, а св. Григорій Богословъ называетъ праздникъ Рождества Христова „пиромъ вѣры“ (Слово на Рождество и Богоявленіе). По этой причинѣ въ праздники Церковь приглашаетъ насъ „свѣтло праздновать“, „возрадоваться Господеви“, „веселящися пріити и возвеличить Христа“. Поэтому-то *истаеваеъ вѣрующая душа, желая во дворы Господни, и радуется, когда ей скажутъ: пойдемъ въ домъ Господень* (Псал. 83, 2; 121, 1).

Но чтобы испытывать такое счастье въ праздники, христіане должны встрѣчать ихъ, по ученію Церкви, „чистыми сердцами и высокими умы“. Съ этою цѣлію предъ великими праздниками установлены въ Православной Церкви продолжительные посты, какъ лучшее средство къ очищенію души и тѣла отъ грѣха,

отъ низменныхъ житейскихъ чувствъ и настроеній. Въ вашемъ возрастѣ вы, дѣти, еще чужды житейской суеты и порождаемой ею грѣховной нечистоты, а поэтому въ особенности способны испытывать высокое блаженство, которое производятъ въ душѣ христіанина великіе христіанскіе праздники. Да поможетъ же вамъ Господь, по молитвамъ чистѣйшей дѣвы, св. великомученицы Варвары, нашей небесной покровительницы, сохранить такую же чистоту и во всю вашу жизнь, что-бы и на землѣ всегда испытывать высокое блаженство праздничное, и въ будущей жизни сподобиться блаженства и радости полнѣйшей и совершеннѣйшей въ царствіи небесномъ. Аминь.

Протоіерей Никандръ Оникевичъ.

О Ч Е Р К И

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

(ПО ПИСАНІЯМЪ НОВАГО ЗАВѢТА).

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

В В Е Д Е Н І Е.

Конечная цѣль установленія на землѣ пастырскаго служенія состоитъ въ томъ, чтобы приводить людей, грѣхами своими удаляющихъ себя отъ Бога и блаженства, въ благодатное царство Божіе на землѣ, т. е. въ Церковь Христову, а чрезъ нее—и въ царство небесное. Такою цѣлію установленія на землѣ христіанскаго пастырства обусловливаются и опредѣляются и тѣ обязанности, которыя возложены Богомъ на пастыря Церкви Христовой. Для того, чтобы сдѣлаться членомъ Церкви Христовой и получить спасеніе въ ней, достигнуть чрезъ нее царства небснаго, человѣку необходимы познаніе истиннаго Бога и права вѣра въ Него (Іоан. 17, 3; 20, 31; Мр. 1, 15; 16, 16; Дѣян. 16, 31; 17, 26—28; Евр. 11, 6), а затѣмъ—жизнь по вѣрѣ и добрымъ дѣламъ (Мѡ. 7, 21; 15, 7—8; Лук. 6, 46; Іоан. 14, 15; Іак. 2, 14, 20, 26). По этому пастырь Церкви Христовой долженъ быть проповѣдникомъ людямъ Евангелія царствія Божія, учителемъ вѣры и нравственности христіанской (Мѡ. 5, 13—14;—16; 28, 18—20; Мр. 16, 15; Дѣян. 5, 42; 2 Тим. 4, 2. 5; Тит. 3, 1). Но ни вступленіе человѣка въ церковь Христову, ни жизнь его въ ней по ученію Христову, ни

все вообще дѣло спасенія его не возможны для него безъ предварающей, содѣйствующей и спасающей благодати Божіей (Іоан. 6, 44; 15, 4—5; Рим. 3, 23—24). Благодать же Божія преподается человѣку чрезъ молитву, особенно же чрезъ молитву церковную, общественную и—чрезъ таинства (Мѡ. 7, 7; 18, 20; Лук. 11, 13; Іоан. 14, 13; Ефес. 1, 16—18; 3, 14—21; Евр. 13, 20—21). Отсюда является новая обязанность пастыря Церкви, обязанность—совершать „молитвы“, моленія, прошенія, благодаренія за всѣ человѣки“ (1 Тим. 2, 1), отправлять различныя церковныя службы, совершать таинства (Мѡ. 28, 19; Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24—26) и тѣмъ низводить на людей необходимую имъ для ихъ спасенія благодать Божію. Короче говоря, пастырь Церкви Христовой обязанъ быть священнослужителемъ.

Но если, какъ мы выше сказали, конечная цѣль установленія на землѣ пастырскаго служенія состоитъ въ томъ, чтобы управлять людей въ царствіе Божіе, и если, съ другой стороны, человѣку, для его спасенія, необходима не только правая вѣра въ Бога, но и жизнь по этой вѣрѣ, то проповѣдь религиозно-нравственнаго ученія Христова и совершеніе церковныхъ службъ и таинствъ еще не даютъ пастырю Церкви Христовой права называться пастыремъ въ собственномъ и строгомъ значенія этого слова. Собственно пастырскія обязанности пастыря Церкви символически изображаются въ св. Писаніи подъ видомъ обязанностей добраго и попечительнаго пастыря овецъ не только въ отношеніи ко всему стаду, но и къ каждой отдѣльной овцѣ этого стада. Такъ, пастырь добрый пасетъ овецъ своихъ на тучныхъ пожитяхъ, загонаетъ ихъ для отдыха въ покойный загонъ, потерянныхъ розыскиваетъ, угнанныхъ возвращаетъ, пораненныхъ перевязываетъ; пастырь добрый входитъ къ овцамъ своимъ прямо дверью, называетъ ихъ всѣхъ по имени, зоветъ ихъ, и онѣ довѣрчиво идутъ за нимъ, ибо знаютъ голосъ его; когда онъ ведетъ ихъ на пастбище, то идетъ впереди ихъ; а если видитъ волка, то не покидаетъ, а защищаетъ ихъ отъ него до положенія жизни своей за нихъ (Іезек. 34, 14, 16; Іоан. 10, 2—4, 11—12; 21, 15—17; срав. Дѣян. 20, 28—31; 1 Солун. 2, 9—12). По смыслу этихъ и имъ подобныхъ мѣстъ св. Писанія, пастырь Церкви Христовой

долженъ не только вводить въ нее людей, питать ихъ въ ней спасительными брашнями правды и добра и напоить ихъ струями божественной благодати, но и снова возвращать ихъ въ нее, если они почему-либо уйдутъ изъ нея; онъ долженъ въ отношеніи къ людямъ поступать такъ, чтобы они подчинялись его руководству и охотно и довѣрчиво шли за нимъ по пути правды и добра, указанному Евангелиемъ; а всѣхъ, претыкающихся на этомъ пути о различные соблазны, всѣхъ, уязвляемыхъ діаволомъ и недугующихъ различными грѣхами, онъ долженъ поддерживать, укрѣплять, врачевать и не пускать на гибельный путь пороковъ и зла; постоянно, неуспынно и неустанно онъ долженъ слѣдить за тѣмъ, чтобы не появилось какой-либо опасности для дѣла спасенія его пасомыхъ; а въ случаѣ ея появленія онъ долженъ мужественно и самоотверженно бороться съ нею и устранять ее, хотя бы при этомъ ему пострадать и умереть надлежало. Короче говоря, пастырь церкви Христовой долженъ быть ревностнымъ и самоотверженнымъ воспитателемъ людей въ началахъ вѣры и нравственности христіанскихъ, дабы каждый изъ его пасомыхъ сдѣлался „совершеннымъ во Христѣ Иисусѣ“ (Ефес. 4, 11—13), какъ по вѣрѣ, такъ и по жизни христіанской. Эта послѣдняя обязанность и есть собственно пастырская, прямо и специально направленная къ достиженію главной, конечной цѣли установленія пастырскаго служенія; двѣ же первыя, т. е. обязанности учительства и священнослужительства, относятся къ ней такъ же, какъ напр. двѣ руки домостроителя относятся къ задуманному и выполняемому имъ плану домостроенія.

Благоговѣнно преклоняясь предъ величіемъ и святостію пастырскихъ обязанностей, благочестивое христіанское сознаніе въ то же время съ недоумѣніемъ и страхомъ останавливается и на тѣхъ величайшихъ трудностяхъ, съ которыми сопряжено ихъ достоудное прохожденіе. Въ самомъ дѣлѣ, весьма трудно пастырю церкви выработать изъ себя такого учителя, который во всякое время могъ бы отвѣчать каждому вопрошающему (1 Петр. 3, 15) на любой вопросъ, какъ изъ области знанія собственно христіанскаго, такъ и изъ области того жеименнаго знанія, которое, во имя, будто бы, здраваго че-

ловѣческаго разума, вооружается противъ ученія христіанскаго. Весьма трудно также пастырю церкви быть такимъ молитвенникомъ, чтобы во всякое время быть готовымъ съ чистою совѣстію, въ мирѣ съ Богомъ и людьми, стать на молитвенное ходатайство предъ Богомъ за себя и за другихъ. Но гораздо труднѣе этихъ двухъ обязанностей пастыря церкви его обязанность—быть воспитателемъ своихъ пасомыхъ, ихъ руководителемъ къ Богу и жизни вѣчной. Трудности пастырски-воспитательнаго служенія пастыря церкви прекрасно изображаетъ великій пастырь церкви Христовой св. Григорій Богословъ. Онъ сравниваетъ паству, на которую должна простираться дѣятельность пастыря-воспитателя, съ „многовиднымъ и многообразнымъ звѣремъ, составленнымъ изъ многихъ, большихъ и малыхъ, кроткихъ и свирѣпыхъ звѣрей. Безъ сомнѣнія, потребовалось бы много труда и усилій, чтобы управлять такимъ разнымъ свойствомъ чудовищнымъ существомъ. Что же надлежало бы дѣлать приставнику такого звѣря? Конечно, то, чтобы, если хочешь хорошо управляться съ звѣремъ и соблюсти его, — приобрести для себя многостороннія и разнообразныя свѣдѣнія и *употреблять хождеііе*, приличное каждому свойству звѣря“¹⁾). Приведенное сравненіе паствы, подлежащей воспитательному воздѣйствію пастыря церкви, съ „многовиднымъ и многообразнымъ звѣремъ“, въ высшей степени характеристично и мѣтко. Въ самомъ дѣлѣ, каждая паства, на которую должна направляться воспитательная дѣятельность пастыря церкви, подобна „многовидному и многообразному звѣрю, составленному изъ многихъ, большихъ и малыхъ, кроткихъ и свирѣпыхъ звѣрей“: она представляетъ собою собраніе человѣческихъ личностей, по ихъ характерамъ не похожихъ одна на другую. Вѣдь характеръ каждаго человѣка складывается не только изъ свойствъ и качествъ общечеловѣческихъ, обусловливаемыхъ одинаковою для всѣхъ людей природою души человѣческой, но изъ свойствъ и особенностей личныхъ, индивидуальныхъ, привносимыхъ въ душу каждаго человѣка воздѣйствіемъ на нее различныхъ, для каждаго человѣка

1) Творенія св. Григорія Богослова, ч. I, слово 3.

одинаковыхъ, условій его организаціи, существованія и развитія. Благодаря вліянію этихъ условій, личные характеры людей являются на столько разнообразными, что нельзя найти и двухъ человѣческихъ личностей, по своимъ характеристамъ совершенно похожихъ одна на другую. Теперь, если каждая паства, подлежащая воспитательному воздѣйствію со стороны пастыря церкви, представляетъ собою собраніе весьма разнообразныхъ человѣческихъ личностей, то пастырю, воспитателю своей паствы, приходится поступать въ отношеніи къ послѣдней подобно „приставнику многовиднаго и многообразнаго звѣря“: онъ именно долженъ, „если хочетъ хорошо управляться съ звѣремъ, приобрести для сего многостороннія и разнообразныя свѣдѣнія и употреблять хожденіе, приличное каждому свойству звѣря“; по крайней мѣрѣ, такъ именно, то есть, приспосаблиясь отчасти къ общечеловѣческому, а отчасти къ личнымъ, индивидуальнымъ духовнымъ свойствамъ и особенностямъ каждаго человѣка, поступали, какъ мы это далѣе увидимъ, Христосъ-Спаситель и Его св. апостолы при отправленіи своего пастырскаго служенія. А такое приспособленіе къ своимъ пасомымъ возможно для пастыря церкви только тогда, когда онъ основательно изучитъ природу души человѣческой и характеръ каждаго изъ своихъ пасомыхъ со всѣми особенностями его „потаеннаго сердца человѣка“ (1 Петр. 3, 11), нерѣдко едва уловимыми, но въ то же время весьма иногда важными въ цѣлой жизни пасомаго. А дѣло изученія характера каждаго человѣка есть, конечно, дѣло весьма не легкое: оно требуетъ отъ изучающаго близкаго знакомства съ особенностями организаціи, развитія и существованія каждаго изъ пасомыхъ,—съ особенностями его пола, возраста, темперамента, съ свойствами среды, въ которой онъ росъ и воспитывался, съ характеромъ самаго этого воспитанія, съ особенностями семейнаго и общественнаго положенія пасомаго, съ родомъ его занятій, съ его наклонностями и антипатіями, пороками, страстями, добродѣтелями и т. под. Но и зная хорошо свойства и характеры, нравственные недуги и потребности своихъ пасомыхъ, зная, такимъ образомъ, то, *что именно онъ долженъ дѣлать и къ чему именно долженъ стремиться по от-*

ношенію къ каждому изъ нихъ, пастырь церкви долженъ звать и то, *какимъ образомъ* онъ можетъ что-либо дѣлать и чего-либо достигать въ отношеніи къ нимъ. Другими словами, умѣя безошибочно въ каждомъ данномъ случаѣ своей практики опредѣлять истинныя задачи и цѣли своей воспитательной дѣятельности въ отношеніи къ пасомымъ, пастырь церкви долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ безошибочно опредѣлять и употреблять и наилучшія средства къ разрѣшенію этихъ задачъ и къ достиженію этихъ цѣлей. Въ концѣ концовъ, пастырь церкви всегда и во всемъ въ своей дѣятельности долженъ быть такимъ, чтобы о немъ, какъ о Самомъ Пастыреначальникѣ Христѣ-Спасителѣ, можно было сказать „онъ все говоритъ и все дѣлаетъ хорошо“ (Мр. 7, 37; Иоан. 8, 46).

Но если такъ велики и трудны обязанности пастырскаго званія, то добрый пастырь Церкви Христовой обязанъ воспользоваться всѣми средствами, какія только могутъ быть въ его распоряженіи, для того чтобы стоять на высотѣ своего великаго и святого призванія. Такими средствами являются для пастыря церкви, прежде всего, благодать Божія, какъ общая, получаемая каждымъ православнымъ христіаниномъ чрезъ молитву и таинства, такъ и специальная, преподаваемая пастыремъ церкви въ таинствѣ Хиротоніи; далѣе, различныя естественныя, уметвенныя и нравственныя, силы и способности, необходимыя каждому человѣку во всякомъ дѣлѣ, и, наконецъ, неуклонное и всецѣлое, по возможности, подражаніе въ его дѣятельности пастырской дѣятельности Самого Пастыреначальника. Господа нашего Иисуса Христа и св. Его апостоловъ.

Читая Новозавѣтныя священныя книги, мы весьма часто встрѣчаемся въ нихъ съ указаніями на то, что пастырская дѣятельность Христа—Спасителя и св. Его апостоловъ имѣла такіе необычайные успѣхи среди людей, подобныхъ которымъ мы не встрѣчаемъ ни въ какомъ другомъ періодѣ исторіи Христіанскаго пастырства (см. напр. Иоан. 2, 11; 11, 45; Лук. 6, 17; Мѡ. 4, 25; Иоан. 12; 25; 8, 46; Лук. 7, 15; Мр. 16. 20; Дѣян. 3, 47; 4, 14). Успѣхи эти были таковы, что, согласно предсказанію Спасителя (Дѣян. 1, 8), проповѣдь Евангелія распространилась „даже до послѣднихъ земли“, и ее приняли и по

ней приобщились царствія Божія какъ іудеи, такъ и язычники, какъ богатые, такъ и бѣдные, какъ мудрые, такъ и неученые, какъ рабы, такъ и господа, вельможи и цари. Такой успѣхъ среди людей пастырской дѣятельности Христа—Спасителя и св. Его апостоловъ прямо свидѣтельствуешь, между прочимъ, о томъ, что свойства этой дѣятельности, правила и приемы, въ ней употреблявшіеся, были наилучшими, цѣлесообразнѣйшими, совершеннѣйшими. Постоянно имѣя предъ своими глазами эту дѣятельность и внимательно всматриваясь въ нее, пастырь церкви найдетъ въ ней для себя указанія не только того, что именно онъ долженъ дѣлать и къ чему именно онъ долженъ стремиться въ отношеніи къ своимъ пасомымъ въ тѣхъ или другихъ случаяхъ, но найдетъ и указанія того, какъ именно онъ долженъ что-либо дѣлать и чего-либо достигать въ отношеніи къ нимъ при своемъ стремленіи управлять ихъ въ царствіе Божіе. Какое важное значеніе для успѣшности пастырской дѣятельности своихъ преемниковъ, пастырей церкви, усвоилъ Христосъ—Спаситель подражанію ихъ своей собственной пастырской дѣятельности при отправленіи ими ихъ пастырскаго служенія; видно изъ того, что Онъ нашелъ необходимымъ узаконить такое подражаніе. На Тайной вечери Онъ сказалъ своимъ ученикамъ: „образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ... и вы творите“ (Іоан. 13, 10). По толкованію Оригена ¹⁾, въ этихъ словахъ Онъ заповѣдывалъ св. апостоламъ, а въ ихъ лицѣ и всѣмъ послѣдующимъ пастырямъ церкви, руководиться въ ихъ пастырской дѣятельности примѣромъ Его собственной пастырской дѣятельности.

Если спеціальная обязанность пастыря церкви состоитъ въ воспитаніи людей въ началахъ вѣры и нравственности христіанскихъ и если, съ другой стороны, пастырь церкви обязанъ въ своей дѣятельности подражать пастырской дѣятельности Христа—Спасителя и св. Его апостоловъ, то главный вопросъ, который предстоить намъ разрѣшить въ предлагаемыхъ нами „очеркахъ“, есть вопросъ о томъ, какимъ именно образомъ вос-

¹⁾ Проф. Соллертинскаго: „Пастырство Христа—Спасителя“, С.-П. 1889 г. стр. 15—16.

питывали людей для царствія Божія Христосъ—Спаситель и св. Его апостолы, и какимъ, слѣдовательно, образомъ, по ихъ примѣру, долженъ воспитывать своихъ пасомыхъ въ началѣхъ вѣры и нравственности христіанскихъ и современный пастырь церкви Христовой. Что касается метода изслѣдованія, то въ нашихъ „очеркахъ“ мы рѣшились приложить къ дѣлу методъ, который мы назвали бы примѣрно—экзегетическимъ ¹⁾, то-есть: мы будемъ брать разныя мѣста Св. Писанія Нового за-вѣта, содержащія въ себѣ тѣ или другіе случаи и явленія изъ пастырской дѣятельности Христа—Спасителя и св. Его апостоловъ, разъяснять содержаніе такихъ мѣстъ, указывать, какъ именно въ томъ или другомъ случаѣ выразилась пастырская дѣятельность Христа—Спасителя или св. Его апостоловъ, и потомъ—выводить правило для руководства современнаго пастыря церкви при его встрѣчѣ съ такими же и имъ подобными случаями въ его собственной пастырской дѣятельности. Само собою разумѣется, что характеръ практическаго вывода изъ извѣстнаго мѣста св. Писанія, то-есть, характеръ самаго руководственнаго для современнаго пастыря церкви правила будетъ зависѣть отъ толкованія этого мѣста св. Писанія. Имѣя въ виду 19-е правило VI-го вселенскаго собора, мы, при разъясненіи тѣхъ или другихъ мѣстъ св. Писанія, будемъ, по мѣрѣ возможности, придерживаться святоотеческихъ толкованій.

ОЧЕРКЪ ПЕРВЫЙ,

Пастырь Церкви, какъ проповѣдникъ Евангелія, по примѣру Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

Выше мы уже сказали, что Христосъ-Спаситель и св. Его апостолы приспособлялись въ своей пастырской дѣятельности, какъ къ общечеловѣческимъ, такъ и къ личнымъ, индивидуальнымъ духовнымъ свойствамъ и особенностямъ людей. Эти слова остаются справедливыми и по отношенію къ проповѣднической дѣятельности Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ. Приспособленіе евангельской проповѣди къ душевнымъ силамъ и

¹⁾ Подробно о примѣрномъ и экзегетическомъ методахъ изслѣдованія пастырства Христова *ibid.* глава I.

способностямъ ея слушателей является необходимымъ по тому, что иначе возвышаемыя въ Евангеліи высокія Божественныя истины и глубочайшія божественныя тайны своимъ величіемъ и блескомъ могли бы подавлять слабыя душевныя силы человѣческія, подобно тому, напримѣръ, какъ яркій солнечный свѣтъ притупляетъ зрѣніе человѣка, который захотѣлъ бы смотрѣть на солнце невооруженнымъ глазомъ. Какъ учитель-астрономъ, сообщая своимъ ученикамъ извѣстныя свѣдѣнія о солнцѣ, заставляетъ ихъ наблюдать послѣднее сквозь закопченное стекло, такъ точно и Христосъ-Спаситель и св. Его апостолы сообщали людямъ истины христіанскаго ученія подъ покровомъ, если такъ можно выразиться, такой внѣшней оболочки, которая, умѣряя, такъ сказать, ихъ блескъ, приближая и приспособляя ихъ къ душевнымъ силамъ человѣка, чрезъ это самое дѣлали ихъ удобовосприимлемыми для людей. Такой оболочкой является человѣческая природа Богочеловѣка. Проходя чрезъ Его человѣческое сознаніе, божественное ученіе Сына Божія, нисколько не теряя въ своемъ божественномъ достоинствѣ, дѣлалось, по методу и формѣ его изложенія людямъ, ученіемъ Сына Человѣческаго, то-есть, ученіемъ, именно приспособленнымъ къ душевнымъ силамъ тѣхъ, кому оно проповѣдывалось. Такая приспособленность метода евангельской проповѣди Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ къ душевнымъ силамъ и способностямъ ея слушателей обозначится сама собою, когда мы частіе рассмотримъ и опредѣлимъ правила и приемы евангельской проповѣди Христа-Спасителя и св. Его апостоловъ.

1. Одно изъ свойствъ человѣческаго ума состоитъ въ томъ, что онъ скорѣе и прочтѣе усваиваетъ такія истины, съ которыми въ немъ есть уже что-либо сродное, на которыя въ немъ есть уже извѣстный запросъ. Если мы не привяжемъ къ такой готовой уже почвѣ сообщаемыхъ нами людямъ истинъ, то онѣ не будутъ имѣть корня въ душѣ слушателей, будутъ какъ бы висѣть на воздухѣ и вслѣдствіе этого могутъ безслѣдно исчезнуть изъ души человѣка. Далѣе, нашъ умъ можетъ усвоить рядъ извѣстныхъ истинъ только при томъ условіи, если эти истины будутъ сообщаться намъ не сразу и безъ разбора, а въ извѣстной и строгой постепенности и связи другъ съ дру-

гомъ. Это свойство нашего ума известно всякому школьному учителю. Примѣняясь къ нему, учитель сообщаетъ дѣтямъ различныя истины и свѣдѣнія не сразу, а постепенно, при чемъ начинается съ простѣйшихъ и нагляднѣйшихъ, болѣе другихъ доступныхъ дѣтскому пониманію, а потомъ переходитъ къ болѣе и болѣе сложнымъ и отвлеченнымъ, пока не сообщитъ всего того, что ему слѣдовало сообщить дѣтямъ. Съ окончаніемъ образовательнаго періода, въ сознаніи учениковъ получается какъ бы лѣстница изъ различныхъ истинъ, нижнія ступени которой образуютъ истины простѣйшія, а слѣдующія — истины болѣе сложныя, при чемъ каждая предыдущая ступенька является основаніемъ для послѣдующей. Такой способъ сообщенія людямъ различныхъ истинъ есть самый правильный и цѣлесообразный. Умъ человѣка слабъ и ограниченъ. Поэтому онъ не можетъ сразу вмѣстить многихъ истинъ, особенно же такихъ высокихъ, каковы истины евангельскія. Но если бы такое вмѣщеніе и было для него возможно, онъ не могъ бы надолго удерживать ихъ, если бы онѣ сообщались безъ соблюденія вышеуказанной постепенности и связи: какъ выпадаютъ изъ цѣпи звенья, мало связанныя съ остальными ея звеньями, такъ точно выходятъ изъ нашего сознанія и тѣ истины, которыя не имѣютъ точекъ опоры въ остальномъ содержаніи нашей души, не имѣютъ надлежащей, прочной и, такъ сказать, со многихъ сторонъ существующей связи съ другими истинами. Кромѣ того, приобретаемая нами свѣдѣнія усваиваются нами тѣмъ прочнѣе, чѣмъ съ большею самостоятельностью нашей собственной мысли они приобретаются: то, до чего я додумался самъ собою, долѣе и отчетливѣе удержу въ сознаніи, нежели, что я получилъ въ готовомъ видѣ отъ другихъ, такъ какъ тѣ посредствующія мысли, благодаря которымъ я самъ дошелъ до известнаго вывода, и послужатъ для послѣдняго прочной связью съ остальнымъ содержаніемъ моей души. Известная самодѣятельность въ приобращеніи познаній необходима и для того, чтобы послѣднія не лежали въ душѣ бесполезнымъ капиталомъ, а пускались бы нами въ оборотъ, прилагались бы къ жизни всякій разъ, когда къ тому будетъ возможность или когда того потребуетъ необходимость.

Означенныя свойства нашего ума Господь-Спаситель, какъ видно изъ Евангелій, всегда имѣлъ въ виду при проповѣди своего ученія. Такъ, почва для насажденія христіанства уже была въ іудеяхъ: она состояла изъ тѣхъ религіозныхъ и нравственныхъ истинъ, а также—изъ тѣхъ мессіанскихъ обѣтованій, которыя были даны въ Ветхозавѣтномъ откровеніи и которыми обязанъ былъ руководиться въ своей жизни каждый еврей. И вотъ, Христось-Спаситель, на первыхъ порахъ своего общественнаго служенія, пользуется именно этими истинами, какъ исходными точками своей проповѣди. Прочитайте Его Нагорную бесѣду (Мѡ. гл. 5—7). Исходными точками въ ней являются именно различныя религіозно-нравственныя истины, извѣстныя евреямъ изъ писаній Ветхаго завѣта: выходя изъ нихъ, Христось-Спаситель постепенно возводитъ ихъ до истинно-христіанскихъ величія и глубины. „Вы слышали, что сказано древнимъ: не убивай, кто же убьетъ, подлежить суду (Исх. 20, 13). А я говорю вамъ, что всякій, гнѣвающійся на брата своего напрасно, подлежить суду“ (Мѡ. 5, 21—22). „Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего (Лев. 19, 17—18). А я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ“ (Мѡ. 5, 43—44) и т. под. Далѣе, іудеи и самаряне знали, что есть Богъ истинный, Богъ Израилевъ, Которому слѣдуетъ поклоняться. Но между іудеями и самарянами шель споръ о томъ, гдѣ слѣдуетъ поклоняться Богу,—въ храмѣ ли Іерусалимскомъ, или—на горѣ Гаризинъ. Встрѣтившись случайно съ одной самарянкой у колодца Іакова (Іоан. 4, 6—7) и воспользовавшись ея желаніемъ—отъ Него именно услышать рѣшеніе этого спора, Христось-Спаситель даетъ ей понятіе о Богѣ, какъ Духъ вездѣсущемъ, и изъ этого понятія развиваетъ истинно христіанское ученіе объ истинномъ богочтеніи, которое должно выражаться служеніемъ Богу на каждомъ мѣстѣ духомъ и истинною (—4, 23—24), а не принесеніемъ только жертвъ и отправленіемъ праздниковъ въ какомъ либо одномъ мѣстѣ. Приходить къ Христу-Спасителю одинъ образованный и знатный человекъ, именемъ Никодимъ, и говоритъ Ему: „мы знаемъ, что Ты—Учитель, пришедшій отъ

Бога... Иисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть царствія Божія“ (Іоан. 3, 1—3). На первый взглядъ кажется, что слова Христовы не соотвѣтствуютъ словамъ Никодима. Но на самомъ дѣлѣ между тѣмъ и другими самое строгое внутреннее соотвѣтствіе. Никодимъ, какъ и всѣ его современники, былъ полонъ ожиданія близкаго царствія Божія, которое понималось, какъ славное земное царство Мессіи; вопросъ объ этомъ царствѣ въ то время былъ, что называется „злобою дня“ для всѣхъ и cadaго. Видя по дѣламъ Иисуса Христа, что Онъ какъ будто есть пророченный пророками Мессія, Никодимъ считаетъ не лишнимъ повѣрнѣ освѣдомиться объ этомъ у Него Самого и на всякій случай узнать объ условіяхъ вступленія въ Его будущее царство. По этому, Никодимъ въ приведенныхъ словахъ его, говоритъ, не договаривая, какъ бы такъ: „вотъ, Ты творишь чудеса,—не Ты ли Мессія, царства Котораго мы ждемъ съ такимъ нетерпѣніемъ; и мы сдѣлали бы все, чтобы занять почетное мѣсто въ этомъ царствѣ“? Спаситель, отвѣчая на невысказанныя имъ тайныя мысли его, и говоритъ ему: „если кто не родится водою и Духомъ, тотъ не можетъ войти въ царствіе Божіе“¹⁾. Итакъ, идея царствія Божія была весьма жива въ современникахъ Христа-Спасителя; но эта идея была искажена подъ вліяніями нѣкоторыхъ обстоятельствъ національной жизни евреевъ того времени. И вотъ, Господь Иисусъ Христосъ, пользуясь живостію этой идеи среди современниковъ и постепенно очищая ее отъ чуждыхъ ей наростовъ, въ бесѣдахъ, подобныхъ бесѣдѣ съ Никодимомъ, и въ притчахъ выясняетъ современникамъ, что, дѣйствительно, царствіе Божіе приблизилось, но что оно будетъ не чувственнымъ и земнымъ, будетъ служить не плотскимъ интересамъ іудеевъ только, а будетъ невидимымъ, внутреннимъ, духовнымъ, объемлющимъ всю область чисто духовныхъ интересовъ и потребностей всего человѣчества. А съ какой мудрой постепенностію Онъ сообщаетъ и выясняетъ людямъ евангельскія истины, начиная съ простѣй-

¹⁾ Срав. Феофилакта Болгарскаго „Благоустройство“ на 3, 3 Іоанна. Бесѣды 24—25 св. Іоанна Златоустаго на евангеліе отъ Іоанна, „Томское Евангеліе“ Архимандр. Михаила на бесѣду съ Никодимомъ.

шихъ и болѣе или менѣе извѣстныхъ слушателямъ, и кончая величайшими и дотолѣ неизвѣстными имъ! Разсмотримъ для примѣра хотя тотъ путь, которымъ Онъ велъ своихъ современниковъ къ признанію Его за Мессію, Сына Божія по существу, за Богочеловѣка-Искупителя. Въ началѣ своего общественнаго служенія Онъ Самъ не говоритъ о томъ, что Онъ есть Сынъ Божій. Если же кто и признавалъ Его за Бога, тѣмъ Онъ рекомендовалъ хранить про себя такую вѣру въ Него, какъ въ Сына Божія. Такъ Онъ поступалъ, съ одной стороны, потому, что объявленіемъ своей Личности не хотѣлъ подавлять духовной свободы своихъ слушателей, а съ другой—потому, что желалъ, чтобы слушатели Его самостоятельно, хотя бы и при Его помощи, дошли до пониманія божественнаго достоинства Его Личности. Такъ, въ той же бесѣдѣ съ самарянкою, Онъ доводитъ послѣднюю сначала до сознанія, что Онъ—пророкъ (Іоан. 4, 17—19), а потомъ уже говоритъ, что Онъ ожидаемый самарянами, какъ и іудеями, Мессія (ст. 26). Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Христосъ-Спаситель сначала ничего не возражаетъ противъ низменнаго взгляда Никодима на Него, какъ на простаго учителя, который не есть Богъ, а только простой человѣкъ, съ которымъ Богъ (Іоан. 3, 2). Почему?—А потому, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, что Никодимъ не могъ еще вмѣстить ту истину, что предъ нимъ Самъ Сынъ Божій ¹⁾. Эту истину онъ вмѣститъ только тогда, когда оставитъ свой національный предразсудокъ, что царство Божіе есть земное царство іудеевъ, а Царь этого царства—Мессія есть земной царь-завоеватель. Чтобы помочь Никодиму отрѣшиться отъ этого предразсудка, Господь сначала довольствуется тѣмъ, что не опровергаетъ тайной, еще не ясной и не твердой мысли Никодима, что предъ нимъ—Мессія, а начинаетъ выяснять ему, что ожидаемое имъ царство Божіе, т. е. царство Мессіи, будетъ не плотское, а чисто духовное. А если такъ, то Никодимъ самъ уже могъ дойти до мысли, что и Царь этого царства будетъ не земнымъ царемъ-завоевателемъ, а Царемъ духовнымъ, вѣдающимъ духовные интересы

¹⁾ Архиман. Михаила „Толковое Евангеліе“ на бесѣду съ Никодимомъ.

людей. Затѣмъ Спаситель въ словахъ: „Никто не восходитъ на небо, какъ только спедшій съ небесъ Сынъ Человѣческой, сущій на небесахъ“ (ст. 13), уже намекаетъ Никодиму, что Мессія есть не простой человѣкъ, какъ Никодимъ думаетъ, а Сынъ Божій. А такъ какъ подъ Сынномъ Человѣческимъ Иисусъ Христосъ, очевидно, разумѣлъ Себя Самого, то Никодимъ и долженъ былъ мало по малу сообразить, что Онъ, т. е., Сынъ Человѣческой, есть и Мессія и Сынъ Божій. А чтобы еще рѣшительнѣе дать понять Никодиму, что задача Мессіи на землѣ вовсе не такова, какою онъ себѣ ее представляетъ, Христосъ-Спаситель указаніемъ на знакомый Никодиму образъ мѣднаго змія, вознесеннаго Моисеемъ въ пустынѣ для исцѣленія укушенныхъ зміями, намекаетъ ему, что Его, Мессіи и Сына Божія, предназначеніе на землѣ—быть Искупителемъ рода человѣческаго (ст. 14—15) путемъ крестныхъ страданій и смерти.

По отношенію къ народу Спаситель довольствовался сначала тѣмъ, что Его считали за одного изъ пророковъ (Мѡ. 16, 14). Потомъ Онъ начинаетъ косвенно указывать на то, что Онъ—Мессія, какъ это Онъ сдѣлалъ въ Назаретской синагогѣ (Лук. 4, 16—28), а наконецъ, когда своимъ ученіемъ и дѣлами Онъ уже подготовилъ народъ къ мысли, что Онъ есть истинный Мессія, Онъ прямо уже начинаетъ говорить, что Онъ не только Мессія, но и Сынъ Божій (Мѡ. 16, 16—17), Единосущный Богу-Отцу (Іоан. 10, 30), такимъ образомъ показывая, что Мессія есть не простой человѣкъ, а Богочеловѣкъ, не земной царь-завоеватель, а Царь духовнаго царства (Іоан. 18, 36—37). Точно также и своихъ апостоловъ Онъ только тогда спросилъ, за кого Они принимаютъ Его, и только тогда сталъ подтверждать ихъ исповѣданіе, что Онъ есть Сынъ Божій (Мѡ. 16, 15—17), когда достаточно подготовилъ ихъ къ тому своимъ ученіемъ и дѣлами. Съ такою же мудрою постепенностію Онъ доводилъ своихъ учениковъ и до мысли о томъ, что служеніе Его, Мессіи и Сына Божія, на землѣ есть служеніе искупительное. Сначала Онъ только иносказательно и намеками говорилъ имъ объ ожидающей Его крестной смерти за родъ человѣческой и только въ концѣ своего обще-

ственнаго служенія, когда уже достаточно укрѣпиль ихъ вѣру въ Себя, какъ Мессію и Сына Божія, прямо сказалъ имъ: „Вотъ, мы восходимъ въ Иерусалимъ, и совершится все, написанное чрезъ пророковъ о Сынѣ Человѣческомъ: ибо предадутъ Его язычникамъ, и оскорбятъ Его, и оплюютъ Его. И будутъ бить, и убьютъ Его: и въ третій день воскреснетъ“ (Лук. 18, 31—33).

Подобно Христу-Спасителю поступали и св. Его апостолы. Такъ, они старались привязывать свою проповѣдь къ чему-либо сродному ей, что такъ или иначе, въ той или другой степени было знакомо слушателямъ. Какъ на примѣры этого укажемъ на рѣчи св. ап. Петра въ день Пятидесятницы и св. ап. Павла въ Аѳинскомъ Ареопагѣ. Когда собравшійся народъ дивился тѣмъ необычайнымъ явленіямъ, которыми сопровождалось сошествіе св. Духа на апостоловъ, и всѣ въ недоумѣніи спрашивали другъ друга: „что это значитъ?“ (Дѣян. 2, 12), св. ап. Петръ, въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, говоритъ цѣлую рѣчь, которую начинаетъ уже знакомымъ собравшемуся народу пророчествомъ св. пророка Іоиля: „И будетъ въ послѣдняя дни... излию отъ Духа моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и старцы ваши сновидѣніями вразумляемы будутъ... И покажу чудеса на небѣ вверху и знаменія на землѣ внизу“ (Іоиля, 2, 28—32). Затѣмъ св. апостолъ объясняетъ, что исполненіе этого пророчества и видитъ теперь народъ, и, пользуясь случаемъ, говоритъ о Христѣ Распятомъ, чрезъ Котораго и совершилось теперь излианіе Духа Святаго (Дѣян. 2, 17—36). И присоединилъ къ церкви Христовой по этой проповѣди св. ап. Петра около трехъ тысячъ человѣкъ (ст. 41). Св. ап. Павелъ пришелъ въ Аѳины. Тамъ увидѣлъ онъ на городскихъ улицахъ множество храмовъ и статуй въ честь различныхъ языческихъ боговъ, а также и жертвенникъ съ надписью: „незданному Богу“. Апостолъ началъ сѣять въ Аѳинахъ слово Божіе. И вотъ, было донесено на него Ареопагу, что онъ проповѣдуетъ какое-то новое ученіе. Призванный на судъ Ареопага, онъ держитъ предъ его членами рѣчь, исходной точкой которой дѣлаетъ видѣнные имъ храмы, ста-

тун языческихъ боговъ и жертвенникъ въ честь „невѣдомаго бога“. При этомъ множество священныхъ для язычниковъ изображеній храмовъ даетъ апостолу основаніе похвалить аѳинянь за ихъ набожность; а жертвенникъ въ честь невѣдомаго, но чтимаго ими бога даетъ ему основаніе замѣтить, что онъ не новаго какого бога проповѣдуетъ, а именно ими же самими чтимаго, но имъ невѣдомаго Бога, Который и есть Единный только Богъ истинный; при этомъ кстати онъ проповѣдуетъ и о Христѣ Распятомъ, и о воскресеніи мертвыхъ (Дѣян. 17, 16—31). И хотя только одинъ членъ Ареопага увѣровалъ на этотъ разъ во Христа, однакоже и остальные отнеслись къ проповѣди св. апостола благосклонно, общавшись и въ другой разъ побесѣдовать съ нимъ (ст. 32—34). Далѣе, св. апостолы наблюдали и послѣдовательность въ сообщеніи евангельскихъ истинъ, начиная съ простѣйшихъ и переходя къ болѣе сложнымъ. Такъ, св. апост. Петръ говоритъ: „какъ новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко“ (1 Петр. 2, 2), то есть, „самые простыя и первоначальные уроки“¹⁾. Другимъ же, „достаточно обучившимъ чувства къ различенію истиннаго и ложнаго“, бываетъ нужда, по словамъ, св. ап. Павла, „въ премудрости, проповѣдуемой между совершенными“ (1 Кор. 2, 6; срав. Евр. 5, 12—14), дабы такимъ образомъ люди постепенно возрастали „въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ (Еф. 4, 13).

Итакъ, проповѣдникъ Евангелія долженъ, по возможности, начинать свою проповѣдь съ того, къ воспріятію чего слушатели его уже имѣютъ въ себѣ подготовленную почву; если же такою почвою въ низѣ не окажется, онъ долженъ подготовить ее и уже къ ней привязывать то, въ чемъ онъ хочетъ проповѣдывать. Онъ долженъ сообщать людямъ истины христіанства съ вышеуказанной постепенностію, въ строгой оупутренней между ними связи. Въ то же время онъ долженъ не забывать и о томъ, что неудобно сообщать слушателямъ сразу большое количество истинъ, потому что воспріимлемость слушателей имѣетъ извѣстныя границы, нарушать которыя небезопасно: вниманіе

¹⁾ Творенія св. Григорія Богослова,—ibidem.

и дѣятельность душевныхъ силъ слушателей могутъ отъ долгаго напряженія утомляться, — какъ это случилось, напр. съ однимъ слушателемъ св. ап. Павла, юношей Евтихомъ (Дѣян. 20, 9), — и тѣ истины, которыя будутъ сообщены имъ именно въ періодъ такого утомленія, могутъ остаться неувоенными ими.

2. Христосъ-Спаситель, какъ Единородный Сынъ Божій, пребывающій въ лонѣ Отца (Іоан. 1, 15), составляющій съ Нимъ едино (10, 30. 38), отъ Отца слышавшій все то, что Онъ проповѣдывалъ на землѣ (12, 49—50), въ совершенствѣ зналъ все то, чему училъ. Онъ по всей справедливости долженъ быть названъ тѣмъ идеальнымъ учителемъ, который выноситъ изъ сокровищницы своего знанія все, что только возможно, — и старое, и новое (Мѡ. 13, 52), — что можетъ такъ или иначе, при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ, служить подспорьемъ проповѣдывавшемуся Имъ ученію. Въ самомъ дѣлѣ, какъ всесторонне Его знаніе! Здѣсь Онъ ссылается на свидѣтельство Іоанна (Іоан. 5, 33), тамъ — на свидѣтельство Отца (ст. 37); здѣсь приводитъ доказательства „отъ закона и пророковъ“ (ст. 39; 7, 19. 22), въ иномъ мѣстѣ — отъ здраваго человѣческаго смысла (Мѡ. 12, 26); здѣсь ссылается на нѣкоторыя обстоятельства изъ жизни іудеевъ (Лук. 13, 2—5), тамъ — на неизмѣнные законы природы (Іоан. 11, 9). И мы не знаемъ въ Евангеліяхъ ни одного случая, когда бы Спаситель молчалъ по невѣдѣнію, что говорить, или когда бы Онъ колебался, былъ въ нерѣшительности, сбивался въ своихъ рѣчахъ и отвѣтахъ на предлагавшіеся Ему вопросы, хотя послѣдніе нѣрѣдко бывали трудны, коварны и опасны для Него. Напротивъ, мы всюду видимъ Его готовымъ на всякій отвѣтъ, твердымъ и рѣшительнымъ въ своихъ словахъ, выходящимъ изъ затрудненій и распутывающимъ все хитросплетенія Его враговъ съ истинно божественною мудростію и царскимъ величіемъ, всегда выходящимъ побѣдителемъ надъ вѣщающими неправду, такъ что послѣдніе въ концѣ концовъ „не смѣли спрашивать Его“ (Мѡ. 22, 46). И это зависѣло именно отъ того, что Онъ проповѣдывалъ истину и всесторонне зналъ, какъ ее саму, такъ и все къ ней относящееся. Что кажется можетъ быть тоньше анализа современныхъ ученыхъ невѣровъ, вооружающихся всеми

орудіями жеименнаго человѣческаго знанія, чтобы лишить проповѣданное Спасителемъ ученіе авторитета истинности; и однако же среди нихъ до сихъ поръ не нашлось ни одного,—да думаемъ, что никогда и не найдется такого,—который могъ бы убѣдительно доказать, что въ этомъ ученіи есть какіе-либо софизмы, парадоксы, обмолвки, недомолвки, противорѣчія, непоследовательности и т. под. Напротивъ, все въ этомъ ученіи есть „ей и аминь“. Далѣе, зная въ совершенствѣ свое ученіе, Иисусъ Христосъ излагалъ его съ надлежащею полнотою и ясностію. Посмотрите, напримѣръ, какъ полно и всесторонне выясняетъ Онъ своимъ современникамъ идею царствія Божія на землѣ! Послѣднее является у Него то поле, на которомъ растутъ и пшеница и плевелы, и которое со временемъ будетъ пожато жнецами, при чемъ пшеница, т. е. люди благочестивые, будетъ собрана въ житницы, (царство небесное), а плевелы, т. е., грѣшники, будутъ сожжены огнемъ неугасающимъ (Мѡ. 13. 24—30); то оно уподобляется закваскѣ, которую женщина положила въ три мѣры муки и оставила, пока вскиснетъ все тѣсто (ст. 33); то сравнивается оно съ виноградникомъ, въ которомъ работали поденщики, нанятые въ различные часы дня и однакоже по щедрости хозяина, получившіе одинаковую плату за свою работу (20, 1—16) и т. под. Съ совершеннѣйшимъ знаніемъ истины и надлежащею полнотою сообщенія ея людямъ, Христосъ-Спаситель соединялъ и надлежащую убѣдительность, ясность и удобопонятность ея изложенія, зависѣвшихъ отъ того, что Онъ доказательства и самый языкъ своей проповѣди примѣнялъ къ пониманію своихъ, неодинаковыхъ по степени развитія и по своимъ характерамъ, слушателей. Такъ, Онъ иначе говорилъ съ ученымъ книжникомъ или образованнымъ саддукеемъ и иначе—съ простымъ, неразвитымъ жителемъ Галилеи. Съ первыми Онъ ведетъ вполне научные споры (напр. Мѡ. 12 1—8; Иоан. 10, 24—38; Лук. 20, 27—38), держитъ къ нимъ цѣлѣнаправленно составленныя рѣчи (напр. Мѡ. 23, 2—39; съ послѣдними говоритъ языкомъ простолюдина, употребляя въ своей рѣчи различныя народныя пословицы (напр. Мѡ. 19, 24; Лук. 14, 35), сравненія (напр. Мѡ. 7, 24—27; Иоан. 16, 20—22) и уподобленія или притчи, которыя Онъ го-

ворилъ преимущественно простолюдинамъ, такъ какъ они, по неразвитости своей, „видя не видятъ, и слыша не слышатъ и не разумѣютъ“ (Мѡ. 13, 13): путемъ такихъ наглядныхъ сравненій и притчъ, заимствованныхъ изъ области предметовъ и обстоятельствъ человѣческой жизни, всѣмъ извѣстныхъ и понятыхъ, Онъ и отвлеченныя истины приближаетъ къ понятіямъ простаго народа и чрезъ это дѣлаетъ ихъ удобовоспріимлемыми для него (наприм. истины о царствіи Божіемъ, о помилованіи грѣшниковъ кающихся, постоянномъ бодрствованіи въ виду будущаго суда и другія, выясненныя въ притчахъ).

Кромѣ того, ниже мы увидимъ, что Личность Іисуса Христа, какъ Сына Человѣческаго, есть Личность общечеловѣческая, неограниченная никакими, свойственными обыкновеннымъ человѣческимъ личностямъ, рамками, каковы, наприм. національность, сословность, индивидуальность и т. под. Всѣ такія и имъ подобныя ограниченія человѣческой личности налагаютъ на дѣятельность каждаго человѣка, хотя бы то учителя и проповѣдника Евангелія, печать извѣстной односторонности, узкости, шаблонности самыхъ формъ выраженія его дѣятельности и т. под. Ничего подобнаго не замѣчается въ проповѣднической дѣятельности Христа-Спасителя. Свободный отъ всѣхъ указанныхъ ограниченій, Онъ легко и свободно входилъ въ сферу понятій и интересовъ каждаго. Вслѣдствіе этого рѣчь Его была во первыхъ, еще понятнѣе для слушателей, а во вторыхъ, отличалась обиліемъ и разнообразіемъ формъ и свободою отъ всякой скучной шаблонности, что необходимо должно было подерживать въ слушавшихъ ее постоянный интересъ къ ней!

Какъ напримѣръ того, что и св. апостолы, подобно своему Божественному Учителю, знали все, что только нужно знать проповѣднику христіанства, мы укажемъ на то, что они, по мѣрѣ надобности, ссылались то на ученіе, то на извѣстныя имъ обстоятельства изъ жизни Спасителя, то на „законъ и пророковъ“, то на здравый человѣческій смыслъ, то на писанія самихъ же язычниковъ (напр. Дѣян. 17, 28; Тит. 1, 12). А какъ напримѣръ того, что св. апостолы старались примѣняться къ характеру и пониманію своихъ слушателей и въ самомъ языкѣ своей проповѣди, мы укажемъ на евангелія отъ Матѡея и Марка

и на посланія св. апостола Павла къ христіанамъ изъ язычниковъ и изъ евреевъ. По общему и древнему преданію церкви евангеліе отъ Маттея было написано первоначально на еврейскомъ языкѣ и предназначено для увѣровавшихъ во Христа іудеевъ¹⁾. Поэтому, содержаніе и языкъ этого евангелія приѣнены именно къ характеру и пониманію іудеевъ, „почивавшихъ на законѣ и пророкахъ“. Такъ, св. евангелистъ Маттеей доказываетъ въ своемъ евангеліи, что Іисусъ Христосъ есть истинный Мессія, предуказанный и предреченный ветхо-завѣтными прообразами и пророками. Какъ доказательства этой мысли въ означенномъ евангеліи весьма часто встрѣчаются сопоставленія событій изъ жизни Христовой съ указывавшими на эти событія прообразованіями и пророчествами (напр. Мѣ. 1, 22—23; 2, 5—6; 4, 14 и т. д.). Изъ жизни Христа-Спасителя въ этомъ евангеліи избираются событія, особенно важныя и нужны для іудеевъ, каковы напр. происхожденіе Іисуса Христа по плоти отъ Авраама и Давида (1, 1—18), избіеніе Виноземскихъ младенцевъ, бѣгство въ Египеть и т. п.—именно все такія событія, которыя были предсказаны пророками и прообразами. Что касается евангелія отъ Марка, то оно предназначалось для христіанъ изъ язычниковъ²⁾. Поэтому, въ немъ приводятся, главнымъ образомъ, такія обстоятельства изъ жизни Христа-Спасителя, которыя могли быть особенно важны для язычниковъ, каковы, напр. чудеса Христовы, которыя въ глазахъ язычниковъ, вѣровавшихъ въ возможность воплощеній божества и близкаго его общенія съ человѣкомъ, могли имѣть цѣну важныхъ доказательствъ того, что Іисусъ Христосъ есть воплотившійся Сынъ Божій; а все то, что могло имѣть значеніе въ глазахъ іудеевъ, напр. родословіе Іисуса Христа, Его рожденіе согласно съ ветхозавѣтными пророчествами, обличительныя рѣчи противъ іудеевъ и т. под. въ евангеліи отъ Марка опускается. Что касается св. апостола Павла, то онъ иначе говоритъ съ іудеями и иначе съ язычниками: всякій разъ, когда ему приходилось говорить съ первыми (напр. Дѣян. 13, 16—

1) Архиман. Михайль: предисловіе къ «Толков. еванг.» отъ Маттея; Буткевичъ: «Жизнь Іисуса Христа», Москва, 1883 г. стр. 48 и далѣе.

2) Архиман. Михайль: предисловіе къ „Толков. еванг.“ отъ Марка; Буткевичъ, — Ibid. стр. 66—67.

41 и Посланіе къ Евреямъ), онъ говорилъ съ ними языкомъ свящ. ветховавѣтныхъ книгъ, пророчествъ и прообразованій, извѣстныхъ и памятныхъ каждому іудею, доказывая имъ, что Распятый ими есть ихъ истинный Мессія. Въ рѣчахъ, обращенныхъ къ язычникамъ, онъ говоритъ съ ними языкомъ обыкновеннаго учителя, при помощи различныхъ фактовъ и обстоятельство изъ жизни природы и самихъ же язычниковъ, рассчитывая сознание послѣднихъ для посѣва истинъ евангельскихъ и доказывая что Христосъ-Спаситель есть воплотившійся Сынъ Божій. И вообще, насколько св. апостолы, проповѣдая слово Божіе, старались примѣняться къ пониманію и различнымъ особенностямъ духовнаго склада своихъ разнообразныхъ слушателей, видно изъ слѣдующихъ словъ св. ап. Павла,—хотя эти слова относятся и не къ языку только апостольской проповѣди: „для іудеевъ я былъ, какъ іудей, чтобы пріобрѣсти іудеевъ; для подзаконныхъ я былъ, какъ подзаконный, чтобы пріобрѣсти подзаконныхъ; для чуждыхъ закона, какъ чуждый закона (не будучи чуждъ закона предъ Богомъ, но подзаконенъ Христу), чтобы пріобрѣсти чуждыхъ закона; для немощныхъ былъ, какъ немощный, чтобы пріобрѣсти немощныхъ. Для всѣхъ я сдѣлался всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ (1 Кор. 9, 20—22).

Изъ сказаннаго ясно, что пастырь церкви основательно долженъ знать не только самое христіанское ученіе, но и все то, что такъ или иначе можетъ служить къ его разъясненію, подтвержденію, защитѣ отъ различныхъ нападокъ на него и т. под. Кто самъ хорошо не знаетъ того, что онъ хочетъ изложить другимъ, тотъ не можетъ изложить этого съ надлежащею полнотою, основательностію и ясностію. Но и при надлежащемъ знаніи своего предмета, проповѣдникъ можетъ быть не понятъ своими слушателями, если не будетъ говорить понятнымъ для нихъ языкомъ. А неясность, неполнота, непонятливость проповѣди для слушателей, конечно, лишаетъ ее надлежащей силы дѣйствія на послѣднихъ. И прежде всего, проповѣдникъ Евангелія обязанъ основательно знать Св. Писаніе. Заключая въ себѣ богодухновенное слово Божіе, которое есть „слово чисто, сребро разженно, искушенно седмерицею“, оно полезно и для наученія невѣдущихъ и для обличенія невѣ-

рующихъ мудрецовъ міра сего, и для исправленія заблуждающихся, и для наставленія въ праведности (2 Тим. 3, 16). Затѣмъ, въ виду того, что люди невѣрующіе нерѣдко нападаютъ на христіанское ученіе во имя, будто бы, здраваго чловѣческаго смысла, на основаніи, будто бы, непогрѣшимыхъ доводовъ науки, съ точки зрѣнія которыхъ оно, будто-бы, не выдерживаетъ и не можетъ выдерживать критики,—въ виду этого пастырѣ церкви долженъ быть знакомъ и съ различными свѣтскими науками: видя во всесторонне образованномъ пастырѣ церкви достойнаго себѣ противника и въ привычной имъ области свѣтскаго знанія, ученые враги христіанства, такъ, обыкновенно, презрительно относящіяся къ „богословскимъ туманнымъ отвлеченностямъ“, поневолѣ будутъ относиться къ нему съ уваженіемъ и если сами не увѣруютъ и не обратятся къ Богу, то, по крайней мѣрѣ, подобно ученымъ противникамъ Христа-Спасителя (Мѡ. 22, 46), не будутъ вступать съ нимъ въ словопренія и хотя при немъ не осмѣлятся, къ соблазну другихъ, сѣять сѣмя сомнѣній и невѣрія. Да и пасомые, видя въ своемъ пастырѣ побѣдоноснаго борца за проповѣдуемое имъ ученіе, безусловно будутъ довѣрять ему и проповѣдуемому имъ ученію и, безъ совѣта съ нимъ, не примутъ на слово отъ различныхъ лжеучителей и невѣровъ ничего такого, чего не слышали отъ него. А уже и эти два результата будутъ не малой заслугой со стороны пастыря церкви предъ Богомъ и людьми, не малой для него, а въ лицѣ его—и для самаго ученія Христова, побѣдою.

И такъ, повторяемъ, пастырѣ церкви долженъ имѣть такую спеціально богословскую и по различнымъ отраслямъ свѣтскаго знанія научную подготовку, чтобы, по слову апостола, всякому „вопрошающему словесе“ во всякое время и на все онъ могъ дать разумный, ясный и понятный отвѣтъ (1 Петр. 3, 15), чтобы „былъ силенъ и утѣшать въ здоровомъ ученіи, и обличать противящихся“ (Тит. 1, 9), и обращать въ юродство мудрецовъ, книжниковъ и совопросниковъ вѣка сего (1 Кор. 20, 27).

Н. Румянцевъ.

(Продолженіе будетъ).

Безкорыстіе и чистота христіанской нравственности.

(Окончаніе *).

III.

Рационалисты говорятъ намъ, что лучше бы оставить вообще *всякую* мысль о будущихъ наградахъ и загробномъ блаженствѣ. Тогда христіанская нравственность была бы уже вполнѣ безкорыстна. Иначе, рассуждаютъ они, мораль, вытекающая изъ надежды на загробное воздаяніе, никогда не можетъ быть совершенно безкорыстной и чистой, потому что и самая *идея о будущей блаженной жизни* есть одна лишь выдумка, плодъ все тѣхъ же корыстолюбивыхъ желаній, пустая мечта, потворствующая эгоистическимъ стремленіямъ человѣческой природы. Въ подобномъ духѣ рассуждаютъ вообще всѣ рационалисты-философы, отрицающіе личное безсмертіе челоуѣка. Въ отвѣтъ на эти рассужденія, намъ слѣдуетъ раскрыть, на какихъ *положительныхъ данныхъ* челоуѣческаго духа основывается вѣра въ будущую блаженную жизнь? Тогда легко намъ будетъ уяснить себѣ и то, можно ли вообще *оставить* мысль о вѣчномъ блаженствѣ, что собственно *значитъ* эта христіанская надежда на будущее воздаяніе за добродѣтель? Изъ какихъ *дѣйствительныхъ* мотивовъ челоуѣческаго духа вытекаетъ *исканіе* будущаго блаженства (какъ дара Божія), опредѣляющее христіанскую нравственность? Законно ли, правдиво ли это исканіе по существу своему, а отсюда—какова и самая христіанская нравственность по внутреннему своему достоинству,—заключаетъ ли она въ себѣ корыстные элементы, или нѣтъ?

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 23, 1893 г.

Мы утверждаемъ, что вѣра въ будущую блаженную жизнь вовсе не есть плодъ человѣческаго самообольщенія, и отнюдь не выдумана самими людьми какъ бы фальшиво, подъ влияніемъ пустыхъ корыстолюбивыхъ расчетовъ на лучшую будущность по смерти. Эта вѣра утверждается на *глубочайшемъ, коренномъ* стремленіи человѣческаго духа къ *высочайшему благу*. и, стало быть, имѣть самое неоспоримое, самое прочное основаніе въ пользу своего *дѣйствительнаго*, реальнаго, а не фиктивного значенія. Скажемъ объ этомъ нѣсколько подробнѣе.

У человѣка есть общее стремленіе къ благу. Въ обыкновенномъ смыслѣ подъ благомъ мы разумѣемъ все то, что удовлетворяетъ наши потребности, и тѣмъ доставляетъ намъ покой, радость и благополучіе. Таковы: одежда, пища, жилище, солнечный свѣтъ и т. д. Но, помимо частныхъ исканій блага временнаго, въ глубинѣ нашего духа лежитъ никогда не умирающее, постоянное влеченіе къ благу *высочайшему, абсолютному*, т. е. такому, которое вполне удовлетворяло бы *всѣмъ высшимъ* потребностямъ нашей природы, ея стремленіямъ къ безконечному развитію и совершенству, — которое далѣе успокоило бы человѣческій духъ и наполняло его существо истиннымъ, идеальнымъ, а не призрачнымъ и низменнымъ блаженствомъ. Абсолютное благо тождественно съ абсолютно истиннымъ и добромъ, которое въ этомъ случаѣ представляется мыслящему духу не просто какъ норма для его воли, а какъ „существенная конечная цѣль, какъ предносящійся человѣку идеаль его стремленія и дѣйствія, какъ цѣль его глубочайшаго желанія и искреннѣйшаго влеченія, какъ состояніе совершенства, которое для человѣка есть *высшее благо*, въ приобрѣтеніи и обладаніи котораго онъ только и находитъ свое окончательное удовлетвореніе, свой полный миръ“ ¹⁾. Стремленіе къ такому высочайшему благу — коренная человѣческая потребность, въ обладаніи этимъ благомъ — назначеніе человѣка и завершеніе его жизни. И мы, дѣйствительно, *ищемъ* высочайшаго идеала, какъ лучшаго и совершеннѣйшаго своего блага, потому что идея этого блага всегда предносится нашему духовному взору. Миръ

¹⁾ *Еп. Мартенсенъ*, Указ. соч., т. I, стр. 6.

Божій въ общемъ прекрасенъ. Но, въ виду существующаго въ немъ зла физическаго и нравственнаго, изъ глубины нашего сердца поднимается жажда бытія идеально-совершеннаго. Мы всѣ сознаемъ далѣе свою ограниченность, и все-таки, вмѣстѣ съ этимъ, хотѣли бы обнять все безграничное. Въ дѣйствительности у насъ очень мало силъ и власти надъ окружающею сферою, въ потенціи же намъ желалось бы охватить своимъ сознаніемъ всю необъятную ширь бытія, проникнуть въ самыя сокровенныя его основы. Отсюда стремленіе къ совершеннѣйшему идеалу тождественно съ внутреннѣйшимъ и кореннымъ желаніемъ человѣка приблизиться къ *безконечному* вообще, слиться съ нимъ, побѣдить свою ограниченность, расширить свой духовный кругозоръ, постигнуть бытіе идеальное, совершеннѣйшее и жить въ немъ.

Но такое высочайшее благо въ ограниченной сферѣ земнаго бытія не достижимо. Окружающая обстановка мало удовлетворяетъ насъ. Зло, страданіе, болѣзни и всякія житейскія невзгоды въ концѣ разрушаютъ наши попытки найти на землѣ совершенное благо. Понимаемое даже въ лучшемъ смыслѣ, благо настоящей жизни весьма условно, относительно и несовершенно. Съ полученіемъ его, въ человѣкѣ все-таки остается чувство неудовлетворенности, и потому снова поднимается у него жажда искать чего то лучшаго и болѣе прочнаго. Мы живемъ *постоянною надеждою* получить что нибудь наиболѣе возвышенное, чистое и прекрасное. И, вмѣстѣ съ этимъ, сознаемъ, что земная жизнь *сама по себѣ*, если только она не имѣетъ достойнаго человѣка завершенія и исхода, является совершенно безцѣльною, и лишь поселяетъ въ нашей душѣ горькое разочарованіе, вмѣсто того, чтобы утѣшать и успокаивать ее. Способный развиваться и усовершенствоваться въ безконечность, человѣкъ ясно видитъ, что ему не достигнуть на землѣ такого идеала, который вполне удовлетворялъ-бы высшимъ запросамъ его духа. Никто даже изъ самыхъ развитыхъ людей не осмѣлится подумать, что его духовный ростъ достигъ такого кульминаціоннаго пункта, далѣе котораго человѣкъ уже развиваться вообще не могъ бы. Никто не скажетъ о себѣ, что онъ достигъ полноты истиннаго счастья и уже не можетъ желать себѣ че-

го либо идеально-лучшаго. И такъ высочайшее благо на землѣ не достижимо; съ этимъ человѣкъ и помираетъ.

Но неужели коренное стремленіе нашего духа къ абсолютному идеалу никогда не можетъ быть удовлетворено? Ужели не дано человѣку владѣть высочайшимъ благомъ? Дано несомнѣнно. Уже самый фактъ существованія въ нашей душѣ глубочайшаго стремленія къ высшему благу неоспоримо свидѣтельствуетъ, что это стремленіе осуществимо. И точно, человѣкъ можетъ приблизиться къ высочайшему идеалу, достигнуть высочайшаго блага, только не въ настоящей жизни, а въ *будущей, загробной*. Въ самомъ дѣлѣ, продолжаетъ ли человѣкъ личное существованіе по смерти? Не время и не мѣсто здѣсь входятъ въ подробное разсмотрѣніе этого вѣковѣчнаго вопроса. По крайней мѣрѣ, внутренній голосъ самой человѣческой природы отвѣчаетъ на него утвердительно. Если, какъ учитъ современная положительная наука, ни одинъ атомъ матеріи не уничтожается совершенно, то тѣмъ болѣе не можетъ прекратить своего личнаго существованія человѣческій духъ. Разложите на составныя части вещество, химически составленное изъ двухъ элементовъ: послѣдніе будутъ, конечно, существовать и отдѣльно одинъ отъ другаго. Подобнымъ же образомъ, духъ и тѣло соединяются сначала въ одну человѣческую личность. Но со смертію, человѣческій духъ, отдѣлившись отъ тѣлеснаго организма, продолжаетъ опять-таки личное существованіе въ жизни загробной. Вотъ сюда то, въ эту загробную жизнь, человѣкъ и переноситъ свои надежды на полученіе высшаго блага. „Внутреннее человѣка—вотъ гдѣ корень его жизни, средоточіе его существеннѣйшихъ нуждъ, задача его бытія“ ¹⁾. Здѣсь то, въ этой сокровенной сферѣ его и лежитъ идея новой, неземной, совершеннѣйшей жизни. Не одинъ христіанинъ, но до извѣстной степени и язычникъ, всѣ вообще люди въ большей или меньшей мѣрѣ убѣждены, что только на небѣ, въ царствѣ высшихъ, премірныхъ тварей, въ обители Божества нѣтъ и не должно быть разлада между идеаломъ и

¹⁾ Изъ статьи: „Вѣра—основаніе истинной нравственности“. Прав. Собес. 1857, II, стр. 698.

дѣйствительностію, что только тамъ человѣческій духъ можетъ найти полное удовлетвореніе своимъ высшимъ потребностямъ. И вотъ христіанство своимъ ученіемъ о будущей блаженной жизни лишь *отвѣчаетъ* этому общечеловѣческому предчувствію о существованіи высшаго блага за предѣлами земнаго бытія, при чемъ правильно раскрываетъ и самую идею этого блага. Именно, христіанство проповѣдуетъ, что высшее назначеніе человѣка заключается въ *блаженномъ единеніи его съ Богомъ*, въ Которомъ и воплощается вся полнота идеальнаго бытія, или высочайшій идеалъ совершенства. Будучи высочайшимъ Добромъ, Богъ есть вмѣстѣ и высочайшее Благо. И если истинная нравственность мотивируется только искреннею любовію къ Богу, какъ совершеннѣйшему Добру, то и конечная цѣль, завершеніе нравственно возвышенной человѣческой жизни полагается въ духовномъ единеніи съ Нимъ же, какъ Виновникомъ и Источникомъ совершеннѣйшаго блага.

Иначе и быть не можетъ. То правда, что человѣкъ, живущій высшими, духовными потребностями, неудержимо стремится къ совершеннѣйшему идеалу, какъ высочайшему своему благу. Но вѣдь не во власти самихъ людей произвольно овладѣть этимъ благомъ. Мы не можемъ теперь достигнуть его собственными силами. Этому препятствуетъ какъ ограниченность нашей духовной природы, такъ и несовершенство окружающихъ насъ на землѣ условій жизни. Что же въ такомъ случаѣ остается предположить? Здѣсь можно придти только къ одному заключенію, что совершеннѣйшее благо, къ которому человѣкъ стремится всѣми силами своего духа, не есть нѣчто безжизненное, абстрактное. Оно должно быть бытіемъ *реальнымъ, самостоятельнымъ*, въ которомъ содержалась бы вся полнота идеальной, всесовершенной жизни. И вотъ это бытіе, въ виду человѣческой ограниченности, очевидно, само должно приблизиться къ человѣку ¹⁾ и *содѣйствовать* ему въ осуществленіи его высшихъ духовныхъ стремленій. Такъ человѣческій духъ приходитъ къ убѣжденію *въ бытіи личнаго Бога*, какъ Носителя высшаго, идеальнаго блага,—Который одинъ имѣетъ безсмертіе ²⁾, даруетъ оное лю-

¹⁾ Ср. Дѣян. 17, 27—28.

²⁾ 1 Тим. 6, 15—16.

дямъ въ общеніи съ Собою, и тѣмъ самымъ помогаетъ имъ достигать ихъ высшаго назначенія.

Но несовершенство настоящей, земной жизни и фактъ тѣлесной смерти заставляютъ человѣка вѣрить несомнѣнно, что *полное* откровеніе Божества, какъ высочайшаго блага, должно произойти при условіяхъ существованія наиболѣе совершенныхъ, въ жизни будущей ¹⁾. Еп. Мартенсенъ пишетъ: „пока рядомъ съ царствомъ Божиимъ существуетъ царство грѣха, пока среди пшеницы промываются плевелы, пока въ твореніи царствуетъ смерть, совершенное добро не можетъ осуществиться въ безусловномъ смыслѣ. Пока грѣхъ и смерть не изгнаны изъ творенія, слава царства Божія въ теченіе этой стадіи существованія будетъ представлять собою какъ бы (въ извѣстной мѣрѣ) закрытую область... Высшее благо въ его полномъ значеніи можетъ наступить только вмѣстѣ съ законченной *гармоніей* міра, гдѣ брэнное уступитъ мѣсто совершенному“ ²⁾. Итакъ, только въ соединеніи съ Богомъ за предѣлами земной жизни дана будетъ полная и окончательная разгадка тайны бытія, и всѣ высшія, идеальныя стремленія человѣка придутъ къ своему фактическому осуществленію. Только тамъ установится, томительно ожидаемая нынѣ человѣческимъ духомъ, гармонія между дѣйствительностію и его внутреннѣйшими влеченіями и глубочайшими чаяніями. Такимъ то образомъ человѣкъ достигнетъ высочайшаго блага, и наступитъ блаженное единеніе его съ высочайшимъ Источникомъ и Носителемъ этого блага.

Отсюда сама собою опредѣляется христіанская вѣра въ будущее блаженное безсмертіе. Потому то всѣ истинно-вѣрующіе и добродѣтельные люди и взираютъ на небо, какъ на свое будущее жилище, гдѣ окончательно долженъ разрѣшиться вопросъ объ ихъ судьбѣ. И тамъ то именно надѣются они, чрезъ приближеніе къ Богу, получить въ обладаніе то высочайшее благо, котораго искали, но не находили въ жизни настоящей. „Какое воспоминаніе“, пишетъ блаж. Августинъ, „должно быть для тебя, вѣрующій христіанинъ, слаще воспоминанія о томъ небесномъ

¹⁾ Иоан. 3, 2, 1 Кор. 13, 12; 15, 23—28.

²⁾ Указ. соч., т. I, стр. 157.

градѣ, въ который ты путешествуешь! Научись у полевого цвѣтка: хотя онъ корнемъ утверждёнъ на землѣ, но верхушку свою всегда обращаетъ къ солнцу¹⁾). Итакъ, вѣра въ будущую блаженную жизнь отнюдь не есть плодъ будто-бы корыстныхъ мечтаній человѣчества о лучшей будущности, отнюдь не вытекаетъ изъ эгоистическихъ желаній пользоваться по смерти удовольствіями и удобствами настоящихъ житейскихъ условий и отношеній, какъ склонны думать рационалисты. Нѣтъ, эта вѣра имѣетъ ближайшее, непосредственное отношеніе къ самому существенному вопросу о *назначеніи* и *конечной цѣли* человѣческой жизни, и имѣетъ въ себя глубочайшія психологическія основанія, кроющіяся въ *коренномъ* стремленіи человѣческаго духа къ *высочайшему Благу*.

Но если такъ, то значитъ, вовсе не корыстно, а напротивъ, вполне *натурально, законно* и самое *искиніе* будущаго блаженства, *жажда овладѣть имъ*, вытекающая изъ изложенныхъ таинственныхъ основъ вѣры въ его несомнѣнное существованіе. Точно говоря, здѣсь, очевидно, вопросъ даже и не о *наградахъ* небесныхъ за добродѣтель въ *собственномъ* смыслѣ, а именно

1) „Пантензмъ можетъ научить насъ отрицательной истинѣ“, пишетъ еп. Мартенсенъ. „можетъ поучать насъ отреченію отъ міра и презрѣнію къ міру; но онъ можетъ успокоивать только тѣхъ, въ которыхъ наиболѣе священныя требованія и глубочайшія стремленія личности исчезли, или въ которыхъ они еще не пробуждены, которые доселѣ не пришли къ своей вѣчной индивидуальности, и не стали еще въ вѣчное отношеніе къ высшему міру, чѣмъ этотъ. Нравственная личность нуждается не просто въ самоотреченности, но въ *утѣшеніи*,—въ вознагражденіи высшего свойства и въ высшемъ порядкѣ вещей, взаимѣнъ того, который она потеряла въ этомъ низшемъ мірѣ. Она не можетъ отказаться отъ потребности спасенія. И чѣмъ болѣе, при болѣе зрѣломъ опытѣ, мы научаемся не благоговѣть предъ вещами міра сего, или только относиться къ лучшимъ изъ нихъ съ весьма ограниченнымъ и условнымъ благоговѣніемъ,—тѣмъ болѣе мы чувствуемъ нужду въ чемъ то такомъ, предъ чѣмъ мы можемъ благоговѣть безусловно,—предъ мудростію, которая, въ отличіе отъ мудрости міра сего, не становится пустою и безинтересною, когда она истощается, но которая раскрываетъ предъ нашими взорами вѣчное царство, безусловно неизслѣдимое и достойное всякаго благоговѣннаго удивленія. И чѣмъ болѣе міръ лишаетъ насъ одного за другимъ изъ своихъ благъ,—дноти, здоровья, энергіи, друзей,—тѣмъ болѣе мы чувствуемъ нужду въ томъ, Которому мы можемъ предаться съ безграничною благодарностію, тѣмъ болѣе мы жаждемъ слышать славословіе, которое должно подняться выше всякаго скорбнаго плача въ мірѣ, выше грѣха, скорби и смерти“ (Указ. соч., т. I, стр. 348—349).

объ осуществленіи самыхъ основнѣхъ и дорогихъ желаній чело-
вѣческой души, самыхъ заветнѣхъ и высокѣхъ чаяній нашею
сердцемъ. Здѣсь вопросъ— объ осуществленіи самой задачи жи-
зни, вопросъ объ оправданіи субстанціальною, основнаго закона
человѣческаго существованія. Это—уже не область эгоизма или
свокорыстія, а самый принципъ и лучшее содержаніе чело-
вѣческой жизни, нормальный процессъ ея развитія и движенія.
все равно какъ и всякое живое существо имѣетъ нормы, или
совершеннѣйшіе законы своего бытія, реальное осуществленіе
которыхъ и есть сама настоящая, истинная жизнь, а отнюдь
не обнаруженіе корысти или эгоизма. Нельзя не думать и не
размышлять объ идеальныхъ стремленіяхъ духа и томленіи его
по высшемъ благѣ: они неустребимы, и развѣ отсутствуютъ у
тѣхъ лишь, кто успѣлъ уже, съ пониженіемъ собственнаго прав-
ственнаго уровня, заглушить въ себѣ лучшія прирожденныя
потребности своего духа. Жажда будущей идеально-блаженной
жизни столь-же естественна и неустранима, какъ неизбѣжна
для человѣка нужда въ матеріальной пищѣ для утоленія его
физическаго голода. Но, какъ потребность въ пищѣ тѣлесной
мы не назовемъ корыстною, такъ точно было бы безразсудно
называть этимъ же именемъ и естественную потребность въ
пищѣ духовной, каковую человѣкъ надѣется получить въ жи-
зни будущей. Можно ли упрекать въ корыстолюбіи, напримѣръ,
путешественника, который на чужбинѣ, вдали отъ дорогой ро-
дины, тоскуетъ по своему отечествѣ и всѣми силами спѣшитъ
возвратиться къ домашнему очагу, въ среду своихъ родныхъ
и знакомыхъ?... А вѣдь мы на землѣ, подобнымъ же образомъ, не
болѣе какъ странники и временные обитатели. Призванный къ
союзу любви съ Богомъ, человѣкъ, по причинѣ паденія, самъ
произвольно уклонился отъ жизни въ лонѣ Божества. Но та же
любовь Божія снова призываетъ его чрезъ І. Христа къ жи-
зни высшей въ единеніе съ Отцемъ Небеснымъ. Въ этомъ тай-
на искупленія и безсмертія, въ этомъ — тайна христіанской
жизни. Посему отечество наше—на небесахъ ¹⁾). „Мы не имѣемъ
здѣсь постоянного града, но ищемъ будущаго“ ²⁾). Какъ же намъ

¹⁾ Филип., 3, 20.

²⁾ Евр. 13, 14.

не стремиться къ этому небесному отечеству, къ этому таинственному „граду“ въ „царствѣ Бога живаго“¹⁾? Посему, если мы хотимъ получить высочайшее благо, проповѣдуемое нашею христіанскою вѣрою, то должны, очевидно, *приготовить* себя, возвысить и усовершенить свою духовную природу согласно закону Христову, такъ чтобы намъ оказаться *способными* созерцать славу Божію и достойными блаженнаго единенія со все-святѣйшими и совершеннѣйшими Богомъ. „Какое общеніе праведности съ беззаконіемъ? Что общаго у свѣта со тьмою“²⁾? Значить, отъ насъ требуется святость жизни, высокая *нравственность*.

Но, если влеченіе къ будущему идеальному блаженству, какъ сказано, коренится въ общечеловѣческихъ, глубоко-психологическихъ запросахъ нашего духа на высочайшее благо, если посему это влеченіе вполнѣ естественно, и не заключаетъ въ себѣ ни *малѣйшей доли* корыстнаго элемента: то, значить, *совершенно безкорытна* и самая нравственность, вытекающая изъ такого влеченія. Въ данномъ случаѣ желаніе блаженства, побуждающее христіанина соблюдать душевную чистоту и нравственную безупречность, тожество съ общимъ внутреннимъ влеченіемъ христіанина *къ Богу*, въ Которомъ онъ полагаетъ свое высочайшее благо, самую *цѣль* своей жизни, и къ Которому по этому стремится, въ надеждѣ найти у Него *отраду для сердца, успокоеніе для разума, окончательное разрѣшеніе высшихъ вопросовъ бытія и вообще миръ душевный*. Это то именно стремленіе (а отнюдь не корыстолюбіе) собственно и разумѣется, когда говорятъ, что христіанинъ совершаетъ добро ради царства небеснаго, изъ надежды на „загробное воздаяніе“. Для вѣрующаго чловѣка „быть вмѣстѣ съ Богомъ—вотъ высшая награда, стать отъ Него далеко—вотъ самое тяжкое наказаніе“³⁾. Такое то влеченіе къ Богу, какъ высшему, идеальному благу жизни, и ощущали въ себѣ всѣ великіе праведники. Царь Давидъ, напр., взывалъ: *имже образомъ жемлетъ емень на источники водныя, сице жемлетъ души моя къ Тебѣ, Бо-*

1) Евр. 12, 22—23.

2) 2 Кор. 6, 14.

3) Изъ цитов. статьи А. Грехова, Прав. собес. 1885, II, 230.

же. Возжада душа моя къ Богу крѣпкому, живому: когда прииду и явлюся лицу Божію“¹⁾). Или св. ап. Павелъ говоритъ о себѣ: „для меня жизнь—Христосъ, и смерть—пріобрѣтеніе... Влечетъ меня то и другое; имѣю желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, потому что это *несравненно лучше*. А оставаться въ плоти нужнѣе для васъ“²⁾). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же апостолъ пишетъ: „что для меня было преимуществомъ, то ради Христа я почелъ тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познанія Христа Иисуса, Господа моего. Для Него я отъ всего отказался, и все почитаю за соръ, чтобы пріобрѣсть Христа“³⁾). Подобное же неотразимое влеченіе къ Богу, какъ высочайшему благу, испытываютъ и всѣ истинные христіане. Подъ вліяніемъ *этого именно* влеченія, они и исполняютъ съ душевною радостію евангельскій нравственный законъ, дабы въ будущей жизни видѣть осуществленіе своихъ идеальныхъ надеждъ на приближеніе къ абсолютному благу и и тѣснѣйшее соединеніе съ Нимъ.

Очевидно, этотъ точный смыслъ христіанскихъ возрѣній на загробное мздовоздаяніе совершенно исключаетъ собою, какъ ложную, мысль о томъ, будто бы христіанинъ исполняетъ требованія нравственнаго закона изъ *свокорыстнаго* желанія получить за это соотвѣтствующую *плату*, или награду въ будущей жизни. Если вѣрующій человѣкъ сохраняетъ въ себѣ душевную чистоту и служитъ добру ради будущаго приближенія къ Добру высочайшему, то этимъ онъ исполняетъ задачу жизни. А гдѣ соблюдается высшая норма, совершеннѣйшій законъ жизни, тамъ нѣтъ мѣста корысти и себялюбивымъ расчетамъ. Въ самомъ дѣлѣ, „корысть“—значить прибыль, прібытокъ. „Корыстолюбіе“—страсть къ пріобрѣтенію, любовь къ наживѣ. Но, само собою, ошибкою будетъ сказать, что подъ „корыстными мотивами“ разумѣтся побужденіе къ дѣятельности и труду, вытекающее *вообще* изъ стремленія достигнуть чего либо. Тогда всѣ дѣйствія человѣческія нужно было бы признать корыст-

1) Псал. 41, 2—3; ср. Псал. 72, 25—26.

2) Филпп. I, 21—24.

3) Тамъ-же, 3, 7—8.

ными, потому что всѣ они, строго говоря, вытекаютъ изъ одного этого стремленія, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ. Ни одно проявленіе свободной человѣческой воли не безцѣльно, а всегда вытекаетъ изъ стремленія достигнуть того или другаго блага, все равно—въ чемъ бы это послѣднее ни полагалось. Вы думаете, что тотъ, кто совершаетъ добро ради самого добра, не разсчитываетъ *ни на какую награду* за свои нравственно-возвышенные поступки? Но это неправда. И онъ живетъ въ данномъ случаѣ надеждою получить извѣстную внутреннюю награду, каковою является для него сознаніе исполненнаго долга, спокойствіе совѣсти, душевная радость и внутреннее утѣшеніе по случаю совершеннаго имъ добраго дѣла. Намъ скажутъ, что кто служитъ добру ради самого добра, тотъ мотивируется въ своихъ дѣйствіяхъ не разсчетомъ на указанная награды, а единственно лишь сознаніемъ *безусловной обязательности* нравственнаго закона. Но въ такомъ случаѣ, строго говоря, и нѣтъ *дѣйствительнаго* служенія добру ради самого добра, т. е. служенія *искренняго и непринужденнаго*. Тутъ человѣкъ, очевидно, совершаетъ добро не столько по внутреннему свободному влеченію къ нему, сколько по какой то фаталистической необходимости, принужденно, изъ роковаго подчиненія нравственному идеалу. Потому то автономическая мораль Канта, основанная лишь на идеѣ безусловной обязательности нравственнаго закона, и отличается сухостію и безжизненностію, совершается безъ горячихъ порывовъ и благородныхъ движеній сердца. Значитъ, вышеуказанныя духовныя награды *непременно должны* послѣдовать за добрыми дѣйствіями и поступками у тѣхъ людей, которые думаютъ *на самомъ дѣлѣ* служить добру ради его самого. Только при этомъ условіи и становится очевиднымъ, что человѣкъ поступаетъ нравственно хорошо не по неволѣ, не по холодному сознанію обязательности нравственнаго закона, а по личной свободной любви къ добру, изъ непринужденнаго стремленія беззавѣтно служить его интересамъ, изъ желанія искренно утѣшаться его успѣхами. Итакъ, *всякій* совершаемый актъ человѣческой свободы имѣетъ своимъ мотивомъ *достиженіе* чего либо. Но это не даетъ права говорить, чтобы всякое человѣческое дѣйствіе

было *корыстно*. Посему, гдѣ дѣло касается оправданія *прижизненныхъ законовъ* бытія, осуществленія универсальныхъ *целей* жизни и достиженія высшаго, идеальнаго *блага*, тамъ не можетъ быть рѣчи о *корыстныхъ* мотивахъ и объ *эгоистической* нравственности, тамъ дѣйствуютъ *высшіе* идеалы, сохраняется *нормальный* порядокъ жизни. А такой именно смыслъ, какъ мы видѣли, и содержитъ въ себѣ христіанская забота о достиженіи блаженнаго безсмертія.

IV.

Въ противовѣсъ несправедливому рационалистическому мнѣнію, будто вѣра въ будущую блаженную жизнь порождена ложными, эгоистическими надеждами человѣчества, и потому производитъ корыстную нравственность, умѣстно здѣсь указать и другое *подлинное* и *правдивое* основаніе, на которомъ утверждается эта вѣра. Мы разумѣемъ идею признанія человѣческимъ разумомъ необходимости *рѣшительнаго, полного* отдѣленія добра отъ зла, для водворенія идеальнаго царства святыхъ личностей. Въ поискахъ за высочайшимъ благомъ, насъ болѣе всего поражаетъ существующее въ этомъ мірѣ зло *нравственное*, съ его разнообразными и разрушительными послѣдствіями, которыя видимы на каждомъ шагу. Зло развивается въ ущербъ добру, нерѣдко беретъ перевѣсъ надъ нимъ и вообще затрудняетъ ему проявляться во всей потенціи его силы и интенсивности. Иногда люди худой нравственности угнетаютъ людей благонамѣренныхъ, явно или тайно наносятъ имъ вредъ и огорченія. Неоспоримъ фактъ несообразности счастья съ добродѣтелію, т. е. что не у всѣхъ людей счастье бываетъ прямо пропорціонально ихъ личному нравственному достоинству. „Нѣтъ наблюденія болѣе очевиднаго, какъ совершенное равнодушіе процессовъ природы къ нравственному достоинству человѣка. Слѣпо и безразлично сыплеть она свои дары и язвы, не взирая на лицо получающихъ. Соотвѣтственность участи людей ихъ нравственнымъ качествамъ—рѣдкое исключеніе; потрясающая несоотвѣтственность между тѣмъ и другимъ, въ иные моменты человѣческой жизни, есть общее правило, слишкомъ часто подтверждаемое на опытѣ. Если еще можно съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ доказывать, что всякое зло каз-

нится на землѣ (хотя и такое обобщеніе будетъ имѣть смыслъ весьма относительный),—едва ли кто рѣшится настаивать, что всякое добро на землѣ вознаграждается. Необузданные злодѣи весьма часто мучительно погибають въ неравной борьбѣ съ окружающимъ міромъ и ведутъ жизнь печальную; но еще легче погибають тѣ беззавѣтно-честные, доблестные, убѣжденные люди, которые пренебрегаютъ осторожностію и личною безопасностію, когда задѣты интересы правды. Безспорно, лучше всѣхъ живетъ тѣмъ, кто хорошо умѣетъ въ себѣ прятать все мелочное и злое, кто сдержанъ въ дурномъ и въ-время равнодушенъ къ хорошему, т. е. самому безнадежному типу людей съ точки зрѣнія высшихъ требованій этики¹⁾. Отсюда весьма часто бываетъ такъ, что люди добродѣтельные и благочестивые, болѣе другихъ имѣющіе право на благополучіе, не пользуются на землѣ этимъ послѣднимъ. А люди злые, коварные, нравственно-низкіе получаютъ себѣ въ удѣлъ жизнь счастливую. Поборники истины и добра терпятъ иногда всевозможныя невзгоды и угнетенія отъ людей порочныхъ и наглыхъ. Значитъ, на землѣ добро очень часто бѣдствуетъ и страдаетъ, а зло торжествуетъ и благоденствуетъ. Порядокъ вещей самъ по себѣ ненормальный и превратный.

Мы не то хотимъ этимъ сказать, что за добродѣтелию *непретѣнно* должно бы послѣдовать благоденствіе, какъ награда, и не то, что угнетаемый праведникъ имѣетъ полное право ждаты и даже, пожалуй, требовать себѣ награды, какъ чего то *обязательнаго*, со стороны верховнаго, нелицепріятнаго Мздовоздаятеля. Тогда получилась бы мораль своекорыстная. Истинно-добродѣтельный человекъ уже въ самомъ служеніи добру находитъ себѣ и награду. *Практически* онъ обязанъ служить добру только по *сердечному* къ нему *влеченію безъ всякихъ корыстныхъ расчетовъ* безъ притязаній на какое либо счастье. Страданія и скорби жизни не должны угнетать его и повергать въ уныніе. Онъ долженъ быть выше житейскихъ невзгодъ и лишеній, не скорбѣть объ утратѣ виѣшняго благоденствія, такъ какъ предполагается, что у него всего менѣе привязанности къ земному, нѣтъ эгоизма, корысти и всѣхъ низмен-

¹⁾ Л. Лопатинъ: „Теоретическія основы нравств. жизни“. Журн. „Вопросы философіи и психологія“, 1890, кн. 5, стр. 70—71.

ныхъ поползновеній. Онъ счастливъ и среди самыхъ страданий, когда добродѣтель его совѣмъ не оцѣнивается другими, сопровождается потерей жизненныхъ благъ, и даже навлекаетъ на него открытое преслѣдованіе отъ людской злобы и коварства. Но дѣло въ томъ, что бѣдствія праведныхъ и благоденствіе злыхъ легко могутъ поколебать людей *слабыхъ*, не имѣющихъ твердости духа настолько, чтобы никогда не измѣнить добру, но постоянно и неуклонно слѣдовать нравственному идеалу. Св. Григорій Богословъ, во время тѣлесной болѣзни своей, писалъ однажды: „я не столько свѣтую по причинѣ болѣзни: она и для духовной моей части служитъ нѣкоторымъ очищеніемъ, а въ очищеніи всякій имѣетъ нужду, какъ бы ни былъ онъ крѣпокъ; потому что самыя сіи узы сообщаютъ смертнымъ какую то черноту. Но гораздо болѣе въ скорбахъ моихъ озабочиваютъ меня малодушные; боюсь, чтобы изъ нихъ кто нибудь не преткнулся, видя мои бѣдствія. Не многіе изъ людей крѣпкодушны, съ любовію принимаютъ всякое Божіе посѣщеніе, пріятно ли оно, или скорбно для нихъ, и знаютъ, что всему есть причина, хотя и сокрыта она въ глубинѣ Божіей премудрости. Напротивъ того, многіе посмѣваются надъ благочестивыми, когда они изнемогаютъ, и говорятъ, что ихъ служеніе Богу остается безъ всякой награды; или даже укореняютъ въ умѣ совершенно недостойную мысль, будто бы все въ мірѣ устроилось случайно, и не Богъ, царствующій въ горнихъ, управляетъ человѣческими дѣлами; иначе, говорятъ они, у насъ господствовалъ бы другой порядок“¹⁾.

Кромѣ того, разсуждая часто *теоретически*, добродѣтельный человѣкъ приходитъ къ вѣрному убѣжденію, что дѣйствія людей злыхъ, торжество порока и вообще преслѣдованіе добра зломъ представляютъ собою фактъ *ненормальный* съ точки зрѣнія началъ *этико-метафизическихъ*. Непосредственно очевидно, что *только добро должно быть, а зла не должно быть*. Добро есть самое *существо и основной законъ* жизни, а потому оно только и имѣетъ право на существованіе. Тогда какъ зло есть нѣчто *незаконное, разрушеніе* нормы или добра. Стало быть вся сфера обнаруженій зла есть не жизнь, а *отрицаніе, подавленіе, извращеніе* жизни. Отсюда противодѣйствіе зла добру, уг-

1) Твор. Григ. Б., указ. изд., ч. 5, стр. 35.

нетеніе поборниковъ высшихъ идей служителями порока нужно отнести, по самому *существо*, къ разряду фактовъ *незаконныхъ*, болѣзненныхъ, которые слишкомъ омрачаютъ жизнь, вносятъ въ нее разрушительную дисгармонію, препятствуютъ правильному и цѣлособразному ея движенію. Подобные факты *совсѣмъ не должны быть*, потому что они *извращаютъ* нормальный порядокъ жизни, въ основѣ котораго должно лежать только добро. Они не имѣютъ *права* на существованіе, потому что суть результатъ всепогубяющаго начала зла, которое, какъ язва, *насильственно* привито *отъ* къ организму жизни, и только разъѣдаетъ и разрушаетъ его.

По этимъ то соображеніямъ и возникаетъ въ насъ сама собою надежда на водвореніе болѣе совершеннаго порядка жизни, который не разстраивался бы по дѣйствию разрушительныхъ началъ зла и порядка. Человѣческій духъ, при видѣ того, какъ зло въ настоящее время торжествуетъ иногда надъ добромъ, невольно приходитъ къ неотразимой увѣренности, что *есть Господь*, праведный Судія, Который знаетъ и явныя дѣла, и тайныя помышленія сердца, и Который воздастъ каждому по дѣламъ его¹⁾. Чувствуется, что *непретменно* когда нибудь должна произойти *полная побѣда надъ зломъ, окончательное отдѣленіе* одного отъ другаго,—пшеницы отъ плевелъ, праведниковъ отъ грѣшниковъ, дабы тѣмъ и другимъ присвоено было состояніе, вполне соответствующее степени ихъ духовнаго развитія и нравственнаго совершенства. Своимъ представленіемъ будущей жизни христіанство отвѣчаетъ и этимъ ожиданіямъ возвышеннаго человѣческаго духа. Оно учитъ, что такое отдѣленіе праведниковъ отъ грѣшниковъ произойдетъ при кончинѣ настоящаго грѣховнаго міра, предъ самымъ наступленіемъ новаго совершеннѣйшаго царства славы²⁾. И это царство, по ученію христіанства, не есть выраженіе себялюбивыхъ надеждъ чловѣка на продолженіе жизни, а *необходимое и неизбежное* завершеніе всего существующаго нравственнаго міропорядка, завершеніе, гдѣ имѣетъ произойти точный разборъ человѣческимъ мыслямъ и дѣвствіямъ, гдѣ каждый долженъ будетъ отдать отчетъ предъ судомъ высшей, Божіей правды въ томъ, какъ онъ

¹⁾ Рим. 2, 6.

²⁾ Мѡ. 25, 32—34, 41—46. Іоан. 5, 27—29; 2 Кор. 5, 10.

воспользовался врученными ему матеріальными и духовными дарами. Такимъ то образомъ зло будетъ совершенно побѣждено добромъ. А вѣсть съ этимъ прекратится и внутреннѣйшее томленіе возвышенной человѣческой души по духовной свободѣ; упованіе этой души на избавленіе ея отъ гоненій и преслѣдованій со стороны враждебныхъ и злыхъ началъ перейдетъ изъ области тайныхъ надеждъ и внутреннихъ предчувствій въ „видѣніе“, въ дѣйствительность ¹⁾). Желаетъ ли самъ человѣкъ суда Божія, или нѣтъ, но онъ какъ то невольно чувствуетъ, что таковой судъ *непреломимо* настанетъ въ свое время, что когда нибудь добро окончателно восторжествуетъ надъ порокомъ, и злыя силы. дѣйствующія нынѣ въ мірѣ, будутъ побѣждены въ самомъ своемъ основаніи. Онъ твердо увѣренъ, что нѣкогда, по отдѣленіи праведниковъ отъ грѣшниковъ, наступитъ блаженное царствование первыхъ, совершеннѣйшее царство любви, правды и святости ²⁾). Участіе въ этомъ царствѣ людей святыхъ будетъ естественнымъ продолженіемъ той вѣчной духовной жизни въ Богѣ, не подлежащей уничтоженію, которая начинается и возрастаетъ у нихъ уже здѣсь на землѣ, по мѣрѣ ихъ внутренняго духовнаго усовершенствованія. Удаленіе же изъ будущаго царства людей порочныхъ, себялюбивыхъ, будетъ лишь свидѣтельствомъ того, что они *сами* лишили себя дѣйствительной жизни, умерли духомъ, не способны чувствовать красоту идеальной вѣчной жизни. Они утратили воспримчивость къ высшимъ радостямъ жизни въ Богѣ, произвольно уклонились отъ блаженнѣйшаго общенія съ Нимъ, не способны, по внутреннему со-

¹⁾ Апок. 14, 13: 21, 4.

²⁾ „Ученіе христіанства о концѣ міра“, пишетъ *св. Мартеміанъ*, „составляетъ противоположность не только безотрадному возрѣнію на теченіе міра, какъ на безконечный круговоротъ, въ которомъ жизнь остается безъ конца и цѣли въ качествѣ безконечно продолжающейся варіаціи одной и той же темы: все прожрастаетъ, созрѣваетъ и исчезаетъ“, но и также противъ того не менѣе безотраднатоу представленія о цѣли, которая никогда не достигается, именно о прогрессѣ въ безконечность. Все твореніе предназначалось для новаго ожидаемаго міра. Новѣйшій взглядъ увѣковѣчиваетъ борьбу между добромъ и зломъ, увѣковѣчиваетъ нечистую примѣсь плевелъ къ пшеницѣ, а этимъ самымъ отрицаетъ возможность окончательной побѣды добра и праведности, царства Божія; другими словами—онъ отрицаетъ, что добро и праведность, къ которымъ мы должны стремиться, какъ къ своей высочайшей цѣли, могутъ когда либо осуществиться въ безусловномъ и неограниченномъ смыслѣ. Но добро и праведность во всѣхъ отношеніяхъ требуютъ полнаго осуществленія“. (Указ. соч., т. I, стр. 150).

стоянію своего духовнаго существа, обитать въ Его лонѣ и созерцать Божественную славу. Грѣховные люди не возлюбили истины и добра, *сами* устремились въ среду зла и порока, вслѣдствіе чего сами себя неизбѣжно изгоняютъ изъ блаженнаго вѣчнаго царства Божія. Но это царство должно наступить съ концомъ настоящаго міра, въ которомъ все еще продолжаютъ дѣйствовать силы зла и порока.

Если же такъ, если христіанская вѣра въ будущую блаженную жизнь вытекаетъ изъ *этихъ* именно убѣжденій челоуѣческаго разума и чаяній нашего сердца, а не изъ корыстолюбія, то опять-таки слѣдуетъ, что безкорыстна и мотивируемая этою вѣрою нравственность. Въ данномъ случаѣ христіанинъ избѣгаетъ порока не по корыстнымъ расчетамъ, а по совнанію, что грѣхъ, какъ явленіе ненормальное, *противенъ* Богу и установленнымъ отъ Него высшимъ законамъ нравственнаго порядка, что область этического зла есть царство тьмы, противоположное царству Божію, царству свѣта, что люди порочные собственными злодѣянiami заграждаютъ себѣ доступъ къ своему высочайшему Благу на небесахъ. Ибо *всесвятѣйшій* и *соотрпшеннѣйшій* Богъ не можетъ, видно, принять такихъ людей въ общеніе съ Собою. Не подлежитъ ли скорѣе всего *осужденію* въ грубомъ безчувствіи и нравственной безпечности тотъ, кто увѣренъ въ несомнѣнности будущаго всеобщаго суда Божія, на которомъ произойдетъ полное отдѣленіе добра отъ зла,—и при этомъ все-таки предается грѣху, нерадитъ о личномъ духовно-нравственномъ совершенствѣ? Св. Григорій Бог. съ слѣдующими словами обратился однажды къ тѣмъ, которые подъ разными предлогами медлили креститься: „какъ безразсудно захватывать себѣ имущество, а отвергать здравіе; очищать тѣло, а очищеніе души имѣть только въ запасѣ; искать свободы отъ дошняго рабства, а горней не желать; прилагать все тщаніе, чтобы домъ и одежда были пышны, а не заботиться, чтобы самому стать достойнымъ большаго; имѣть усердіе благодарѣтельствовать другимъ, а не хотѣть сдѣлать добро себѣ!“¹⁾

V.

Наконецъ, въ нравственности, вытекающей изъ вѣры въ бла-

¹⁾ Твор. Григ. Бог., указ. изд., III, 233.

женное личное безсмертіе, можно было бы признать извѣстную долю корыстнаго элемента еще въ томъ случаѣ, если бы будущее блаженство рисовалось христіанствомъ, какъ самая счастливая жизнь *земная*, со всѣми ея удовольствіями и наслажденіями. Многіе рационалисты, несправедливо осуждающіе христіанство за его ученіе о загробномъ блаженствѣ, склонны именно такъ представлять дѣло, и думаютъ, будто христіане, изъ пристрастія къ земнымъ благамъ и нежеланія разстаться съ ними, совершаютъ добро въ надеждѣ—получить за это тѣже внѣшнія блага и въ жизни загробной, при томъ въ самой большой степени. „Кто мечтаетъ о загробномъ блаженствѣ“, говорятъ защитники независимой морали, „тотъ обнаруживаетъ тѣмъ самымъ, что онъ еще стоитъ на наивной, себялюбивой „чувственной точкѣ зрѣнія въ морали“¹⁾. Но это—крайне несправедливое искаженіе истины. Уже изъ предыдущихъ разсужденій достаточно видно, что, по христіанскому вѣрованію, будущая блаженная жизнь со всѣмъ не то, что жизнь земная. Это — не рай Магомета. Тамъ нѣтъ никакихъ временныхъ благъ настоящей жизни,—нѣтъ ни богатства, ни роскоши, ни удовольствій низменнаго свойства. „Въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ; но пребываютъ, какъ Ангелы Божіи на небесахъ“²⁾. Значитъ, будущее блаженство, уготованное всѣмъ подвижникамъ вѣры и благочестія, есть премирный, высшій духовный рай. Вѣчная жизнь, по предыдущему, есть собственно безсмертіе человѣка совершеннаго духомъ, святаго, свободнаго отъ себялюбія и страстей. И открывается эта жизнь уже при земномъ существованіи личности, по мѣрѣ ея укрѣпленія и возрастанія въ истинѣ и добродѣтели, такъ какъ это возрастаніе и есть собственно настоящая жизнь, не подлежащая смерти. Отсюда, стало быть, и жизнь загробная будетъ состоять *изъ дальнѣйшаго раскрытія и усовершенствованія* высшихъ задатковъ и стремленій духа, свободнаго отъ порока. Вѣчная блаженная жизнь послѣ тѣлесной смерти будетъ естественнымъ *продолженіемъ* той духовной возвышенной жизни, которую святой человѣкъ созидаль въ себѣ уже на землѣ. Будущее бла-

¹⁾ Указ. статья Лопатина: „Вопросы филос. и психол.“, 1890, кн. 5, стр. 72—73.

²⁾ Мѡ. 22, 30; Лук. 20, 35—36.

женство—это вѣчное раскрытіе и обнаруженіе сокровищъ совершеннѣйшей духовной жизни и тѣхъ чистыхъ, высшихъ радостей, которыми она сопровождается. „Царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность и миръ и радость во Святомъ Духѣ“¹⁾. По ученію христіанства, откроется нѣкогда совершеннѣйшее царство любви, единенія и мира и между Богомъ и святыми людьми²⁾. Въ грядущемъ царствѣ совершится полное торжество высшихъ, божественныхъ началъ жизни, окончательная побѣда добра и истины надъ зломъ и заблужденіемъ³⁾. Это будетъ фактическое, реальное обнаруженіе всей той полноты идеальной духовной жизни, какая теперь только еще мыслится и ожидается, но которая уже существуетъ въ единомъ личномъ и безсмертномъ Богѣ, какъ высочайшемъ идеалѣ совершенства и абсолютномъ благѣ. Тогда „будетъ Богъ все во всемъ“⁴⁾. По обѣтованію Его, ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда“⁵⁾. Очевидно, по точнымъ указаніямъ Слова Божія, будущая блаженная жизнь откроется при совершенно новыхъ условіяхъ существованія, и несправедливо было бы переносить туда условія жизни настоящей. Въ состояніи вѣчнаго загробнаго блаженства люди будутъ жить не земными чувственными удовольствіями и не радостями грубаго эгоизма, а высшими радостями духовными, воплощеніемъ совершеннѣйшей любви и мира. Ужели своекорыстно стремленіе и къ этимъ святымъ и духовнымъ радостямъ? Но въ такомъ случаѣ пусть признають, вопреки истинѣ, корыстолюбивымъ и того, кто совершаетъ добро изъ *чистой любви къ нему*, чтобы только сохранить спокойствіе совѣсти и получить внутреннее утѣшеніе и наслажденіе отъ совершеннаго добраго дѣла, потому что и эти послѣдствія добродѣтели—чисто духовнаго характера. Скажутъ: пусть безкорыстно исполняющій требованія нравственнаго закона и находитъ себѣ награду за добродѣтель именно только въ этихъ естественныхъ духовныхъ послѣдствіяхъ, сопровождающихъ непринужденное и искреннее служеніе добру. Зачѣмъ

1) Рим. 14, 17.

2) Иоан. 17, 21.

3) 1 Кор. 15, 24—27.

4) Тамъ же ст. 28.

5) 2 Петр. 3, 13.

же еще желать и искать при семъ и награду *въ жизни будущей*, и ради ихъ совершать нравственные подвиги? Но, какъ говорить еп. Мартенсенъ, „мнѣнія въ родѣ тѣхъ, что и въ жизни отдѣльныхъ людей происходитъ уже своего рода возмездіе, что въ нашей совѣсти происходитъ тайное вознагражденіе и наказаніе, что мы ужь въ этой жизни постоянно получаемъ судъ надъ собою, суть только полустины, такъ какъ онѣ предполагаютъ нѣчто послѣднее и завершающее, при чемъ мы всегда чувствуемъ въ себѣ потребность въ *полномъ* осуществленіи добра, которымъ только и можемъ удовлетвориться“¹⁾. Итакъ, чистая радость и духовное утѣшеніе, какими сопровождается на землѣ возрастаніе въ духовной жизни и искреннее служеніе нравственному идеалу, не только не исключаютъ собою стремленія къ высшимъ радостямъ неба, а напротивъ—предуказываютъ на нихъ, являются слабымъ ихъ *отраженіемъ*. и даже какъ бы *предначинаютъ* уже собою будущее вѣчное блаженство.

Истинная духовная жизнь и истинный внутренній миръ, или лучше—святость и блаженство имѣютъ *непереходящее* значеніе, и уже здѣсь на землѣ взаимно соединяются неразрывнымъ, тѣснѣйшимъ союзомъ.

Потому то духъ благочестиваго вѣрующаго человѣка ощущаетъ и предвкушаетъ будущее блаженство еще до своего перехода въ вѣчность, *внутри себя самого*. Иисусъ Христосъ говорилъ: „царствіе Божіе внутри васъ есть“²⁾. Въ этомъ смыслѣ блаженство, говоря образно, какъ бы сходитъ съ неба, нѣкоторою частію своею, въ душу истиннаго христіанина, и уже здѣсь, при земномъ существованіи, наполняетъ ее неизъяснимою радостію, неземнымъ миромъ, спокойствіемъ и любовію. „Человѣкъ можетъ быть истинно-блаженнымъ на развалинахъ своего земнаго счастья, даже въ скорбяхъ и страданіяхъ, чѣмъ блаженство обнаруживаетъ свою небесную сущность, дѣлая очевиднымъ, что оно не отъ міра сего, и блаженство или спасеніе, которое нисходитъ на человѣка, какъ небесный даръ благодати, ведетъ человѣка отъ земли на небо, чтобы тамъ, въ своемъ собственномъ отечествѣ, имѣть возможность развиваться

¹⁾ Указ. соч., т. I, стр. 150.

²⁾ Лук. 17, 21.

впомнѣ“¹⁾. Всѣ великіе христіанскіе подвижники, ревнители святости, истины и добра, испытывали уже на землѣ это высшее, небесное блаженство духовной вѣчной жизни. Таковы были св. апостолы, которые, хотя и подвергались всѣмъ злополучіямъ временной жизни, и всегда были какъ приговоренные къ смерти, однако радовались и утѣшались среди страданій и гоненій, благодумствовали въ немощахъ и скорбяхъ²⁾. „Мы не унываемъ“, пишетъ св. ап. Павелъ; „но если внѣшній нашъ человѣкъ и тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страданіе наше производитъ въ безмѣрномъ избыткѣ вѣчную славу“³⁾.

Л. Н. Толстой въ одномъ изъ своихъ сочиненій недоумѣваетъ, какимъ образомъ „прославленіе по смерти занимаетъ такое важное мѣсто въ ученіи церкви, когда извѣстно ученіе Христа, постоянно направленное противъ славы, и когда всякій чувствуетъ сердцемъ, что любовь къ славѣ, прославленію, есть одно изъ самыхъ мелкихъ человѣческихъ чувствъ“. Но Самъ Иисусъ Христосъ однако сказалъ, что „праведники возсіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ“⁴⁾. Очевидно, слава блаженнаго безсмертія понимается христіанствомъ не въ смыслѣ обычнаго эгоистическаго тщеславія и честолюбія, а въ значеніи *идеальномъ*, — въ смыслѣ сіянія высшей, совершеннѣйшей, божественной жизни, которая проявляется въ святости, любви и духовной чистотѣ, и которая чужда всяческой страсти и себялюбія. Отсюда же, далѣе, несправедливо и то, будто приготовленіе къ будущей жизни отрицаетъ жизнь настоящую, какъ думаетъ тотъ же Л. Н. Толстой. Напротивъ, надежда на небесное наслѣдіе въ высшемъ царствѣ живаго Бога есть для души какъ бы якорь безопасный и крѣпкій⁵⁾. Эта надежда вдохновляетъ христіанина на жизненномъ пути и побуждаетъ его съ ревностію успѣвать въ подвигахъ любви и духовнаго совершенства: въ этомъ состоитъ приготовленіе, или лучше сказать, самое *начало* блаженной вѣчной жизни.

Итакъ, точный смыслъ христіанскаго ученія о мздовоздая-

1) *Еп. Мартенсенъ*. Указ. соч., т. 1, стр. 163—164.

2) 1 Кор. 4, 9—13; 2 Кор. 6, 3—10.

3) 2 Кор. 4, 16—17.

4) Мѡ. 13, 43.

5) Евр. 6, 18—19.

ни на небѣ, раскрытіе *дѣйствительныхъ* основаній вѣры въ личное блаженное безсмертіе и наконецъ, подлинно-христіанское представленіе загробнаго блаженства—все это достаточно служить къ опроверженію ложной раціоналистической мысли, будто при вѣрѣ въ будущую блаженную жизнь совершенно утрачивается *безкорыстіе* христіанской нравственности. Отсюда, стало быть, послѣдняя и *чистоты* своей не теряетъ. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, съ полнымъ убѣжденіемъ признавать религіозную мораль „произвольною, поверхностною и прямо безнравственною“ (Нордау), когда она мотивируется самымъ существеннымъ и неискоренимымъ стремленіемъ чловѣческаго духа къ небесному блаженству, какъ высочайшему благу, какъ *завершительной цѣли* всего чловѣческаго существованія? Именно христіанская нравственность дѣлаетъ для чловѣка возможнымъ осуществленіе самыхъ коренныхъ его духовныхъ чаяній и стремленій. Если, возбуждаясь этими идеальными стремленіями, онъ развиваетъ свою духовную природу въ полномъ согласіи съ высшей нравственной нормой, если старается всѣмъ своимъ существомъ обнять и полюбить добродѣтель ради царства небснаго: то это такъ и *должно быть* по существу дѣла и по правильному, нормальному порядку вещей. Въ этомъ случаѣ чловѣкъ заботится о достиженіи своего *истиннаго значенія*. Онъ повинуется тутъ „лишь основному закону своей природы, не желаетъ себѣ духовнаго самоубійства, не стремится къ тому, что противоестественно, противозаконно и потому преступно, а заботится объ утвержденіи своей самостности, о раскрытіи своей жизни, данной ему самой природой и вложившей въ него инстинктъ самосохраненія. Повинуясь голосу своей природы, слѣдуя инстинкту самосохраненія, чловѣкъ старается утвердить бытіе своего личнаго духа и раскрыть свою личную жизнь во всевозможной полнотѣ“¹⁾. Посему христіанская нравственность, мотивируемая надеждою на полученіе вѣчнаго блаженства, приводитъ чловѣка къ *высшей, конечной цѣли* его бытія, и потому вполне чиста, идеальна, безкорыстна и совершенна.

II. Борисовскій.

¹⁾ Свѣтц. I. Петропавловскій: „Религія вообще и христіанство въ частности“. Чт. въ общ. люб. д. просв. 1888, II, 377.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

